

RODOLFO JOSÉ ROCHA RACHID

ATIVIDADE GENESÍACA NA
FILOSOFIA GREGA ARCAICA E
CLÁSSICA
PROLEGÔMENO À ANÁLISE DO
TIMAEUS DE PLATÃO

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO,
APRESENTADA NO DEPARTAMENTO
DE FILOSOFIA DA UNIVERSIDADE DE
SÃO PAULO (USP) PARA OBTENÇÃO DO
TÍTULO DE MESTRE EM FILOSOFIA

PROF^a ORIENTADORA. DR^a LYGIA
ARAÚJO WATANABE

SÃO PAULO, JUNHO DE 2.001.

ATIVIDADE GENESÍACA NA FILOSOFIA
GREGA ARCAICA E CLÁSSICA
PROLEGÔMENO À ANÁLISE DO *TIMAEUS* DE PLATÃO
POR

RODOLFO JOSÉ ROCHA RACHID

AGRADECIMENTOS

A meu pai e à minha mãe, memória e matéria.

À Prof^a Dr^a Lygia Araújo Watanabe, que acolheu, solidária, e orientou, cuidadosamente, esta pesquisa, agradeço pela magia e saber simpáticos.

Ao Prof^o Dr^o Pablo Rubéns Mariconda que, com seu empenho, proporcionou a feitura deste trabalho, o meu sempre agradecimento.

À CAPES, pelo auxílio concedido para a elaboração da dissertação.

PALAVRAS- CHAVE

Natureza - princípio - alma - gênese - devir.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

Exposição do Tema e Delimitação do Objeto. Plano de Pesquisa. Pág. 11.

PARTE I. Natureza e Princípio para a fisiologia arcaica: as análises de Aristóteles (Metaphysica A e Physica I) e Hegel (Preleções sobre a História da Filosofia).

I.1. Natureza e Princípio para a física pré-platônica: as investigações da história interpretativa peripatética (Aristóteles Metaphysica A e Physica I) e dialética (Hegel. Preleções sobre a História da Filosofia). Pág. 24.

I. 2. A retomada interpretativa da premissa pré-platônica: a fisiologia de Empédocles e a emergência das raízes ou elementos fundamentais Pág. 42.

PARTE II

A Determinação de Natureza e Princípio em Platão e Heráclito

II.1. Platão: A isonomia das potências no Phaedo e a proposição do Princípio. Pág.57

II. 2. As representações arcaicas do elemento quente: o fogo como processo real do conceito e material da lei Pág. 71.

II. 3. A escola de sociologia e antropologia francesa: o fogo como elemento conservador Pág. 91.

PARTE III

Estabelecimento preliminar da crítica comentativa dos termos Natureza e Princípio para a Filosofia Grega (Aristóteles: Metaphysica A e Physica I) e sua retomada ulterior na Filosofia Moderna (Hegel: Preleções sobre a História da Filosofia).

III. 1. *A determinação aristotélica do substrato como princípio material: Aristóteles (Metaphysica A e Physica I).* Pág.102.

III.2. *A reavaliação peripatética do princípio material arcaico e clássico da geração natural* Pág. 115.

III. 3. *A determinação hegeliana da gênese e a adveniência de uma lógica de oposições*

Pág.1

38.

PARTE IV.

Atividade genesiaca e princípio físico no Timaeus de Platão.

IV. 1. *A Física do Receptáculo no Timaeus de Platão e o estamento das formas.*

Pág. 152.

IV. 2. *As premissas pré-platônicas ao Timaeus: prolegômeno à análise crítica* Pág. 172.

ABSTRACT

The analysis intends to comprehend the constitution of preplatonics' material knowledge, concerning the composition of platonic's genetic thought. Furthermore, the current research investigates synchronically the conceptions of nature, principle and soul on archaic and classic greek period. This research, however, requires the understanding of peripatetic and dialectic dyachronical analysis.

RESUMO

A análise pretende compreender a constituição do saber material pré-platônico, concernente à posterior compreensão do pensamento genesíaco platônico. Além disso, a atual pesquisa investiga sincronicamente os conceitos de natureza, princípio e alma nos períodos arcaico e clássico gregos. Esta pesquisa, entretanto, requer o entendimento da análise diacrônica peripatética e dialética.

SIGLA DE ABREVIATURAS

AC	L'Antiquité Classique
AL	Anonymus Londinensis (Supplementum Aristotelicum. Berlin. 1893)
AJA	American Journal of Archaeology
AJP	American Journal of Philology
CJ	Classical Journal
CP	Classical Philology
CQ	The Classical Quarterly
DE	<u>Dictionnaire etymologique de la langue grecque. Histoire de Mots.</u> Pierre Chantraine. Paris: Klincksiek, 1984.
DK	<u>Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechischen & Deutsch. I. II.</u> Walter Kranz & Hermann Diels. Berlin: Weidmann, 1989.

EA	Entretiens sur l'Antiquité Classique. Vandoeuvre-Genève. Fondation Hardt
EIS	Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie. Louvain.
FGH	Jacoby, F. <u>Fragmente der griechischen Historiker</u> . Berlin: Leiden, 1923-1958
GL	Glotta Zeitschrift für griechische und lateinische Sprache
HR	Hermes Zeitschrift
HS	Harvard Studies in Classical Philology
KR	The Presocratic Philosophers. Kirk & Raven.
LSJ	Liddell & Scott Jones <u>Greek English Lexikon</u> . Revised and Augmented throughout by H. Stuart Jones. Oxford: 1940.
Metaph.	<u>Metaphysica</u> , Aristoteles
Oxy. Pap.	The Oxyrhynchus Papyri
Phys.	<u>Physica</u> , Aristoteles.
PW	Real Enzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft (Pauly, A., Wissowa, G., Kroll, W.)
RE	Revue des Études Grecques
RL	Revue Philosophique de Louvain
RM	Revue de Métaphysique et de Morale
SG	Syntaxe Grecque (Jean Humbert)
VüberGP	Hegel. <u>Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie</u>
VüberPG	Hegel. <u>Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte</u>

INTRODUÇÃO

A presente dissertação procura constituir-se como um trabalho conceitual preliminar sobre o problema da gênese, conceituada como atividade genesiaca, e do princípio, postulado como princípio físico, para a filosofia grega arcaica e clássica, pretendendo determinar a tese da geração por contrários, prevalente no idealismo alemão. A metodologia aplicada à descrição prolegômena da atividade genesiaca e do princípio físico arcaico e clássico é a dialética especulativa, proponente de uma lógica de oposições.

A análise dos conceitos da fisiologia grega imprescinde da crítica aristotélica ao princípio da geração natural. Portanto, a pesquisa estabelece a recorrência à história interpretativa da cosmologia grega arcaica e clássica (particularmente as interpretações mais recorrentes da história da filosofia antiga como as de Aristóteles e de Hegel) como exposição preliminar, ao mesmo tempo que consiste em uma investigação prévia deste objeto, elucidando-o a partir do conhecimento material sincrônico de sua época, privilegiando a aferição do textos, articulados à ciência dos estudos clássicos.

As análises percucientes da história da filosofia grega clássica constituem amiúde uma exposição do método dialético platônico, menosprezando os componentes propriamente cosmológicos do mencionado saber. Assim, conceitos como 'natureza', 'princípio' e 'alma' são compreendidos a partir de uma orientação perspicuamente epistemológica, esmaecendo uma investigação dos proponentes físicos e antropológicos, constitutivos da ciência dos estudos clássicos. Nesta contextura, a composição conceitual da cosmologia platônica deve ser, nas lindes desta dissertação, apreendida na compleição de seu saber científico coetâneo: para tanto, a remissão ao conhecimento propriamente material do período mostra-se prevaiente, impondo a averiguação dos preceitos hipocráticos e pitagóricos, imprescindíveis para a elucidação das propriedades fisiológicas e culturais ¹ diligenciadas em um texto como o Timaeus de Platão.

¹ Cornford, F.M. Principium Sapientiae. From Religion to Philosophy. Oxford: 1912; Diels, Hermann. Die Fragmente der Vorsokratiker, vols. I e II. Berlin: Weidmann, 1989; Gilbert, Otto. Die Meteorologischen Theorien des griechischen Altertums Leipzig: 1907; Heath. A History of Greek Mathematics. Oxford ; Jacoby, F. (1923) Die Fragmente der griechischen Historiker. 15 vol. Berlin: Leyden, 1969; Milhaud. Les Philosophes géomètres de la Grèce Paris: 1900;

A recepção dos textos platônicos vêm, no decorrer de sua história interpretativa, delimitando duas espécies de crítica comentativa: uma, privilegiando a análise peripatética de uma teoria de idéias, reproduz em seus textos Phaedo, Respublica VI e VII e Timaeus, um sistema metafísico, particular, contudo, à Academia tardia e ao historicismo peripatético; outra, dando relevância à historicidade da exposição platônica, propõe-se a reconstituir os pressupostos físicos e históricos, sua confinidade, com efeito, ao conhecimento material arcaico, dos textos listados. Esta, por um lado, submete a um diagnóstico os componentes conceituais e sincrônicos dos diálogos e da récita precitados, interditando, todavia, uma avaliação precipita das proposições de Sócrates e de seus êmulos, asserto levantado por A. E. Taylor, contrário ao Perípato, em sua Varia Socratica (Oxford: 1911). Aquela orientação metodológica, por outro, referenda-se na precípua tese de Victor Goldschmidt, Les Dialogues de Platon, Structure et méthode de la dialectique platonicienne.

Esta dissertação pretende investigar, preliminarmente, os pressupostos científicos para a consideração da natureza (φύσις), relativa à fisiologia arcaica e, em um momento ulterior, o Timaeus de Platão. Não obstante, o mencionado texto, um discurso verossímil sobre a gênese do cosmo para Timaeus de Locres, pertença a seu período de maturidade, este nos propicia elementos centrais para a reavaliação da questão da natureza (φύσις), proposta pela fortuna crítica platônica. Por esta forma, a análise do princípio conforme à natureza (ἀρχή κατὰ φύσιν) retém a preocupação com os processos físicos ou gênese material, sintetizados pela filosofia grega arcaica, cujas elaborações são repostas por Platão neste discurso, no intuito de avaliar o princípio de todas as coisas e, por conseguinte, a natureza dos elementos, sem contudo proceder a uma refutação dos sistemas jônico e itálico da natureza, posteriormente realizada pela definição aristotélica da 'essência ou natureza substrata' (ὕποκε μνην οὐσ αν ου ὕποκε μνην φύσιν).

A descrição de uma matéria substrata ou substrato material, determinante para a conceituação de um composto concreto (agregado de matéria e forma), procedida por Aristóteles em Physica I, Metaphysica A,Δ em De Generatione et corruptione afasta-se das posturas arcaica e clássica de investigação dos fenômenos e da alternância de contrários, para empreender a formulação de um substrato imanente, suporte corpóreo, a todas as coisas.

A partir desta consideração, nérvea para o entendimento de minha pesquisa, a Parte I tenta destrinçar a compreensão de natureza e princípio para a fisiologia arcaica, confinante à

história interpretativa peripatética e dialética, articulando, particularmente na retomada conceitual da fisiologia de Empédocles e, assim, na conseqüente emergência das raízes ou elementos fundamentais, um diálogo com as premissas pré-platônicas, essenciais para a elaboração do Timaeus.

A Parte II propõe-se a desenlear a determinação de natureza e princípio em Platão e Heráclito, partindo previamente da constituição conceptual da isonomia das potências no Phaedo e posteriormente das representações arcaicas do fogo como processo real da natureza animada para o fisiólogo jônico.

A Parte III desta pesquisa procura elucidar previamente os paradigmas da história interpretativa de 'natureza' (φύσις) e princípio (ἀρχή): de um lado, o historicismo peripatético e a proposição de uma materialidade substancial e, de outro, Hegel e a dialética especulativa, concernentes, com efeito, à conceituação, por um lado, de matéria e forma e, por outro, de abstrato e concreto. A argumentação dos contrários, descrita na récita de Erixímaco no Symposium, revela a contenda jônica dos opostos homólogos, ponderada pela dialética especulativa na Ciência da Lógica (1813) e nas Preleções sobre a História da Filosofia. A análise histórica diacrônica, efetuada pela lógica de oposições, reordena em um contexto dialético a determinação de natureza e princípio nas filosofias grega arcaica e clássica, rediscutindo a clássica definição peripatética de matéria e forma, precípua à compreensão de meus procedimentos teóricos.

Procurou inventariar, assim, na mencionada parte desta pesquisa as definições de natureza e princípio para a história interpretativa da física arcaica e clássica, correlatas às noções de substrato material e de uma lógica de oposições: o amparo em Aristóteles e Hegel baliza os deslindes conceituais para meu inquérito comentativo. Neste complexo, definições como matéria e forma, abstrato e concreto, natureza e princípio, não são empregados classificatoriamente em vários contextos, mas relatados de acordo com sua constituição conceitual, particular aos autores supra mencionados, Hegel e Aristóteles: a "natureza", em meu escopo, é compreendida menos como um composto concreto do que *unidade enantiológica* ou *contraditória*. A dualidade de oposições referenda uma concepção genética de ἀρχή e φύσις, donde emerge, tanto na cultura présocrática quanto na fisiologia clássica, a *unidade e pluralidade fenomênica*.

Estabelecendo uma crítica textual da segunda parte da récita do Timaeus, a atual dissertação tenciona promover um labor investigativo do conceitual platônico, em seu cotejo com o conhecimento material e abstrato da época, restrito, portanto, à cosmologia, determinando seu nervo e plexo: o encadeamento dissertativo prioriza a presteza para com os termos sobrevenientes da récita mítica.

Tento, sobretudo, reconstituir, na Parte II de minha exposição, os componentes eminentemente científicos ressaltados na lide sobre a alma ingênita, coalizando pitagorismo e embriologia hipocrática. A remetência ao saber material constituído dos séculos VI e V colige os elementos constitutivos da contenda sobre a alma incorruta: Sócrates põe em evidência os limites da aplicação de técnicas empíricas de investigação (Alcmeon, Philolaos) para o reto esclarecimento da natureza anímica, perfilhando duas espécies de constituintes cósmicos: o aparente natural e o não-aparente ingenerado e incorpóreo; este remonta à alma incompósita, aquele à corporeidade física, tendo em decorrência postulado a unidade psíquica e a pluralidade corpórea. Neste passo, o exame do Phaedo aufere o nexa entre o conhecimento arcaico, confinante à dualidade de oposições um- múltiplo, e os procedimentos platônicos de perquirição, balizados pela mesma dualidade.

Partindo da premissa da alternância de contrários no Phaedo, na Parte II deste trabalho, concentrar-me-ei, previamente, na investigação sobre a isonomia das potências: a lide entre Símas, Cebes e Sócrates reformula o ‘corpus’ médico de Crotona, Philolaos e Alcmeon, ressaltando seus conceitos de formação orgânica, ‘forma, idéia e potência’. Avaliando, preliminarmente, a geração de todas as coisas pela atividade isonômica das potências, e sua corrupção pela monarquia, o Phaedo afere a emersão do processo genesiaco e a inexistência de um suporte de qualidades contrárias, minudenciados no Timaeus.

A postulação platônica da existência de um receptáculo ou recipiente de impressões depende, antes, da constituição de uma acurada análise do que venha a ser ‘o fenômeno ou a aparência’ (τό φαινόμενον), pela qual discerne, através do estudo dos textos de Platão, essência e aparência. Assim, o discurso socrático sobre a imortalidade da alma no Phaedo compreende uma investigação sobre a natureza essencial das coisas, apenas apreendida pelo entendimento.

A consonância entre unidade e multiplicidade fenomênica, promulgada no diálogo entre Sócrates e os pitagóricos, remete precipuamente à homologia de opostos, perfazendo o liame conceitual entre Platão e Heráclito, para quem a alma (τὴν ψυχὴν) é identificada a um

princípio vital: tendo postulado a consideração do fogo (τό πῦρ) como o elemento quente (τό θερμόν), lépido e fluídico, a pesquisa elucidada os componentes fisiológicos da atividade do fogo, primitivamente aparentada à atividade da alma, constitutivos, deste modo, dos processos vitais como a digestão e a respiração, promoventes da homologia de opostos, em que os discordantes concordam (διαφερομένων συμφερομένων).

Parte da mencionada abordagem, nesta dissertação, a referência ao elemento quente, sopro ígneo (το θερμόν) posteriormente identificado no desenvolvimento da argumentação à alma incomposta e indivisível: daí a transição de um conceito de alma, lugar de idéias e oposições, antes regido pela embriologia pneumática de gênese hipocrática para sua determinação noética como uma verdadeira entidade estruturante, gênero inteligível, opondo-se ao gênero visível, donde pode-se destacar, para os requisitos à definição de meu objeto de pesquisa, o relevo dado ao fogo, pura atividade, cuja compreensão de um princípio vital é atestada na poesia grega homérica e na cultura pré-socrática jônica. O princípio do calor é considerado como proponente da homologia de opostos, através de uma atilada descrição fisiológica da respiração na segunda parte da récita do *Timaeus*.

A perquirição platônica em torno do fogo e dos elementos decorrentes remete à conseqüente definição de receptáculo (ὑποδοχή) suporte partícipe da geração do cosmo, recipiente de impressões. Procurarei, ao longo da exposição, demonstrar o estrato conceitual donde decorre a determinação do movimento na física clássica: assim, o postulado peripatético da subjacência, substancialidade material, adverso à definição de um nutriente receptacular platônico delimita uma compreensão dissimilar da tradição cosmológica pré-aristotélica dos processos físicos e da atividade genesiaca.

Neste sentido, minha orientação teórica preocupar-se-á em comprovar a referida dissensão, ciosa, portanto, em estabelecer parâmetros necessários e premissas válidas à circunscrição de meu objeto de análise: interditando, pois, a substância imediata receptiva e a identificação da matéria a um substrato passivo, proposição aristotélica, a materialidade (ὕλη) ou o padecente (τό πάσχον), a presente tese fixar-se-á na demarcação da natureza do receptáculo, investigada em uma leitura “pari passu” na Parte IV desta análise, e comparada, neste comenos, em suas articulações conceituais ao historicismo peripatético e ao documental indireto.

A matriz teórica de onde deriva a crítica aristotélica ao processo genesiaco da cosmologia ática é, sobretudo, Metaphysica A e Δ, Physica I e II e De generatione et corruptione, fontes do testamento ágrafo: os conspícuos pupilos, Teofrasto, Simplício, Alexandre de Afrodísia, possuem, portanto, orientação e métodos do supra-mencionado historicismo. A recorrência à citação teofrástica no remate à primeira parte da atual dissertação reitera, deste modo, a separação em Aristóteles entre princípio material e princípio formal: este, por um lado, é, para o peripatetismo, causa e motor da matéria, que conecta-se com a potência do deus e do bem; aquele, por outro, é o “substratum” como matéria primitiva, o qual denomina, por sua vez, receptáculo.

Procuro mostrar a relevância dos termos ‘princípio conforme à natureza’ (ἀρχή κατὰ φύσιν) e ‘elemento’ (τό στοιχείον) na segunda parte da mencionada récita para a elucidação da gênese de todas as coisas. Posto desta maneira, a compreensão da gênese e constituição do cosmo demanda o recuo, na Parte II da presente tese, ao Phaedo, que elabora o discrimine entre imagem e paradigma: este mantém pertença ao gênero inteligível, essência, ‘o que mantém-se sempre como tal’, aquela ao gênero visível, aparência, ‘o que aparece’. Neste sentido, meu plano teórico defende uma leitura ‘recortada’ do referido texto, evidenciando, a partir dele, o estrato noemático das idéias, prévio à descrição da geometrizada cosmologia ática, por sua vez, diversa da primitiva matéria perípata; inversamente, uma parcela da fortuna crítica platônica considera os supra-citados textos Phaedo, Republica VI e VII e Timaeus, constituintes de uma ultra reiterada teoria das idéias.

As referências bibliográficas de apoio a estes textos centrais visam demonstrar a pertinência quanto à eleição do tema. A atinência de Cornford restaura, por sua vez, as premissas científicas necessárias ao comentário elucidativo do discurso plausível sobre a geração do cosmo.²

Neste lastro, a Testimonia Platonica, considerada como uma seriação da tradição platônica indireta que reúne seu pensamento tardio, deixado pelos pupilos na Academia,

² Bonitz, Herman, Platonische Studien. Hildesheim, 1968; Goldschmidt, Victor. Structure et Méthode de la dialectique platonicienne. Paris: Jean Vrin; Robin, Leon. La Théorie des Idées et des Nombres d’après Platon. Paris; id. Les Rapports de l’Être et de la connaissance d’après Platon. Paris: PUF, 1957; Cherniss, Harold. Aristotle’s Criticism of Plato and the Academy. Baltimore; Cornford, F.M. Plato’s Cosmology. London: Routledge & Kegan Paul, 1956; id. Plato’s Theory of Knowledge. London: Routledge.

agrupa, ademais, a matriz donde devém a supra mencionada teoria de idéias, centralizada na derivação do todo a partir da unidade definida. Estabelecendo a *Testimonia* como nutriz à compreensão dos multifários estratos dos textos de Platão, Konrad Gaiser e Hans Krämer, na Alemanha, e Giovanni Reale, na Itália, recenseam este documental perípato que estipula uma unidade primária, causa da consistência e aparição de todo ente, identificada ao princípio anypotético. Harold Cherniss, adverso ao grupo de Tübingen, elucida, por sua vez, que tal concepção é limítrofe à definição de matéria substrata (ὕποκε μὲνη ὕλη), esmaecendo, então, os componentes aristotélicos à investigação do texto de Platão. Assim, o cuidado efetivo para com a documentação doxográfica impõe limites à dedução de uma anterioridade substancial em Platão.

Ingemar Düring corrobora a tese de Cherniss e Solmsen face ao grupo, mostrando que o conteúdo da *Testimonia* é conteste aos textos do jovem Aristóteles, *Metaphysica Λ* e *Physica I* e *II*. Neste passo, a presente dissertação procura delimitar as posições teóricas consentes ou adversas de determinados autores, remissivas às balizas conceituais da natureza (φύσις) platônica: no postulado interdito ou aquiescente de sua confinidade à materialidade primitiva (πρωτή ὕλη) perípata, esta exposição propõe, nas lindes de um relatório dissertativo, uma análise intensiva dos pressupostos necessários à determinação do supra- mencionado conceito de natureza em Platão, determinando, por sua vez, o processo genesiaco e corrutível de todas as coisas.

A argüição de Sir David Ross estatui, por sua vez, em seu *Aristotle's Metaphysics*, que Aristóteles possuía à sua disposição, além dos textos de Platão, seus testemunhos ágrafos e a conseqüente doxografia de Espeusipo e Xenócrates, referentes à determinação da matéria como dáda indefinida, esclarecendo, a partir de uma análise genética do texto *Metaphysica A, M*, a dessemelhante postura interpretativa aristotélica concernente à produção da teoria de idéias. Pormenorizando, *Metaphysica A* 6, 987 a 29 descreve, de um lado, a posição de Platão face ao antesocratismo heracliteano e pitagórico, ao passo que *Metaphysica M* 1078 b, 9-32 se reporta, de outro, ao ensinamento tardio na Academia e ao material doxográfico dos lecionandos.

Através de *Respublica VI*, *Phaedo* e *Timaeus*, segunda parte da récita, tento, inversamente, demonstrar, anuente à cesura entre substratum e receptáculo, a constituição de um saber físico que, redefinindo a unidade jônica de todas as coisas e a positividade itálica do ser, preocupa-se, entrementes, em circunscrever a φύσις arcaica ante a delimitação socrática de

um princípio ordenável da pólis. Este trabalho, no entanto, não se detém em comparar minuciosamente, de um lado, o Sócrates histórico e, de outro, a representação de Platão, remetendo-nos à reconhecida tese do *Phaedo* de Burnet. Todavia a preocupação em manter um juízo fidedigno das fontes e de sua decorrente constituição teórica, contextualizada nos diálogos e na récita, requer, com efeito, a reconstituição conceitual dos mencionados textos: posto desta forma, a escola médica de Crotona, a fisiologia de Empédocles, os preceitos pitagóricos de uma alma incomposta, ingênita e incorruta perfilham, segundo eminentes comentadores como Burnet e Diès, o processo formativo de Sócrates e dos membros da discussão sobre a imortalidade da *Ψυχή* (*Phaedo*), a aquisição do conhecimento e a recorrente linha segmentada (*Respublica VI, VII*) e a produção do cosmo (*Timaeus*).

I.M.Crombie, anuente a Harold Cherniss e a Friedrich Solmsen, integra em um mesmo grupo temático dedicado à cosmologia e à teoria da natureza, os textos porfiados em meu levantamento expositivo: *Phaedo*, *Timaeus* e *Respublica VI e VII*.

A investigação socrática sobre os princípios da vida societária decorre, portanto, dos mesmos princípios proponentes dos processos físicos. Neste passo, não há a separação e posterior transição de um estado de natureza para um mundo social, postulada pela morfologia durkheimiana das espécies sociais e pela psicologia histórica, que procede, não obstante, a uma demarcação entre abstrato e concreto, sociedades primitivas e sociedades complexas: a *Αρχή* platônica, princípio interno ao ser, ao contrário, integra natureza e sociedade, processos físicos e processos sociais em um todo constituído.

A compreensão dos procedimentos analíticos próprios à determinação platônica do princípio conforme à natureza (*ἀρχή κατά φύσιν*) requer, por um lado, a sistematização dos conceitos concernentes a ela ³ e, por outro, a minudência de seus protocolos: esta nos remete, de um lado, aos postulados do historicismo peripatético e da escola de sociologia e antropologia francesa e, de outro, à sua refutação pela dialética especulativa, aquela retoma a

³ Burnet, John. *Early Greek Philosophy*. London:Adam & Black; Cherniss, Harold. *Aristotle's Criticism of Pre-Socratic Philosophy*. New York:Octagon Books, 1983; Colli, Giorgio. *Phýsis Krýphestai Phylei*. Milão:Adelphi, 1948; id, *La Sapienza greca*. I.II. Milão:Adelphi, 1993; Lassale. *Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesos*. Berlin:Olms & Hildsheim, 1973; Reinhardt, Karl.

formação conceitual arcaica nos sistemas jônico e itálico da natureza do princípio de todas as coisas.

Assim, o escrutínio do 'princípio conforme à natureza', donde tudo deve se iniciar, mostra-se solidário aos pré-requisitos conceituais pré-socráticos. A abordagem, recortada ademais neste tópico distinto, avança no esclarecimento de seus contextos, retornando sempre que necessário para os pressupostos que os fundamentam: as antigas representações da natureza (Φύσις) nos sistemas jônico e milesiano, a medicina de elementos ou qualidades fundamentais de Alcmeon de Crotona e a hetairia Anaximandro-Anaxímenes-Xenófanos-Parmênides, relacionando suas oposições e divergências.

Referendo a escolha da física arcaica como premissa à circunscrição de meu objeto de pesquisa, a interpretação platônica dos processos físicos. Inversamente, a explicação recorrente, nos estudos de história da filosofia grega, da cosmologia antesocrática é peripatética. Entretanto, sua apreciação revela-se necessária, pois possibilita um método histórico comparativo que separa, conquanto Aristóteles defende a existência de um substrato corporal determinado, as conclusões platônica e aristotélica sobre a natureza da matéria, (φύσις τήν ὑλήν). Neste sentido, as duas modalidades de compreensão dos processos físicos vêm demonstrar, comparativamente, concepções diametralmente opostas da atividade genesiaca.

A determinação, em Aristóteles, da materialidade substancial ou substrato corpóreo e dos corpos primários sensíveis, provenientes de pares congeminantes de opostos, facientes e pacientes, esmaecem, não obstante, a compreensão primígena da unidade e multiplicidade fenomênica para o conhecimento natural arcaico e clássico. A primeira parte deste trabalho deslinda, de um lado, os componentes fisiológicos da hetairia Anaximandro- Anaxímenes- Parmênides e, de outro, Leucipo e Demócrito, postulados precípuos para a minúcia cosmológica platônica no Timaeus.

A definição da hetairia Anaximandro-Anaxímenes-Xenófanos-Parmênides é relatada por Teofrasto em seu De Opinionibus Physicorum. Expondo o inventário conceitual fisiológico arcaico, o historicismo peripatético descreve a geração do termo Φύσις no VI século helênico, coevo, em sua demonstração, ao nascimento do termo ἀρχή. Articulando φύσις e ἀρχή, Aristóteles e Teofrasto compreendem uma análise coetânea da natureza e do princípio no

Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1985; id.

mencionado período, separando sua proposição em um pluralismo – a superveniência dos elementos: a fisiologia de Empédocles e o corpo hipocrático – ou um monismo material – a precitada hetairia.

A referência preliminar aos sistemas milesiano e itálico da natureza, com efeito, longe de interditar a concentração no tema proposto, assevera as condições teóricas necessárias para uma exaustiva análise da física clássica, reunindo, deste modo, natureza e artefato, atividade genésica e demiurgía. Procurei, destarte, portar a um levantamento minucioso do conceito de um sobredito processo genesíaco no documental genuíno antesocrático e doxográfico, empenhando-me por descrevê-los de per se, ciente de suas proposições confinantes à determinação do movimento e à gênese produtiva no Timaeus de Platão.

A conceituação do princípio no *lógos eikóta* mantém dependência da elaboração do espaço físico e social. Neste regime, a constituição de um saber arcaico que se fixa no senso físico para compor a gênese de todas as coisas engendra, para Platão, uma espécie de análise que sintetiza, no plano teórico, natureza e sociedade. A reconstituição, pois, de um inventário conceitual, retrospecto à gênese evolutiva do termo princípio (ἀρχή) nos textos supra-citados de Platão permite-nos uma compreensão acerta dos liames entre natureza, sociedade (Timaeus) e ‘êpistéme’ (ἐπιστήμη) (Phaedo e Respublica VI, VII), os quais tento demonstrar na segunda parte deste trabalho investigativo.

A delimitação do conceito de φύσις requer, assim sendo, o recuo aos pródromos de sua menção, os sistemas jônico e milesiano da natureza, com efeito. Assim, os pressupostos pré-socráticos, ao qual me proponho previamente investigar, reiteram sobremodo a análise diacrônica da noção de princípio (ἀρχή), constituindo relevante premissa para a fundamentação de meu objeto de estudo, a atividade genesíaca e o princípio físico no Timaeus de Platão. A primeira parte desta dissertação trata, portanto, do conceito supra mencionado através da filosofia grega arcaica, premissa à leitura do Timaeus e à física clássica.

A eleição de Anaximandro como objeto preliminar da física arcaica decorre da adveniência do termo ἀρχή no documental doxográfico. Postulado da investigação arcaica dos constituintes gerativos de todas as coisas, o “Ápeiron” circunscreve uma natureza informe como princípio físico, potência plasmática do cosmo e matriz de onde geram os congêneres. A

incompatibilidade da ἀρχή anaximandreana a um princípio material rege a aporia aristotélica que identifica o princípio à matéria, principal crítica ao Timaeus.

Aristóteles considerava como postulado que o princípio na fisiologia pré-socrática refletia um “substrato corporal determinado”, daí sua complexa postura face ao “Ápeiron” anaximandreano.

O “Ar” (ἀήρ) de Anaxímenes mantém-se no entorno do cosmo. Aristóteles admite haver, a partir das formulações de Diógenes de Apolonia e Anaxímenes, qualidades contrárias, provenientes de uma natureza pneumática ou sopro aéreo, substrato físico. A contextura do Timaeus, impedindo a anuência a um suporte de qualidades sensíveis antitéticas, prescreve um processo genesiaco.

Elaborando, portanto, a compreensão arcaica acerca do princípio de todas as coisas e posto, em seguida, o esclarecimento de uma unidade platônica entre, de um lado, o princípio constitutivo dos processos físicos e, de outro, da vida societária, a orientação teórica desta dissertação remete, em seu meneio, à sua adversão aristotélica.

A crítica comentativa escolhida, arrolada no decurso de meu tratamento conceitual, vem demonstrar ou rejeitar as proposições adstritas ao material analítico desta investigação.⁴

A conceitualização de uma teoria de idéias advém, para J.A. Stewart em Plato's Doctrine of Ideas (Oxford: 1909) de uma interpretação refratária do historicismo peripatético, pela qual identifica a idéia a um τό χωριστόν supra sensível

Empregando a definição de uma essência ou natureza substrata a todas as coisas, Aristóteles defende, entretanto, uma lógica da anterioridade e da posterioridade, identificadas, respectivamente no cosmo sensível, ao substrato material, substância imediata receptiva, e ao composto concreto, síntese de matéria e forma.

Emprestando, todavia, a precípua passagem peripatética da matéria, suporte corpóreo para a forma, a interpretação de Aristóteles dos supra mencionados textos de Platão compreende a unidade pitagórica como um princípio formal e a díada indefinida, por sua vez,

⁴ Cherniss, Harold. The Riddle of the early Academie. California Press:1945; Décaire, Vianney. L'Objet de la Métaphysique selon Aristote. Paris:Jean Vrin; Gaiser, Konrad. Theophrast im Assos:Zur Entwicklung der Naturwissenschaft zwischen Akademie und Peripatos Heidelberg:Winter, 1985; Happ, Heinz. Hyle: Studien zum aristotelischen Materie-Begriff Berlin-New York:Walter de Gruyter, 1971; Nuyens, François. L'évolution de la psychologie d'Aristote Louvain:IES, 1973; Solmsen, Friedrich. Aristotle's System of the Physical World, A Comparison with his Predecessors Cornell:1964.

como princípio material. Assim posto, a gênese conceitual dos textos do jovem Aristóteles devem sobretudo de sua crítica à física arcaica e, em decorrência, de sua refutação ao processo gerativo de todas as coisas em Platão, rejeitando, deste modo, a existência de um recipiente de impressões, receptáculo, posto que a alternância de contrários advenientes reclamam a constância de um suporte de qualidades contrárias.

Posto desta forma, esforçar-me-ei em salientar a objeção aristotélica a esta precisa questão que tento, nos limites desta dissertação, articular ao longo de minha escrita. Portanto, o postulado peripatético de uma natureza substrata, imanente a todas as coisas, é reverberado, nesta pesquisa, na tradição das ciências humanas, especificamente na escola de sociologia e antropologia francesa, particularmente analisada em suas premissas teóricas na segunda parte da investigação, extensiva à questão do fogo nas sociedades arcaicas.

Émile Durkheim, em Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse (1912), e Lévi Strauss, em Structures Elementaires de la Parenté e Anthropologie Structurale, para mencionar os mais conspícuos, reiteram a existência de representações essencialmente coletivas, identificadas a categorias internas de pensamento, cujo substrato social, encontra-se na natureza das coisas e decorrentes, com efeito, de formas elementares da vida religiosa, a consciência coletiva, que engendram, para o discípulo de Émile Boutroux e Fustel de Coulanges, uma *species aeternitatis* de idéias em Platão.

Pormenorizando, para uma reta compreensão de meu objeto de pesquisa, a orientação estruturalista de análise baseia-se na arquidefinição aristotélica de natureza como um princípio permanente e constante, estável e substrato: a recorrência aos autores sobreditos, seus princípios analíticos, mantém aquiescência às teses do helenismo estruturalista francês sobre a passagem de um pensamento simbólico para um pensamento conceitual e abstrato em La Formation de la Pensée Positive dans la Grèce archaïque, premissas tributárias, por sua vez, da Psicologia Histórica de Ignace Meyerson.

Retomando o centro de meu estudo, a avaliação do problema de natureza em Platão predispõe de uma compreensão de seus principais modelos de interpretação, agrupando tanto a crítica direta dos textos platônicos precitados, quanto a epistemologia das ciências humanas. A remetência, portanto, dos textos primários vem acompanhada de suas fontes, respeitando o

léxico grego. As passagens textuais de Platão seguem o estabelecimento proposto por John Burnet para a Biblioteca Oxoniensis.⁵

Apoiada na gramática histórica e na lingüística comparada, a investigação dos textos procurou evidenciar os conceitos estratégicos, produtores dos elementos diacrônicos da cosmologia grega, sem, entretanto, descurar de seus elementos estáveis, sincrônicos.

A referência ao Timaeus de Platão como concrecência do trabalho permite demonstrar o perfilhamento das formulações da fisiologia pré-platônica para a composição do mencionado texto.

A elaboração do discurso verossímil sobre a gênese do cosmo, prolegômeno, contudo, para uma posterior análise exaustiva, reavalia as premissas arcaicas, predispondo-as em uma contextura particular à ontologia platônica, tendo sistematizado uma crítica de seus fundamentos. Assim, a exposição narrativa da prédica de Timaeus de Locres remete as bases naturais, levantadas ao longo de minha pesquisa, a um cosmo geometrizado.

A remissão às passagens dos textos básicos citados, direta ou indiretamente, será feita no próprio corpo do texto, preservando seu título a partir da grafia latina, sem, no entanto, sublinhá-lo.

⁵ Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis. Oxonii & Typographeo Clarendoniano. Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit Ioannes Burnet.

PARTE I

Natureza e Princípio para a fisiologia arcaica: as análises de Aristóteles (Metaphysica A e Physica I) e Hegel (Preleções sobre a História da Filosofia).

I.1. Natureza e Princípio para a física pré-platônica: as investigações da história interpretativa peripatética (Aristóteles, Metaphysica A e Physica I) e dialética (Hegel, Preleções sobre a História da Filosofia)

A dualidade de oposições, definida na Ciência da Lógica (Die Lehre vom Wesen), é apreendida em sua gênese conceitual nas Preleções sobre a História da Filosofia. Compreendendo, antes, as determinações do em si e para si, matéria, “formiriendes Prinzip”, e forma, singularidade concreta, abstrato e concreto, Hegel as emprega para conceituar a “forma do princípio”, delimitada, previamente, na ἀρχή milesiana, o indeterminado sem forma. Hegel compreende o cosmo sensível, desde os *sistemas* jônico e milesiano da natureza como o desvelamento do duplo em um processo dos universalmente opostos.

Conforme referência nas Preleções sobre a História da Filosofia, mencionada no prefácio e introdução desta dissertação, a doutrina dos contrários embora não possua sua forma plenamente determinada em si e para si em Anaximandro e Parmênides, de cujo aparecimento advém no “indeterminado” em Anaximandro ou na “pureza de sua abstração” em Parmênides, realizou-se, para Hegel, na unidade com o conteúdo diversificado de suas representações, pela qual aparece sob a forma do princípio, não o princípio universal que subsiste na pluralidade de suas manifestações, mas a pura singularidade, representada por uma forma física determinada, quer seja a água de Tales, o ar de Anaxímenes e Diógenes de Apolônia ou o fogo de Heráclito e Hipaso de Metaponto, para quem o absoluto aparece ainda em sua plena indeterminação em si e não como princípio espiritual, conservando-se em suas determinações, em si para si.

Aristóteles arrolava como princípio fundamental para Homero e Tales a água, para Anaxímenes e Diógenes o ar, para Hipaso e Heráclito o fogo. “Todos aqueles para quem o cosmo é uno e que admitem uma certa natureza única como matéria”, considerando o sistema monista jônico que estabelecia, para Aristóteles, a existência de um princípio material (ὕλική ἀρχή) como substância única de todas as coisas, e esta corporal”. Arist. Metaphysica A 3, 984 a 8.

Os fisiólogos, para Aristóteles, não superaram o princípio material, considerando-o ou uma unidade complexa (Pitágoras, Heráclito) ou uma pluralidade existente (Empédocles, Leucipo e Demócrito), donde a delimitação peripatética de uma corporeidade substrata advém da investigação dos princípios (ἀρχα), pressuposta pela fisiologia arcaica, escrutinando a possibilidade de haver uma natureza definida, necessária à demonstração do suporte corpóreo ou substrato, que subjaza, ademais, à alteração qualitativa dos elementos.

“A pluralidade deles considerou como princípios de todas as coisas unicamente os que são da natureza da matéria (φύσις τῆς ὕλης). E aquilo, em que por fim se dissolvem, enquanto a substância subsiste, mudando -se unicamente as suas determinações, tal é, para eles, o elemento e o princípio dos seres (...) Tales de Mileto, cujo primeiro princípio (πρωτή ὕλη) era a água; Anaxímenes e Diógenes consideraram o ar como o princípio por excelência; para Hipaso de Metaponto e Heráclito de Éfeso é o fogo; para Empédocles de Agrigento são os quatro elementos (ἀήρ/ τό ὕδωρ/ γῆ/ τό πῦρ); Anaxágoras de Clazômene assevera que os princípios são infinitos”, Aristóteles. *Metaphysica* A 3, 984 a 8.

Anaximandro, ao introduzir o termo ἀρχή (princípio), separa a “forma especulativa da expressão para o conceito” da matéria e do fenômeno em sua imediateidade. Anaximandro decreta de onde vêm a geração e a corrupção: da ἀρχή para a ἀρχή, e como devém, de um lado, pela necessidade (κατά τῶν χρεῶν) de outro, pelo tempo (κατά τήν τοῦ χρόνου τάξιν), impondo a ordem e a norma pelo processo de nascimento e morte, geração e corrupção das coisas, no horizonte do “ilimitado” (ἄπειρον), incorruto, de sorte que a gênese de diversas determinações constitui a emergência de um τ παρ’ αὐτό, enquanto a ἀρχή permanece inalterada. Em Anaximandro, na interpretação teofrasteana, o “Ápeiron” é ao mesmo tempo substância e princípio material (ὕλική ἀρχή). O “princípio” (Ápeiron) é uma “certa natureza infinita”, diferente dos quatro elementos em permanente transformação (μεταβολήν τῶν τεσσαρῶν στοιχειῶν). Teofrasto, *De Physicorum Opinionibus*. Não havendo um substrato (ὑποκειμενον) entre os elementos, a geração dá-se pela separação dos contrários (ἀποκρινομενῶν τῶν ἐναντιῶν), através do movimento eterno (διὰ τῆς αἰδιοῦ κινήσεως) e, não, pela alteração desses elementos que são, com efeito, imanentes (ἐνυπάρχωντων) ao Ápeiron.

Ἄπειρον ἐ, para Aristóteles, um princípio material, substrato dos opostos, um τό παρά τά στοιχεῖα. “Anaximandro assevera que os contrários (τάς ἐναντιότητας), estando potencialmente no substrato (ἐνοῦσας τῷ ὑποκειμένῳ), separam-se (ἐκκρνεσθαι) do corpo

infinito (ἄπειρῷ σώματι), tendo sido o primeiro (πρῶτος αὐτός) a denominar o substrato princípio (ἀρχὴν ὀνομάσας τὸ ὑποκε μενον)”, *Simpl. in Phys.* p.150. 20 Diels. “Nem a água (μήτε ὕδωρ), nem algum outro (ἄλλο τ) dos mencionados elementos (τῶν καλουμένων στοιχειῶν), mas uma certa natureza infinita (ἕτεραν τ να φύσιν ἄπειρον)”. *Simplicius. in Phys.* p.24. 13 Diels (DK 12 A 9).

A passagem de um elemento a outro em um corpo sensível em potência, πρώτη ἀρχή, donde provêm os chamados elementos (τό δύναμει σῶμα αἰσθητόν⁶) é considerada como uma alteração de substância (ἀλλοιωσις). A matéria, por sua vez, não é separada ou possui existência independente dos corpos sensíveis, mas está conjuntamente com os contrários⁷ constitutivos dos elementos, interditando o “Ápeiron” como princípio separado e liberando a existência de uma substância receptiva, essência ou natureza substrata (ὑποκειμένη οὐσ α, ὑποκειμένη φύσις), que subjaz (ὑπομένει, B 5 332 a 8) à alteração dos elementos.

Assim posto, ainda que Anaximandro empregue “infinito” como matéria e a matéria é “limitada pela forma” e, à medida que Aristóteles o defina informe e contrário ao que é “todo e concluído”, reprovando-o destarte em qualificar o universo infinito e correlato ao todo (τό πάντα περιέχειν, Anaximandro), contra a definição de Parmênides em concebê-lo limitado e em equilíbrio a partir do centro, pois o todo implica limitação pela forma e a forma mantém a matéria, Anaximandro deveria tê-lo chamado não “o circundante” (not the encompassing, τό περιέχον) mas “o circundado” (the encompassed, τό περιεχόμενῶν) Assim, mediante estes termos, admite-se o infinito não como substância, mas per accidens, interditando o “Ápeiron” como princípio, mas como “circunstância causal” (τό συμβεβηκός). Anaxágoras, por sua vez, estabelece o “Nous” como causa movente do universo, de um número infinito de corpos homogêneos e contrários e da geração, um princípio concomitante cognitivo e motor; o “universal que a si mesmo determina”, segundo Hegel. Na separação do infinito (διακρ σει τοῦ Απειροῦ), conforme Anaximandro, as coisas homogêneas (τά συγγενή) tendem

⁶ πρωτον μεν το δυναμει σωμα αισθητον αρχη , δευτερον δ ‘ αι εναντιωσεις ... τριτον δ ‘ ηδη πυρ και υδωρ , *De gen. et corrup. A 1 329 a 33* .

⁷ ... τινα υλην των σωματων των αισθητων , αλλα ταυτην ου χωριστην , αλλα αι μετ ‘ εναντιωσεως , εξ ης γινεται τα καλουμενα στοιχεια , *B 1 329 a 24* .

umas para às outras, tratando-se, posteriormente, do princípio anaxagoreano do todo em cada coisa, da assim chamada “ estrutura material e primordial da realidade”.

“Ápeiron” e “elementos” (στοιχειῶν) são, decerto, termos correspondentes à unidade e multiplicidade , porém não constituem duas realidades *toto genere* diferentes. Teofrasto, retomando Aristóteles, divisa duas formas de materialidade, uma, imediata, pura aparência, objeto de nossos sentidos, que corresponde aos *elementos*, puro objeto material; a outra, uma “ certa natureza diferente”, referindo-se mesmo ao *Ápeiron* de Anaximandro, estrutura de transcendência nela contida; ao complexo unitário e imediato ar-água-fogo-terra opõe-se não o ar infinito, mas algo não concreto. O *Ápeiron* sustenta a eternidade das coisas que são, em que nascer e morrer, composição e decomposição (φθορά), geração e corrupção, são um e o mesmo, regidos pela necessidade (κατά τὸ χρεῶν). O princípio de todas as coisas (ἀρχή τῶν παντῶν) não está, pois, nelas mesmas.

Aristóteles considerava, todavia, como postulado que o princípio , nos sistemas jônicos, refletia um “ substrato corporal determinado”, identificando-o como o elemento transcendente, daí seu natural embaraço face ao “ *Ápeiron*” anaximandreano, Aristóteles, *Physica* 203 b 15, dado haver-lhe uma indissolúvel associação entre “corporeidade” e “limite”, interditando mesmo determiná-lo como pura matéria infinita, privada de determinação qualitativa, posto que conceituava como único substrato totalmente indeterminado a matéria. É certamente mais lógico sustentar, para Aristóteles, a transformação de quatro elementos finitos em um único elemento finito⁸, qual um substrato material único em que o intermediário é o mais conveniente, relacionando-se com qualidades contrárias (o raro e o denso), consideradas princípios ativos de diferenciação. Aristóteles postula entre os princípios materiais dos sistemas monistas uma substância intermediária, opondo Anaximandro àqueles “que fazem tanto o substrato corpóreo (τὸ σῶμα τὸ ὑποκε μενον) um, ou um dentre os três (sc. fogo, água, ar), como um outro mais denso que o fogo (πυρὸς πυκνότερον) ou mais raro que o ar (λεπτοτερον αερος), produzindo todas as coisas (ποιουντες πολλα) pela geração por condensação e rarefação (πυκνότητι κα μανότητι). Aristóteles, *Physica* A 4. 187 a 12. Pormenorizando, o princípio plausível não é um mero ar, entretanto é extensivo do termo

⁸ οὐκ ἐστὶν τοιοῦτον σῶμα παρὰ τὰ καλουμένα στοιχεῖα, Aristóteles, *Physica* 204 b: “não há qualquer corpo perceptível, além dos mencionados elementos”.

Aήρ, identificado à alma portanto: um estado puríssimo, da densidade para o aquecimento, da condensação para a rarefação, funcionando ambas como contrários ativos, entre a água e o fogo, e mais rarefeito que o ar atmosférico em que ocorre nesta passagem uma mudança não qualitativa mas quantitativa de sua condição então substrata. “In conformity with this accomodation he makes all the material monists posit a single principle and use two contraries as the active principles of differentiation (...) the impossibility of direct interaction between contraries necessitates a third term which, conceived as the subject of contrary predicates, will serve as the physical substrate of contrary qualities”⁹. Contudo, para os adversários de uma “única matéria substrata” (τήν ὑποκειμένην ὑλήν) dada uma pluralidade de qualidades sensíveis antitéticas, havendo uma incessante alternância de opostos, ocorre a irreduzibilidade a uma qualidade única, posto que os contrários, inerentes a um princípio material, nenhuma transcendência pode lhes ser atribuída.

“É manifesto que, observando a transformação recíproca (τήν εἰς ἀλλήλα μεταβολήν) dos quatro elementos (τῶν τετραρῶν στοιχειῶν), não achou apropriado fixar um destes como substrato (ἐν τῶν τούτων στοιχειῶν), mas algo diferente, fora estes (τῶν ἄλλο παρὰ ταῦτα)”, Simplicio, *Physica*, 24, 13, DK 12 A 9. O princípio material em Anaximandro é identificado a uma matéria indiferenciada ou substância indeterminada, a partir da qual separam-se os contrários inerentes, considerados como limites de alteração da matéria primeira. Teofrasto indica, pela inseparabilidade destes contrários no *Ápeiron*, a inerência potencial de contrários em sua mistura, e pela separação destaca, outrossim, a atualização destas qualidades contrárias (Cherniss, pág.140-142). Alguns fisiólogos postulavam um elemento único e derivavam todos os outros deste por condensação e rarefação, outros sustentavam que os opostos eram separados daquele do qual eram constituintes, Aristóteles, *Physica* 187 a 20.

Em Anaximandro, porém para a interpretação histórica de Teofrasto, a substância é, ao mesmo tempo, princípio do vir-a-ser, toda duplicidade está ausente de seu sistema, ao contrário de Parmênides, em que o todo é uno, ingênito e de aspecto esférico, ao passo que estabelece dois princípios, fogo e terra, este concebido como matéria (τήν ὑλήν), aquele como causa (τήν αἰτιαν) e agente (ποιῶν).

⁹ Cherniss, Harold. *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*. New York: Octagon, 1983, págs.55 e 91. Kirk, G.S. “Some Problems in Anaximander” in *The Classical Quarterly* XVIII. 1955, págs. 22-27.

A investigação sobre a natureza substrata de todas as coisas garante a interna possibilidade da compreensão e conseqüente representação do fenômeno. Em Anaximandro, o princípio para o fenômeno, indeterminado, é uma natureza infinita, porém indefinida (φύσις ἄπειρον ἀλλὰ ἄοριστος), denominada *Arkhé*. A multiplicidade é integrada na essência, no um determinado, donde separam-se os contrários, Aristóteles, *Physica* 187 a 20-23.

A “Phýsis” de Anaxímenes é uma natureza infinita, mas definida (φύσις ἄπειρον ἄλλα ὀρισμένη), o ar, um intermediário- “τό μεταξύ”- em densidade entre dois extremos de rarefação e condensação. “Como nossa alma que é ar nos mantém unidos (οἶον ἡ ψυχή ἡ ἡμετέρα ἀήρ οὐσα συγκρατεῖ ἡμᾶς), assim também todo o cosmo sopra e ar o mantém (καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀήρ περιεχει), DK 13B 2. Nestes termos, vemos em Anaxímenes a instituição do processo de mudança na oposição dos absolutamente concretos, πυκνουμένον (condensação) e αραιουμένον (rarefação).

“...μῖαν μὲν καὶ αὐτὸς τὴν ὑποκειμένην φύσιν καὶ ἀπειρον φησὶν, οὐκ ἀοριστον δὲ ὡσπερ ἐκεῖνος, ἀλλὰ ὀρισμένην, ἀέρα λεγὼν αὐτήν. διαφέρειν δὲ μανότητι καὶ πυκνοτήτι κατὰ τῆς οὐσίας, καὶ αραιουμένον μὲν πῦρ γίνεσθαι, πυκνουμένον δὲ ἀνεμὸν, εἶτα νεφὸς, ἐτι δὲ μᾶλλον ὕδωρ, εἶτα γῆν, εἶτα λίθους, τὰ δὲ ἀλλὰ ἐκ τούτων. κινήσιν δὲ καὶ οὗτος αἰδίον ποιεῖ, διὴν καὶ τὴν μεταβολὴν γίνεσθαι” (Dox. 476,16 - 477,5) Simplicius, in *Aristot.Phys.*184 b 15 (24,26 - 25,1 Diels) in *Teofrasti, De Physicorum Opinionibus*.

“ ... ele (Anaxímenes) considera, por um lado, como única e infinita a natureza substrata, não indefinida como disse Anaximandro, mas definida, chamando-a ar. Por outro lado, a diferença em relação às substâncias por rarefação e condensação, e, de um lado, rarefazendo-se o ar torna-se fogo; e condensando-se, de outro, vento, em seguida, nuvem, e ainda água, terra, pedras e quantas deles advierem. Anaxímenes considera o movimento, por sua vez, eterno, através dele fazendo surgir a mudança” .

Na instituição hegeliana, em lugar da matéria indeterminada de Anaximandro, Anaxímenes põe novamente um elemento determinado da natureza. Para a matéria, era necessário um ser sensível e o ar é, ao mesmo tempo, o mais liberto de forma, “o absoluto numa forma real”, havendo nele menos corpo que a água, não o vemos, apenas experimentamos seu movimento.

“Ele (Anaxímenes) determinou igualmente a natureza definida como infinita. Diógenes Laércio diz que o princípio é o ar e o infinito, como se fossem dois princípios. Mas Simplicio

diz expressamente que “para Anaxímenes o ser originário foi uma natureza infinita e una, como para Anaximandro, só não, como para ele, uma natureza indefinida, mas uma determinada, a saber, o ar” e que ele, porém, parece tê-lo concebido como algo animado”, Hegel, Vorlesungen, Werke, 18, 213.

A matriz teofrasteana de Pseudo-Plutarco é evidente-“o princípio de tudo, por um lado, (τὴν τῶν ὁλῶν ἀρχήν) é o ar (τόν ἀερα), o qual é infinito quanto à grandeza (τῷ μὲν μεγέθει ἄπειρον), e, por outro lado, definido quanto às qualidades no seu entorno (ταῖς δὲ περὶ αὐτόν ποιότησιν ὀρισμένον), e todas as coisas provêm de uma certa condensação sua e novamente rarefação (γεννασθαι τε πάντα κατὰ τὰ πυκνώσιν τουτοῦ και πάλιν ἀραιῶσιν), DK 13 A 6. O movimento desta passagem é solidário às conformações do historicismo peripatético. A geração e a corrupção decorrem da mudança qualitativa do substrato (τό ὑποκε μενον) ou essência substrata (τό ὑποκε μενη οὐσ α) e, para acomodar a teoria da rarefação e condensação à sua própria, referente à mencionada mudança, Aristóteles adequa o raro e o denso com o quente e o frio, os quais são suas forças contrárias. Assim sendo, o ar revela-se como um corpo homogêneo e qualitativamente neutro, que é sujeito à alteração (substrato de alteração) pelo quente e frio.¹⁰

A análise da prédica da segunda parte do poema de Parmênides circunscreve o relatório dos processos físicos: o cosmo contínuo parmenideano, no entanto, é indivisível, pois a divisibilidade acarretaria a partição do ser (ἐόν) e a passagem entre elementos, denominada pelo historicismo peripato, alteração qualitativa.

“é preciso (χρή) que de tudo te instruas/ do âmago inabalável da verdade bem redonda,/ de opiniões de mortais, em que não há fé verdadeira/ No entanto, também isto aprenderás/ como as coisas verossímeis (τά δοκοῦντα) deviam verossimilmente (δόκιμος) ser/ tudo por tudo atravessando” I, 29-32.

Para Parmênides, nas βροτοὶ δοξαί, entretanto, introduz-se a diferença de natureza essencial entre unidade e multiplicidade fenomenal (τά δοκοῦντα). A passagem da pluralidade determinada em sua multiplicidade e processualidade para o singular (εόν) corresponde ao processo cíclico de dispersão primeira (σκιδναμένον) das coisas ausentes (ἀπειοντα) e

¹⁰Diarmid, J.B. “Theophrastus on the Presocratic Causes” in Furley & Allen. *Studies in Presocratic Philosophy*. Vol. I. London:Routledge & Kegan Paul, 1970, pág.202.

conseqüente concentração (συνιστάμενον) das coisas presentes à mente (παρέοντα) pois as coisas ausentes são concebidas no sentido preciso do que se retira e esconde-se de toda visibilidade, de sorte que, o inteiro processo é concebido a partir daquilo que se mantém no campo da manifestação (φα νῶ/*phaino*) e do que se subtrai a ele, correspondendo no âmbito da dóxa (do que aparece), para quem há uma duplicidade de princípios não opostos mas complementares, contrários mas não contraditórios, às duas potências luz (φάος) e noite (νύξ) reciprocamente separados mas mutuamente unidos.

“Si trata del principio di spiegazione da parte della nuova fisica costruita non più sulla φυσικς ma sugli *elementi contrari* che si uniscono nella mescolanza e sucessivamente si separano e che, a partire da Parmenide, e quindi proseguendo per Empedocle, Anassagora, gli atomisti, la medicina ippocratica, valgono ora come principio di spiegazione del mutamento, di ciò che i mortali chiamano nascita e morte, del ciclo cosmico” (Ruggiu, 1992: 250).

A negação da divisibilidade define o εόν como indivisível e como idêntico (homoíon), “nem divisível (διαίρετον) é, pois é todo idêntico (πᾶν ἐστ ν ὁμοιον)”, VIII,v.22, além de contínuo, pelo qual estabelece sua homo-geneidade, identificada como igualdade (identidade) numa eterna presencialidade, interditando geração e corrupção absolutas: “nem algo em uma parte mais, que o impedisse de conter-se (συνεχέσθαι) / nem também algo menos, mas é todo cheio do que é (πᾶν δ’εμπλέον ἐστιν ἐοντός) / por isso é todo contínuo (τῶ ξυνέχες πᾶν ἐστ ν) / pois ente a ente adere (ἐον γάρ ἐοντι πελάζει), v.23-25. Pormenorizando, o aspecto presencial do εόν (presente intemporal) deriva de ser uno e contínuo, de forma que é todo idêntico e junto (ὁμοῦ πᾶν) definindo sua homo-geneidade pois o todo é pleno do que é e ente con-tém ente ¹¹ impossibilitando seu comércio com o não-ser - “nem jamais era, nem será, pois é agora todo junto (ὁμοῦ πᾶν), uno, contínuo (ἕν, συνεχές), VIII, 5,6. Por ser completo (οὐλομέλες), inabalável (ἀτρεμές) e infindo (ἀτελέστον) é extensivamente infinito, IV,4.

A “Arkhé”, pois, na interpretação teofrastiana, é formal e ideal em Anaximandro-Parmênides, animado” e “essencial”, enquanto, para Aristóteles, ela é um princípio material e

¹¹ το εον του εοντος εχεσται, IV, 2. Parmenide, Poema sulla Natura. Presentazione, traduzione con testo greco dei frammenti del poema di Giovanni Reale, Saggio introduttivo e Commentario filosofico di Luigi Ruggiu. Milano:Rusconi, 1992.

eficiente.¹² Considera-se, pois, a “Arkhé” como a essência primordial, substância ao mesmo tempo que princípio do vir-a-ser, animada e essencial, havendo um pluralismo material que antecipara as causas eficiente e material, conforme o historicismo peripatético: “*duas são as causas* (δύο τὰς αἰτίας) *e dois são os princípios* (δύο τὰς ἀρχάς) *que eles (o sistema jônico) anteriormente estabeleceram* (πάλιν τιθήσιν), *o quente e o frio* (θερμόν και ψυχρόν, οἷον πῦρ και γῆν λεγῶν), *Metaphysica* 986 B.

A concepção aristotélica de *Arkhé* distingue-se de Teofrasto, nela o princípio é material não-imediato e eficiente (ὕλική ἀρχή και ποιούσα), Aristóteles, *Physica* 203b 6, distinção efetuada pelo estoicismo antigo, conforme analisarei.

Giorgio Colli limita a sua análise ao primeiro livro do *De Physicorum opinionibus* de Teofrasto, a partir da transmissão de Simplício em seu *Comentário sobre a Physica* de Aristóteles. As preocupações do teórico italiano remontam, por sua vez, ao estabelecimento de uma nova ordem dos fragmentos do livro primeiro, rediscutindo a extensão no texto de Simplício da paráfrase e da citação teofrástica. Para Colli, Simplício encadeia as mencionadas citações, conhecendo-as diretamente, de acordo com a sucessão descrita anteriormente por Aristóteles.

A primeira tentativa de exame conceitual (rein begriffliche Untersuchung) sobreveio com as determinações conceituais (ihre begriffliche Bedeutung) da matéria na cosmogonia parmenidiana (Stoffe und Begriff ständig ineinander)¹³. Parmênides utiliza duas entidades como fundamento do vir-a-ser: o fogo e o elemento terrestre.

¹² Colli, Giorgio. *Phýsis krýpthestai Philei*. Milano:Adelphi, 1948: Tradução francesa: *Nature aime se cacher*. Paris:l'Éclat, 1994, págs.35 a 92.

“Teofrasto considera in modo separato, presso i fisici, il principio materiale e quello efficiente, o se vogliamo il problema del sostrato e quello del divenire (mentre Aristotele interpreta l'arkhé comme materiale ed efficiente a un tempo). Colli, Giorgio. *La Sapienza greca*. II. Milano:Adelphi, pág.327.

¹³ Reinhardt, Karl. *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie* Frankfurt-am-Main:Vittorio Klostermann, 1985, pág.15. Πυκινός adjudicado com contornos de forma mítica ao gênero visível em *Republica* VI, reincide no *Timaeus*, projetando as implicações conceituais itálicas.

και λαβοντες αθανατον αρχην θνητου ζωου, μιμουμενοι τον σφετερον δημιουργον, πυρος και γης υδατος τε και αερος απο του κοσμος δανειζομενοι μορια ως αποδοθησομενα παλιν, εις ταυτον τα λαμβανομενα συνεκολλων, ου τοις αλυτοις οις αυτοι συνειχοντο δεσμοις, αλλα δια σμικροτητα αορατοις πυκνοις γομοις συντηκοντες, εν εξ απαντων απεργαζομενοι σωμα εκαστον, Plato, *Timaeus* 42 e. “Tendo recebido um princípio imortal de um vivente mortal e imitando seu próprio

A identidade do fogo dá-se por sua permanência e não por sua homo-geneidade, liberando o processo de rarefação e condensação, e conseqüentemente a heterogeneidade implicada no plano gnoseológico (ἥπιον / ἄδαής), físico (ἐλαφρόν / ἔμβριθές δέμας) e cosmológico (αιθεριον / πυκινόν δέμας).

Tendo considerado que o conhecimento se produz conforme àquele que excede, “pois o mais é pensamento” Frag. XVI, o pensamento modifica-se e é o melhor e o mais puro quando predomina o calor ou elemento quente, conquanto a consideração dos mortais presente no Fragmento VIII mantém a co-presença destas duas formas, luminosidade e obscuridade, sem unidade real de opostos, cuja coordenação, ao contrário, é obtida na cosmogonia parmenideana pela mistura (κρᾶσις), conformando no contrário (ξυνόν, συνέχες) os ambivalentes e contraditórios (Couloubaritsis, 1990:102-277). Não existe aparência (τά δοκοῦντα) que não seja composta de luz e noite, a partir delas (ἐκ τούτων) e mediante as quais (διὰ τούτων) explicam-se todos os fenômenos (τά φαινόμενα), DK 28 B 10, de sorte que “tudo está pleno igualmente de luz e noite escura (παν πλεον εστιν ομου φαεος και νυκτος αφαντου), Frag.9,3 , das duas igualmente, pois de nenhuma nada participa .

A análise de Teofrasto, adiante, não descarta aliás o prisma físico arrostado nesta cosmogonia, decorrente da predominância do elemento quente (θερμός: princípio de calor), em proveito das costumazes representações do “Ser”. Πυκνός e Αραιός exprimiriam os “elementos ou condições *agregadas* da matéria primeira” e não “corpos e esferas celestes”. Αραιος seria a substância dos corpos de textura dissoluta, “mince, sans solidité par opposition à πυκνός en parlant de tissus, matière, enfin “rare” (Chantrainne). Πυκινόν em referência ao “nous” divino, adicionado como seu atributo, significa uma espessa tessitura (Πυκινόν νοον) própria para impedir a passagem da impureza, guarnecendo um conhecimento puro do deus, *Íliada*, XV, 461.

“(…) em contrários separaram o compacto (αντια δ’εκριναντο δεμας) e sinais puseram (σηματ’εθεντο)/ à parte um do outro (χωρις απ’αλληλων), de um lado etéreo fogo de chama (τη μεν φλογος αιθεριον πυρ),/ suave e muito leve (ηπιον ον, μεγ’ελαφρον), em tudo o mesmo que ele próprio (εωυτω παντοσε τωυτον)/ mas não o mesmo que o outro

demiurgo (os jovens deuses) emprestam do mundo porções de fogo, terra, água e ar que um dia terão sido retribuídas, aglutinando-as em um mesmo, não por laços indissolúveis que os ataram, mas devido sua

(τω δ' ἑτερω μη τωυτον); e aquilo em si mesmo puseram (κακεινο κατ'αυτο)/ em contrário, noite sem brilho (ταντια νυκτ'αδαη), compacto, denso e pesado (πυκινον δεμας εμβριτες τε), VIII,v.55/59.

A esta disjunção corresponde a despotencialização de um princípio unificante milésio, devido à interdição de uma explicação unitária do κόσμος, em que é pensado como prolongamento do εόν (Essere) no visível (um-múltiplo) e como manifestação de duas potências originárias (φάος/νύξ, luz-noite), “Ἰ'ἀρχή risulta così formata da una duplicità di principi fra loro correlati da un'opposizione di tipo polare”, de sorte que o εόν (Essere) manifesta-se mediante a negação do negativo: incorruto, ingênito (ἀγενητόν, ἀνωλεθρόν).

As potências primigênicas do cosmo aparente são fulgurância puríssima e espessa escuridão, princípios da geração que mantêm, pelo postulado do verossímil genearca, a aparência cósmica, forças sustentantes da diacosmese, cátaras e maculantes, densas e rarefeitas.

“En effet, la reflexivité, qui envisage le *'feu éthéré'* à lui-même de toutes parts le même, et la 'nuit sans clarté' également selon la même structure, opposant ainsi lumière/ obscurité, chaud/froid, feu/ terre, etc, situe la question du même dans son rapport à la question de l'autre (...) Cette logique suppose que chaque terme de la contrariété est même à lui-même et autre par rapport au terme contraire ou opposé”¹⁴

Suprime-se, por imposição métrica, um dos três epítetos dedicados ao fogo, no caso αραιος, conservando ηπιον, ελαφρον (v..56/57). Ao universo pitagórico, projetado como uma descontinuidade da série natural de números, opõe-se o *cosmos contínuo* de Parmênides. Nele, tudo é unidade, processo de unificação comum (ξυνόν), visualizando no poema o jogo do duplo, o enclave pitagórico, ora esmaendo, ora definindo as diferenças. Em Parmênides, inicialmente, tudo é um processo de unificação comum (ξυνόν/xunon) daí a problemática da unidade e multiplicidade ser originariamente intrínseca à questão da identidade e diferença. Esta forma expressiva do ξυνον adquire sua determinação concreta em “uma esfera prene de caminhos circulares, em que tudo o que exterioriza-se se reconhece como particular e idêntico”. Neste propósito, a diversidade das aparências (“τά dokoúnta”) é verossímil à ordem

pequenez, amalgamaram-nas em cavilhas invisíveis e sólidas, trabalhando um corpo único para cada um a partir delas”. Sobre a pequenez cf. Leucipo e Demócrito *infra*.

¹⁴ Couloubaritsis, op.cit. págs.285-286.

do mundo (“diakósmos eikóta”), devendo manifestar uma presença que deve ser recebida atravessando e medindo todas as coisas. Para Parmênides, “os pitagóricos sustentam um pseudo-dualismo ou um dualismo sem unidade real de entidades contrárias”¹⁵, ao passo que as raças sem discernimento (ἀκριτά φῶλα) são precisamente aquelas que, como os filósofos jônicos (Anaximandro e Heráclito), fundam os opostos sobre uma entidade una, como se um corpo único pudesse ter duas cabeças, oscilando em todos os sentidos, sem saber onde reside o mesmo¹⁶.

A fisiologia em Parmênides apresenta-se como uma “*communio opinionis*”, demonstrada na linhagem dos mortais. O linhagista Parmênides separa a unidade ingênita e superna da pluralidade gerativa e corrutiva: a multiplicidade está submetida à mudança, enquanto a unidade legiferante é imutável e incorruta (Parmênides B 8-13). A cesura entre as duas mencionadas esferas é consoante à separação primeva entre visibilidade e invisibilidade, definida na antropologia homérica, reiterando, deste modo, no período clássico, a dualidade enantiológica. Neste meandro, a aparente multiplicidade das coisas, sustentada pela oposição primígena entre luz e noite, é uma proposição opiniática, adversa à compreensão imperecedoura do ente (Parmênides. B 8-2).

Anuindo a unidade e eternidade do cosmo, posto que não há geração e corrupção sem um substrato último, a concepção de partículas infinitamente indivizíveis em um vazio infundo (τό ἄπειρον κένον) perfaz as teorias atomistas de Leucipo e Demócrito que, assim como, os postulados pluralistas de Empédocles e Anaxágoras, preceituam, para a história interpretativa (Diels, Giorgio Colli, Reinhardt), uma adversão ao princípio eleata. As partes componentes do cosmo, átomos e vazio, são coetâneas à ilimitada espacialidade.

As teorias prescrevem, para Aristóteles, a permanência da matéria como premissa ao inquérito físico e a perseverança dos átomos indiferenciados (ἄτομοις καθιαφοροῦς), impassivos (ἀπαθε εἰς), ineficientes (ἀποιοῦς) e sem partes (τό ἀμέρες), Plutarco, *Adversus Coloten.* 8 1110. Aristóteles, *De Gener. et Corrup.* A 325 b 36. A teoria atomista assevera que cada um dos elementos indivizíveis possui uma pesantura proporcional ao volume. Aristóteles refuta a

¹⁵ Couloubaritsis, Lambros. “Les Multiples Chemins de Parménide” in *Études sur Parménide*. Tome II, Paris: Jean Vrin, 1987, págs. 25 a 43.

mencionada premissa, pois há substâncias menores em volume, porém, mais pesados, porquanto, havendo mais vácuo num corpo, mais leve e menos sólido ele se torna, devido à pluralidade de vácuos. De Gene. et Corrup. I, 8 326 a 9.

As propriedades primárias do átomo – primeiros corpos (τά πρώτα σώματα). Arist. De Caelo Γ 2. 300, são a pesantura (βαρός) e a indivisibilidade (ἀδιαίρετον), pelos quais movem-se no ἄπειρον κένον; os corpos compósitos, por sua vez, são agregados de “nuclei” ínfimos, perfazidos pelo complexo de átomos indiferenciados (ἀδιαφοροῦς ἄτομοις). A recusa da atividade e da passividade interdita, assim, a possibilidade de alteração (ἀλλοιωσις): devido ao ἀπειρον κενον, os átomos indiferenciados alteram sua posição e permanecem homogêneos (ὁμοφῆεις). Arist. De Gen. et Corrup. A 8. 325 a 32. “Now it was precisely this difficult of the explanation of acting and being acted upon while at the same time preserving permanence in the substratum which lay at the bottom of many of the problems of the early Greek philosophers”.¹⁷

As pequenas substâncias, para a historização peripatética, particularmente Simplício, ilimitadas e imperceptíveis engendram a geração, compondo as partículas sensíveis e os corpos perceptíveis, sujeitos à alteração (ἀλλοιωσις), de modo que a gênese é, em Demócrito, composição de átomos e a corrupção sua dissociação. *Simplicius. In Arist. De Caelo 294, 33*. Assim, os átomos retêm sua natureza separada nos compostos, através de intervalos ínfimos do ἀπειρον κένον, impedindo a mistura. As diversas agremiações do átomo, ínfimos ou compactos, e a intermitência no ἀπειρον κένον determinam a densidade e a pesantura dos compósitos originários.

Assim, o movimento da natureza, propriamente dos corpos naturais e primitivos, é provocado pelo vazio infindo, pois não produz resistência à pesantura e à pressão corpórea: a combinação e a separação dos corpos primários provocam o crescimento, a consumpção, a mudança, a geração e a corrupção dos corpos remanentes compostos. *Arist. Physica VIII, 9. 265 b 24*. Aristóteles acentua que o pensamento pré-platônico desconceituava o átomo como sendo uma parte da matéria sólida, possuindo peso, mas considerava-o pesado ou leve que outro, dispondo, porém, de uma resistência a impulsos externos, *Arist. De Caelo 308 a*.

¹⁶ Id. *Mythe et Philosophie chez Parménide*. Bruxelas: Ousia, 1990, pág. 196

¹⁷ Bailey, Cyril. *The Greek Atomists and Epicurus. A Study*. Oxford: Clarendon Press, 1928, pág. 125.

A matéria cabal, sem mistura e absolutamente homogênea, consiste de partículas infinitésimas: "plenum" corpóreo (τό κοινόν σῶμα ἐστὶν ἀρχή), para Aristóteles, absolutamente indivisível, ineficiente e incorruto. *De Caelo* A 7.275 b. *Physica* Γ4. 203 a. Pormenorizando, determinado como inteiriço (ἄτομα), e em sua consistência, sólido (στέρεα) e denso (πυκνά), compacto (ναστά). Simplicius. *In Arist. Phys. A 2. 184.* e inseparado (ἀμοιροῦς τοῦ κενοῦ). Simpl. In Aristoteles *De Caelo* A 7. 275.

Leucipo estabelece, então, uma unidade, que permite uma infinita multiplicidade. A pluralidade infinda decorre da multiplicidade de partículas últimas da matéria, indivisíveis (ἀδιαίρετα): os átomos. Leucipo considera o cosmo aparente constituído de corpos de partículas intermitentes e homogêneas, situadas no ἀπειρον κενον, poroso (μάνον, *Arist. Metaphysica. A 4. 985b*), interditando o cosmo contínuo parmenideano. A separação entre o cosmo aparente e a partícula essente, em pormenores, entre aparência e realidade permeia a problemática comum do pensamento pré-clássico: Parmênides e Melissus, Heráclito e Anaximandro, previamente considerados em suas particularidades expositivas.

Leucipo estabelece, para a dialética especulativa, o ser para-si, o átomo como princípio e determinação subjetiva, posto que se opõe ao infinito vazio: o devenir apresenta-se como a passagem do ser para o nada e do nada para o ser. Porém, o princípio de "algo ter sido posto, de ambos serem, meramente adjuntos, o princípio do ser para-si que em Leucipo, se tornou consciência, determinação absoluta. É o processo do ser, devir (...) o pleno e o vazio: o ser e o não ser postos para a consciência". *Hegel. Vorl. über die Gesch. der Philosophie.*

A emissão da alma pelo corpúsculo espermático surge, porém, da compreensão do átomo como partícula fluida infinitésima, permeante e motora, de tal modo que sua finura é identificada à qualidade mais soluta, componente, pela sua pequenez e esfericidade, ao sopro quente. *Arist. De Anima* 402 a 2-10, de maneira que, os corpos perceptíveis, compostos de átomos, emanam, devido o ar propagativo, um eflúvio, perfilhando as pupilas húmidas. *Teophrastus. De Sensu, 49-50.*

Pormenorizando, o infinito é composto de πανσπερμια, conceituada, para Aristóteles, como uma substância primária, mistura de todas sementes, espécie de massa espermática,

átomo semental, constituinte dos elementos¹⁸; provável, para Anaxágoras, a uma mistura aparentemente homogênea

Demócrito herdou de Leucipo a concepção de que a alma ou princípio vital era corpórea, natureza causticante e lesta, composta de átomos esféricos. A alma abrasada, elemento sutil e movente, constitui-se de ínfimas partículas esféricas delgadas. Arist. De Anima. A 2 405 a 5.

A natureza corpórea da alma apresenta, para Aristóteles, a qualidade de fluido, animando o corpo. De Anima A 3. 406 b 15. A respiração desempenha em Demócrito e Leucipo papel preponderante para a compreensão da alma corporal, devido à concentração de átomos no sopro aerífero; expelindo-a, provoca o perecimento da alma espargente. “The soul was thought to be distributed over the body and to be the cause of sensation and of movement: the mind, on the other hand, is considered rather as an aggregate of unmixed soul-atoms, situated in some one part of the body, and to be the cause and seat of thought. This was a traditional concept among the physiologists but here for the first time become explicit in atomic terms” (Bailey, 1928:160).

A teoria corpuscular remonta, ineludivelmente de um lado, ao sopro pneumático e aerífero em Anaxímenes, substância primária, para Aristóteles, de onde provém a condensação e rarefação; de outro, aos corpúsculos infinitésimos, compreendidos como partículas efluentes, entrando em contato com as efluências diminutas dos poros, determinando o princípio de similitude, precípuo para a compreensão da teoria em Empédocles da percepção. “La concezione corpuscolare della materia si espresse infatti in svariate teorie di carattere biologico, sulla respirazione, sulla crescita e sulla nutrizione organica, che era spiegata con l’aggiunta di particelle provenienti dall’esterno alle particelle dell’organismo secondo il principio del ‘simile al simile’. L’incidenza della teoria degli effluvi è ben nota: la teoria della percezione sensoriale per mezzo di pori ed effluvi, sviluppata da Empedocle e Democrito, è già attestata nel VI secolo con Alcmeone”¹⁹

18

αερα δε και υδωρ και ταλλα μεγαθει και μικροτητι διειλον, ως ουσαν αυτων την φυσιν οιο ν πανσπερμιαν παντων των στοιχειων. Aristóteles. De Caelo 303 a 14.

19 Macciò, Maria Cristina Donnini. “I ‘Corpuscoli’ nel Pensiero Presocratico” in Democrito e l’Atomismo Antico. Facultad di Lettere e Filosofia Università di Catania:1980, págs.314-315.

As teorias atomistas das partículas animadas e esféricas, permeando o corpóreo pela sua inalação, aduzem, para Aristóteles, o ativismo da alma, interanimando o corpo. As ressalvas de Aristóteles ao nexos entre alma e corpo percorre, por sua vez, sua concepção de substrato potencial e composto concreto. A alma é o princípio genético do movimento (ἀρχὴν γενεσεῶς γεννητικὴν) e potência psíquica (ψυχικὴ δύναμις) do esperma. De gen.anim. I.19, 726 b 20-24; de tal modo que o esperma é a alma em potência (δυναμει). 735a 9.

Assim, o corpo espermático (τό σῶμα τοῦ σπέρματος, 726 b 20) têm a posse de uma aptidão (εξίς) anímica, posto que o corpo natural (σῶμα φυσικόν, De Anima II. 412 b 12) depende de um princípio essente, psíquico que lhe proporcione uma forma, identificando-o à alma e a matéria seminal ao substrato corpóreo, constituindo, neste composto, a substância hilemórfica: o generante provém à geratriz o sêmen, emanado da secreção da nutrição sangüínea (περιττώμα τῆς ἄιματικῆς τροφῆς 726 b 9), espargindo-se pelos órgãos, identificados, portanto, à potência espermática em ato.²⁰ Neste passo, o esperma (τό σπέρμα), proveniente do varão (το αρρεν), é o culpado da geração (ἀιτ ον τοῦ γιγνομενοῦ) do embrião, miscível (μιγνυμενοῦ) à matéria feminal (τῆ ὑλῆ τῆ παρα τοῦ θηλέος), de modo que Aristóteles recusa o corpo espermático (σῶμα τοῦ σπέρματος) participando da geração, mas aquiesce, por um lado, sua potência (ἐν αὐτῷ δύναμις) e movimento (κινήσις), identificado ao eficiente (ποιούσα), ao passo que o remanescente da secreção feminal (τό τοῦ ἐν τῷ θήλει περιττωματός λοιπόν) é, por outro, o condensado (το συνισταμενον) e receptor, por sua vez, da forma (λαμβάνον τήν μορφήν). Arist. De gen.animalum. I 21, 729 b 1-9.

A compreensão do processo de geração deriva, portanto, da definição, de um lado, da causa material do ser vivente, identificado aos mênstruos, e de sua causa motriz, equivalendo ao esperma, e de outro, de sua causa formal, relativa à quiddidade do homem, conjugando, neste engendramento, matéria residual e princípio formal, potência psíquica e ação espermática. “Le mâle est principe moteur et générateur, dans la mesure où il est le point d’origine de l’émission du liquide séminal, le sperme, qui détient la causalité motrice véritable. Mais le principe matériel réel de la production est le résidu séminal des règles, les menstrues”.²¹

²⁰ και οἰον ἐκεινων εκαστον ενεργεια, τοιουτον το σπερμα δυναμει. De gen. Animalum I 19, 726 b 18.

Por menorizando, o ser gerado não devém (γιγνόμενον) nem do passivo (παθητικοῦ) e nem do ativo (ποιητικοῦ), posto que nele não se subpõe o ativo ²², nem é composto do movido (ἐκ τοῦ κινουμένου) e nem do movente (κινουντος); porém, a fêmea enquanto fêmea (τό θηλυ ἢ θηλυ) é o passivo (παθητικόν), e o varão enquanto varão (τό ἄρρεν ἢ ἄρρεν), o ativo (ποιητικόν), donde provém o princípio do movimento (ἀρχή τῆς κινήσεως). 729 b 9-14. Assim sendo, o ser gerado (τό γιγνόμενον) não devém um nem, por um lado, do ativo e motor (τό μὲν ποιητικόν και κινουόν), nem, por outro, do passivo e movido (το δε παθητικον και κινουμενον), mas têm seu devenir a partir do movimentante (ἐκ κινήσαντος), equivalente ao corpo espermático, causador da geração, e da forma (τοῦ εἰδοῦς). b 21.

A embriogênese de Aristóteles impõe a potência seminal como princípio movente primeiro e formal, interditando o sopro espermato: o movimento provisionado pelo generante (απο του γεννησατος) provê à geratriz a forma, de tal modo que a semente do viripotente garante o corpo germinal do princípio psíquico (το της γονης σωμα το της ψυχικης αρχης). II 3, 737 a 7-9.

A secreção feminina (το περιτωμα το του θηλεος) é em potência parecente, em natureza, ao vivente, de maneira que a fêmea supre a matéria (την υλην). II 4, 740 b 18-20, 24-25. Assim, a natureza catamenial (η των καταμηνιων φυσικς) é, deste modo, constituída pela matéria primeira (την πρωτην υλην), substrato potencial. I 20, 729 a 31-33.

Portanto, o corpo, para Aristóteles, advém da fêmea; a alma, do varão, de sorte que a fêmea fornece a matéria e o varão é, deste modo, identificado ao demiurgo(το δημιουργον), compreendendo, neste complexo, o vivente como um corpo animado (το ζων σωμα εμψυχον). II 4, 738 b 19-20. Assim, o resíduo secretório da nutritícia material recepta a forma do germen corpóreo, substrato hilemórfico, fecundado pelo princípio anímico e representado pelo corpo seminal, compondo, nesta matéria germinante, potência e atualidade.

A anuência do corpo seminal ao princípio psíquico pressupõe, para Aristóteles, que o esperma emitido é um sopro quente (πνεῦμα θερμον), cinético (τό θερμον κινήτικον), adveniente do sopro, compreendido como um ar calorífero, e da água. II 2, 735 b 33-34., 736 a 1. Neste

²¹ Gauthier-Muzellec, Marie-Hélène. *L'Âme dans la Métaphysique d'Aristote*. Paris:Kimé, 1996, pág.159.

²² ως ενυπαρχοντος εν τω γιγνομενω του ποιουντος. b 10.

passo, os viventes e as plantas têm seu devenir na terra e no úmido, posto que a água subjaz no elemento terrento, o sopro no elemento aquoso e a queimadura psíquica (θερμοτήτᾱ ψυχικῆν) no hálito pneumático; tudo é, deste modo, para Aristóteles, pleno de alma, de tal maneira que, os corpos úmidos (τῶν σωματικῶν υγρῶν), esquentando (θερμαινομενῶν), são compreendidos e devêm como uma empoia escumosa (ἀφρωδῆς πομφολύξ). De gen.animalum III 11, 762 a 18- 24.

Ressaltando a emancipação do embrião pelo sopro vital, a embriogênese de Aristóteles identifica-o a uma substância hilemórfica, promovendo a compreensão do composto concreto.

I. 2. *A retomada interpretativa da premissa pré-platônica: a fisiologia de Empédocles e a emergência das raízes ou elementos fundamentais*

A física de elementos ou das raízes fundamentais, permeando o conceitual compositivo do discurso verossímil sobre a gênese do cosmo, i.e., o *Timaeus* de Platão, remonta, em seus pormenores, à medicina siciliana e à fisiologia geral crotoniense, determinando as potências conjungentes do corpo do cosmo: as potestades (os pares quente e úmido, frio e seco), para o organismo, são elementos congênitos, constitutivos da corporeidade e a conjuminância eqüânime das quatro potências contibui para a isonomia e homologia corpórea²³. Neste sentido, o método empírico iátrico e o fisicismo pré-platônico minudenciam os constituintes primários dos corpos físicos, postulando um procedimento fisiológico amparado, de um lado, na eqüidade entre os quatro ingredientes potentes, de outro, na iniquidade patológica entre os quatro humores corporais: sangue, fleuma, bile negra e bile amarela.

A literatura médica e nosológica, participando da retórica prosaica do século V, compõe o domínio conceitual da cosmologia, pois repousa na compreensão das afecções internas, a partir de uma etiologia das moléstias, pressupondo o conceito compositivo de Φύσις: o estudo comparativo dos elementos constitutivos da antropologia dietética e da cosmologia ressalta o reconhecimento de uma ‘necessidade orgânica natural’ e a regularidade dos fenômenos dela decorrentes. “A knowledge of the constitution of man is necessary for an understanding of dietetics and then advances the view that the elements of which the body is composed are fire (which is hot and dry) and water (cold and wet)” (Lloyd, 1979: 149).

A escolha de Empédocles para uma pormenorizada compreensão do *Timaeus* advém, de um lado, da conceituação precípua de ‘elemento’ na física pré-platônica e de outro, do relevo atribuído à fisiologia arcaica, alimentando, ambos, o nexos entre a economia de raízes e o princípio genesiaco. Recorrendo a Empédocles, a presente tese procura destrinçar a crítica expositiva da física antiga, comentando, previamente, a constituição das potências na prédica verossímil sobre a geração do cosmo, ao mesmo tempo que esmiuça, em decorrência, a contrapartida aristotélica, proponente de um substrato corpóreo e de potências heterônomas.

As teorias de Empédocles atravessam, segundo G.E.R. Lloyd, a concepção de partículas emanantes singulares, gerantes dos corpos naturais, recusando a existência de uma única natureza generativa, Anonim. Lond. XX 25. Autorizando uma teoria fisiológica da sensação e de prevenção de moléstias, registrada no *De Regime* e no *De Affectio*. Propriedades facientes, por um lado, e propriedades pacientes, por outro, ressaltam, em Aristóteles e na fortuna estoica, a derrogação de potências isônomas. As premissas do aristotelismo acentuam, não obstante, a separação entre ‘poietikaí dynaméis’ e ‘pathetikaí dynaméis’, esmaecendo a homologia de elementos, pertinente à constituição, em Platão, do cosmo. Platão postula, por sua vez, o demudamento dos processos físicos em um cosmo aparente, devido a um metabolismo congeminante dos fenômenos naturais particulares, divididos em rarefacientes, liqüescentes e congelantes.

Diès, em seu comentário sobre *Étude sur le terme ΔYNAMΙΣ dans les dialogues de Platon* (1919), assevera que o termo possui significação no *Phaedo* e *Timaeus* de “propriedade fundamental” ou “propriedade característica dos corpos”, advindo da coleção hipocrática. A medicina arcaica determina a classificação de seu sentido para os contendores de Sócrates no *Phaedo*, Símiias e Cebes: atividade e princípio ativo ou princípio passivo e resistente, conforme sua constituição fisiológica particular.

Partindo deste terreno de análise associado à natureza dos opostos, minhas leituras convergem para sua apreciação anuída em um primeiro momento por Burnet como “uma conseqüência natural da adaptação do pitagorismo à escola siciliana de medicina fundada a partir da doutrina empedocleana de elementos opostos” e sobre a antiga representação jônica do fogo ²⁴ e à água como massas de propriedades dessemelhantes (“entgegengesetzten Eigenschaften”, Herman Fränkel). A formação dos corpos perceptíveis, conforme preliminarmente analisado nesta pesquisa, depende, para Aristóteles, do comércio entre pares de opostos, em que um termo de uma díade conjumina-se a um termo de outra díade: o corpo

²³ Diels, Hermann. *I Presocratici. Testimonianze e Frammenti*. Bari: Laterza, 1993; Diès, Auguste. *Around de Platon*. Paris: Les Belles Lettres: 1972; Reinhardt, Karl. *Tradition und Geist*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989.

²⁴ Burnet, John. *Early Greek Philosophy*. London: Adam & Charles Black, 1959, pág. 283- 85. Lloyd, G.E.R. *Magic, Reason and Experience*. Cambridge: 1979, pág. 33: “Empedocles belongs to the West Greek philosophical tradition and the influences both of Pythagoreanism and of the doctrines of Parmenides are clear from his fragments”

resultante deve, então, padecer uma troca entre potências ativas (*poietikai dynaméis*), quente e frio, de forma que cada elemento determina-se por suas diferenças qualitativas específicas: fogo (quente/seco), terra (frio, seco), água (frio/úmido), ar (quente/úmido).

A investigação aristotélica da mistura de elementos procede, portanto, à identificação da causa material a quatro elementos respectivos (água, terra, fogo, ar), associados a quatro pares de qualidades fundamentais (frio/úmido, frio/seco, quente/seco, quente/úmido) e conseqüentemente à geração dos corpos compostos e transparentes (*σώμα διαφάνης*). Por conseguinte, eles são dotados de quatro elementos inalteráveis e unidos pela justaposição de suas partes ínfimas, i.e., a transformação (*γένεσις τε και φθορά*) do ar em água é uma mudança qualitativa (*μεταβολή κατά τό πάθος τε και ποιόν*) do quente para o frio. Pormenorizando, a composição de substâncias físicas depreende, para o Perípato, a interação entre potências ativas (*ποιητικα δύναμεις*), o quente e o frio, e potências passivas (*παθητικα δύναμεις*), o seco e o úmido, determinando a gênese e corrupção substanciais. As potências ativas e as potências passivas são os constituintes atuais dos elementos, o quente e o frio (*θερμόν και ψυχρόν*), por um lado, o seco e o úmido (*ξηρόν και ύγρον*), por outro, são *qualia* contrastes, referentes a “τά stoichéia” como suas qualidades abstratas, De Gen.et corrup. 2. 329 b 24-26.

Assim, porquanto os elementos conservam, para o Agrigentino, sua ínfima parcela na composição e decomposição da mistura da esfera, para Aristóteles deve haver, inversamente, uma relação entre substrato material e quatro elementos. “When elements or principles were introduced, this could have the result of making the powers relative and impermanent (as presumably already in Anaximenes); although the element itself persists in the changes, the powers may change to the point of losing their identity” (...) Since it has been established that becoming is a passing from one contrary to the other, he (Aristotle) must find suitable contraries that can inform the substratum and make it change from one element to another; and as he is dealing with perceptible bodies, these contraries must be found among the qualities that make a body perceptible”.²⁵.

“Ἐμπεδοκλῆς ἐξ ἀμεταβλητῶν τῶν τεσσαρῶν στοιχείων ἡγεῖτο γίνεσθαι τὴν τῶν συνθετῶν σωματῶν φύσιν”, Aristóteles, De gen.et.corrup.B 7 333 a 31.

²⁵ Solmsen, Friedrich. *Aristotle's System of the Physical World, A Comparison with his Predecessors*. Cornell University Press: 1966, págs.17-18, 336.

A partir desta premissa que cinde, por sua vez, a isonomia hipocrática, de gênese alcmeoniana, das potências (ἰσονομια τῶν δυνάμεων) e institui, por um lado, a primazia peripatética de um sujeito prévio, identificado à substância material e, por outro, a existência de potências ativas (ποιητικα δύνάμεις) e potências passivas (παθητικα δύνάμεις), Jean Bollack posiciona-se diverso de John Burnet quanto à delimitação pré-socrática de “τό stoicheion”, não identificando-o às qualidades fundamentais de Aristóteles e da medicina pneumática, referente ao estoicismo antigo, e definidas por pares de opostos (quente/frio, seco/úmido). Tendo Aristóteles admitido diferenças de qualidades (διαφορα) na constituição de elementos, reconhece-se a necessidade de um substrato único: “estes dois conceitos são solidários, pois sem um substrato não há transformação”: “(...) de forma que, de algum um (ένός τ νος) é manifesto que por intermédio de certas diferenças (διαφοραις τισι) e afecções (πάθησιν), separando-se (χωριζόμενων), vêm a ser ora água, ora fogo (έγένετο τό μέν ύδωρ, τό δέ πυρ)”, Aristóteles, De gen.A 1 315 a 8.

Podemos seguir esta delimitação conceitual de um princípio unitário, “estável, permanente, idêntico, para além da mudança”, nas teses positivas de Jean Pierre Vernant. “A inovação mental dos milésios consiste no fato de os elementos serem estritamente delimitados e abstratamente concebidos: limitam-se a produzir um efeito físico determinado, e este efeito é uma qualidade geral abstrata. Em seu lugar, ou sob o nome de terra, de fogo, os milésios põem as qualidades de seco e de quente, substantificadas e objetivadas, pelo novo emprego do artigo το, o quente, quer dizer uma realidade inteiramente definida pela ação de aquecer, e que, para traduzir o seu aspecto de ‘força’, já não necessita de uma contrapartida mítica como Hefesto”.²⁶

Para o sistema jônico, prossegue Vernant, a totalidade do real é natureza, *physis*, potência de vida e movimento, sem ligação com o rito. Assim sendo, identifica os elementos antes naturais a qualidades gerais abstratas, recusando a ver neles a imagem mítica do intercuro sexual de divindades e, afastando o processo de gênese, define os “princípios primeiros, constitutivos do ser”, a matéria substrata.

Neste sentido, o “um” de Empédocles é qualificado por τι, acentuando sua “natureza de indistinto, de substrato, de matéria original indistinta (ώς ύλή ύποκε ται)”. Donde Jean Bollack

²⁶ Vernant, Jean Pierre. *op.cit.*

postula que os princípios da física milésia se determinam por pares de contrários, os quais agenciam um vário e incessante processo: “Depuis les Milésiens, les couples de contraires se confondent avec les choses qui deviennent, chez Anaximène (ἀραιώσεις/πυκνώσεις), chez Héraclite (feu et son contraire), chez Parménide (lumière et nuit). Empédocle soumet les éléments à l’opposition de l’Amour et de la Haine. Les relations variées entre les qualités que se disputent les éléments se modifient sans cesse sous cette double impulsion”.²⁷

Para Empédocles, ocorre a “quádrupla natureza da alma do mundo”, havendo quatro raízes, adstritas aos dois pares de opostos (quente/fogo, ar/frio, água/úmido, terra/seco), que são quatro elementos materiais animados, corpóreos e divinos, qualitativamente distintos e irreduzíveis, aos quais convém reunir duas entidades de natureza semi-material, nomeadas como dois motores fluidos em que o crescimento de cada ser, através do soldo dos elementos, *raízes* (ρζώματα), no “Sphairos”, espécie de esfera circular e meticulosa mistura dos constituintes acima discretos, explica-se pela mecânica combinação das qualidades agregadas e conseqüente atração do semelhante sobre o semelhante, devido a uma força de repulsão que, afastando os dessemelhantes, os aproxima, (ουτωςηι μεν εν εκ πλεονων μεμαθηκε φυεσθαι/ηδε παλιν διαφυνθος ενος πλεον εκτελεθουσι/τηι μεν γιγονται τε και ου σφισιν εμπεδος αιων), “o um aprende a originar-se do múltiplo/e inversamente, o múltiplo surge da dissolução do um/ por aí é que nascem e não lhes é estável a vida” (DK B 26).

A *fisiologia* como a constituição da matéria, pressupondo a isonomia das raízes que a formam, face à teoria jônica, particularizada na dominação de um elemento único, o *fogo*, é vista comumente como o eixo que norteia as preocupações de Empédocles. Nenhum tecido, nem órgão, devém ou perece, posto que são misturas de elementos eternos, que agem por associação e dissociação. As doenças corpóreas, no caso, provêm de uma relação iníqua entre as *raízes ou formas* (ιδεων/*Philisto*), elementos componentes do corpo, cujas qualidades fundamentais não têm parentesco com os “humores ou substâncias fluidas da escola de Cós” (Cornford,1956:333).

A matéria é um *continuum* permeado de poros, orifícios, cujo diâmetro varia segundo a natureza do corpo previsto específico, ora prevenindo sua entrada, ora o aceitando conforme a

interação entre as partes, caracterizando-se assim como um recipiendário de emanações – espécie de nuvem composta de partículas de dimensões finitas e descontínuas, em incessante movimento, em que o semelhante procura unir-se ao semelhante (o doce ao doce, o amargo ao amargo, o quente ao quente), “μια γινεται αμφοτερων οψι/ γνους, οτι παντων εισιν απορροαι, οσσ’εγενοντο/ ως γλυκυ μεν γλυκ υμαρπτε, πικρον δ’επι πικρον ορουσεν/ οξυ δ’επι οξυ εβη, δαερων δ’εποχειτο δαηρωι”, “(...) único devém de dois (olhos) visão/ sabendo que em tudo nascido há emanações/ como o doce detém pois o doce, amargo sobre amargo corre/ azedo sobre azedo vai, e quente monta em quente”, DK B 88, 89, 90. O referido processo de fluxo e refluxo perfaz a natureza, cujas bases teóricas são uma generalização de concepções médicas, tendo curso na escola pitagórica de Crotona. “The uniform principle which thus emerged was that like attracts like and like feeds like. It may be objected that ancient medicine generally proceeded on the allopathic principle, *contraria contrariis*, but this, as we shall see, is not a negative instance, but an application of the dictum *ομοιον ομοιω*” (Heidel, 1911:154).

Para Teofrasto, de *Sensu* 12, a mistura de elementos decorre da entrada de emanações – acumulação de unidades distintas e descontínuas – nos poros contínuos, *αυτα γαρ εστιν ταυτα, δι’αλληλων δε θεοντα/γινεται αλλοιωπα, τοσον δια κρησις αμειβει/ αρθμιαμεν γαρ ταυτα εαυτων παντα μερεσσιν*, “pois estes são eles mesmos correndo uns pelos outros/ devém multiformes tantos (quantos) alteram-se pela mistura/ articulados são estes todos, pois, com suas partes” DK B 21,22, “(...) cada sensação particular resulta, então, de uma perfeita concordância existente entre uma emanação determinada, ‘o que nos apresenta’ (*πρός παρέον*), fragmento 106, e os poros de um órgão de sentido correspondente”.²⁸ Desta forma, é bem na firula de um duplo movimento de agente e recipiente que se estabelece a dupla interpretação empedocleana do real. A mistura é o conceito determinado, na fisiologia de Empédocles, “da consideração de natureza, primeiro oferecendo-se como unidade de opostos. A separação é, com a mesma necessidade, união, não podendo haver união sem separação, separação sem união – o separado é, ele mesmo, algo unido em si, identidade e não-identidade são determinações do pensamento”, Hegel, *Preleções sobre a História da Filosofia*. O tornar-se um

²⁷ Bollack, Jean. *Empédocle, Introduction à l’ancienne physique*. I. Paris:Minuit, 1965, pág.32.

²⁸ Zafiropoulo, Jean, *Empédocle d’Agrigente*. Paris:Les Belles Lettres, 1953, pag.162.

é, ele mesmo, um separado; de um lado, é posta a unidade de elementos e, de outro, do mesmo modo, sua separação, portanto, o concentrar-se em um é ao mesmo tempo um separar-se, havendo desta maneira não a relação recíproca, a unidade de opostos, mas a oposição entre dois momentos, “o fogo, em si, e os outros, como uma natureza (ὅς μ α φύσει) – terra, água, ar”, mistura e separação do misturado. A separação é, conforme afirmado, união, pois o separado, o que se imobilizou num lado é, ele mesmo, algo unido em sí, para Hegel, sua autonomia, donde união e separação são relações absolutamente indeterminadas, Vorlesungen, Werke, 18, 350.

O postulado da miscibilidade e separação encontra-se em Alcmeón de Crotona (B 4) e na escola de Cós; enquanto Empédocles opera com elementos específicos para a compreensão da constituição do corpo orgânico, Anaxágoras concebe o organismo pela mistura de partículas homogêneas, embora ambos prescrevam a irredutibilidade dos órgãos a um corpo infinitésimo: nestas premissas revelam-se o intercurso entre ciências naturais e saber médico: os corpúsculos, para Anaxágoras, infinitos, possuem todas as qualidades, o quente e o frio, o seco e o úmido, o denso e o raro, de tal modo que as partículas são compostas homogeneamente, pois não pode haver geração do ingênito, demonstrando que a gênese provém da composição dos constituintes corpóreos e a corrupção da decomposição. “Anaxágoras, tendo aderido à filosofia de Anaxímenes, demonstra que todas as homeomerías, como a água, o fogo, não se submetem nem à geração (γενέσιν) nem à corrupção (φθόρον): o fenômeno aparente de sua gênese e de sua destruição resulta somente da composição e da decomposição de suas partes, posto que todas as coisas estão em todas as coisas, recebendo sua natureza das partes prevalentes: o ar (ἀήρ) devém do fogo (πυρός), a terra (γῆ) da água (ὕδατος), de tal modo que, havendo a miscibilidade das porções, o intelecto é princípio do movimento e da geração, discriminando todas as coisas” Simplicius In Aristotelis Physica 27, 2; 460, 4..

“Vemos em Anaxágoras; enquanto determina a essência absoluta como universal; abandona aqui a universalidade e o pensamento na essência objetiva ou na matéria (...) o determinado infinita e qualitativamente é o simples, e então se admite que o resto se constitui pela união destes elementos simples (...) o sensível surgiu apenas pela combinação de todas aquelas partículas, na qual um tipo de partículas possui uma preponderância, de modo que em tudo há de tudo. As homeomerías, das quais um tipo se concentra mais em determinado lugar, fazem com que o todo nos apareça como este determinado” Aristoteles Physica I,4 apud Hegel Werke 18. Em Empédocles e Anaxágoras o absoluto reside na essência objetiva, para Hegel,

materialidade substancial, para Aristóteles; ausentando-lhes a oposição ao ser, determinante do princípio da subjetividade, pois enquanto a unidade determina-se e desenvolve-se, suas determinações devem ter a forma desta separação e não a pura abstração, considerando ‘a relação do universal enquanto oposto ao ser, em sua relação com o ente’, Werke 18, posto que a unidade é unidade da diferença e seu desenvolvimento é apresentação do que ela contém em si, a saber, a diferença entre ser e pensar, Wissens.der Logik, I,2.

As diferenças de elementos não se mostram como termos unilaterais e autosuficientes, mas como momentos, emergências complementares de uma única totalidade, que se manifesta através delas em sua rica diversidade e determinação efetiva. A noção de elemento define um certo nível de inteligibilidade, informando e determinando todo conteúdo, como um elemento físico (ar, água, fogo, terra) circundando e penetrando a realidade que se introduz nela (Labarrière, pág.33).

O primeiro processo – “a emanação, descontínua” – refere-se ao *percebido*, o segundo – processo ativo, um *continuum* poroso – ao *percipiente*, em que a percepção como constituinte corporal é prévia condição do conhecimento. A emanação, penetrando no poro do elemento correspondente, entra em contato com a sua alma, de natureza semi-material ou material. Neste processo: uma teoria da sensação carrega a descrição de um processo de transmissão de impulsos, emanando do mundo exterior para uma alma semi-material sempre inclusa em cada realidade física, em que o semelhante procura o semelhante: o ato material da sensação – a fisiologia de Empédocles – pressupõe e axiomatiza a *natureza assimilativa do fenômeno*, restrita à percepção. “Au fait, le principe que ‘le semblable connaît le semblable’ (ὅμοιον ομοιῶ), si important dans la pensée antésocratique et qu’on trouve mis en oeuvre chez Parménide et chez Empédocle, non seulement n’est pas étranger à la speculation de Platon, mais on pourrait dire qu’il est à la base de la doctrine de la connaissance, inséparable des notions et des croyances religieuses. Il fonde la théorie du savoir dans le *Phédon*, il est utilisé pareillement dans la *République*, il est le ressort de la doctrine du *Timée*” (Kucharski, 1971:307).

No sucedâneo destas questões, a sede de toda sensação é um órgão cujos poros haveriam de afetar uma forma particular, simétrica à sua emanação ou eflúvio em que cada sensação determinada sobrevém de um perfeito ajustamento entre a emanação e seu poro (οἱ ποροὶ συμμετροὶ πρὸς ἀλλήλους). A fisiologia de Empédocles deduz uma teoria da sensação, pela qual as variações quantitativas de um limitado número de elementos qualitativamente

diferentes e inalteráveis poderiam ser responsáveis pela multiplicidade de fenômenos²⁹, adquirida, por sua vez, no seu *aspecto material* pelo movimento de atributos distintos (descontínuo/percebido, *continuum*/percipiente).

A partir deste esquema de duas realidades diferentes, os poros hão de possuir, na teoria visada, uma dimensão conveniente permitindo-lhes o contato com as emanações; nesta instância, “a cor é uma emanação oriunda das formas, comensurável aos órgãos de visão e o sensível”³⁰, percebida pelo mecanismo de poros causticantes e aquosos nos olhos, uma combinação de fogo e água.

O pensamento (νοήμα), por sua vez, é identificado ao sangue – a mais perfeita mistura das quatro raízes – no entorno do coração, confundindo-o mesmo com a corrente sangüínea. O pensamento é uma propriedade do sangue circulante no interior de uma certa parte do corpo, “αιματος εν πελαγεσσι τεθραμμενη αντιθρονοντος/τηι τε νοημα μαλιστα κικλησκεται ανθρωποισι ν/αιμα γαρ ανθρωποις περικαρδιον εστι νοημα/ προς παρεον γαρ μητις αξεεται ανθρωποισιν/ εκ τ ο υτων γαρ παντα πεπηγασιν αρμοσθεντα”, “Nutrido no fluxo de sangue que contra precipita-se/ onde (o) pensamento é denominado pelos homens/ pois (o) sangue nos homens no entorno do coração é pensamento/ de acordo com o que se presenta, ‘*métis*’ cresce nos homens/ pois destes (elementos) todos se constituíram harmonizados”, DK B 105, 106, 107.

A promulgação de corpúsculos ínfimos, emanantes, penetrados de divindades e alento vital, demonstra o caráter qualitativo da medicina siciliana, em contraste com a condição puramente quantitativa das partículas atômicas: os quatro princípios elementares (seco, úmido, quente, frio) correspondem a quatro potências divinas (Aidoneo, Nestis, Hera, Zeus), determinando a pluralidade primígena. A fisiologia empedocleana institui, neste plexo, o princípio ativo dos quatro elementos, segundo Aristóteles em *Metaphysica* 985 a 32, 984 a 8, retomado por Burnet e Diels.

Aristóteles designa o elemento o primário, ingrediente simples de uma substância compósita (*Met*1014 a 26). Para ele, os elementos do cosmo natural não são estes corpos, ar, água, fogo, terra, mas quatro opostos físicos: quente, frio, seco, úmido e, da combinação destes

²⁹ Cherniss, Harold. *op.cit.* pág.103.

³⁰ εστι χροα απορροη σχηματων οπει συμμετρος και αισθητος, *Pl.Meno* 76 d. cf.Aristóteles, *De Generatione* , 324 B 26 – 35.

princípios oponentes sobrevivem quatro corpos elementares. A expressão de Lucrecio, “maxima membra mundi”, De Rerum Natura, 243 (Kahn, 1960: 120-122), de concepção e gênese arcaicas, Empédocles B 27 a; (κράσις μελεῶν πολυπλάγκτων), Parmênides B 16, mantém parentesco com Platão (Timaeus), posto que os quatro elementos compõem o corpo do cosmo (σῶμα του κοσμου), assim como o corpo próprio é composto de fogo, água, ar e terra..

A consideração estóica dos processos gerativos retoma, porém, a compreensão peripata das qualidades fundamentais, alterando-a para a definição particular de elementos ativos (δραστικον) e móveis (o fogo e o ar) e elementos passivos (παθητικον) substratos (a terra e a água), respectivamente, o sopro vital e a matéria ou substância passiva. Nestes termos, a referida concepção distancia-se sobremodo da conceituação platônica e alcmeoniana de uma isonomia de propriedades corpóreas ou potências (δυναμεις), registrada no Phaedo.

Anteriormente, a geração (γενεσις) dos seres orgânicos decorria de um princípio seminal e móvel, identificado a uma evaporação imperceptível, emanações invisíveis de corpúsculos odoríferos, pospondo o locus classici da paridade “anapnôes/ekpnôes”, constituinte da alimentação. A respiração, neste passo, enquanto processo vaporoso, supõe tanto a inalação fria e a exalação quente, quanto a perspiração; esta promove, por um lado, o sopro alimentício, indispensável à gênese embrionária, postulando a embriologia pneumática, aquelas, por outro, identificam-se ao nutrimento, posto que o alimento, no período grego incipiente, separava-se em contrários: o seco (nutriente) e, posteriormente, úmido (água), dada, desta maneira, a ação digestiva e liquescente (Wellmann, Fr.d.gr.Ärzte, I:70). A ação expansiva e rarefeita do quente é compensada pela potência contrátil e condensada do frio: o aquecimento uterino converte-os em sopro vaporífero, possibilitando, destarte, a alimentação do embrião. “The embryo collects and solidifies under the action of heat (...) Rohde’s careful and illuminating study has abundantly shows that to the Greeks the soul (‘psyché’) was a vapor (‘pneuma or anathymíasis’). We see, then, that the Greeks identified roughly soul and vapor (Heidel, 1980:135, 128-9).

Os fisiólogos determinaram o princípio na água, ar, fogo ou em seus intermediários, ao passo que a evaporação é considerada, para Heráclito, uma forma substancial da matéria (Heidel, 1980:123). A αναθυμιασις compõe-se de partículas lépidas, pelas quais movem-se os eflúvios, potências penetrantes, compostas do quente e do frio: o fogo, deste modo, é, por excelência, o agente purificativo e apotropaico, possuindo multifárias exalações. Nestes termos,

a característica purificante e aguda do fogo é notabilizada por Platão, descrevendo sua vária metamorfose, ora flama, ora lume ocular, ora chama remanescente dos corpos ígneos.

A fortuna crítica da fisiologia dos elementos, inversamente, aproveitando o partejo aristotélico entre potências eficientes e padecentes, conceitua o engendramento cósmico a partir de um agente primitivo e de uma matéria passiva. Assim posto, o estoicismo primitivo reformula os estratos da medicina hipocrática, premissa à argumentação de Símiias no *Phaedo*, pondo, no lugar de potências isônomas, a preeminência de uma potência sustinente sobre um substrato paciente. A presente investigação, neste passo, cuida dos pressupostos necessários à compreensão da *physis* estóica, definidos pelo estoicismo antigo e reiterativos, ademais, de uma antinomia entre agentes (ποιητικον, δραστικον) e pacientes (παθητικον), anterioridade e posterioridade. “A natureza (φύσις), o que mantém o cosmo e geralmente faz as coisas da terra brotarem, é um tónus auto-movente, que completa e sustém seus produtos de acordo com princípios seminais (λογοι σπερματικοι) e em certos períodos” (SVF 2.1022, II 32).

A definição do sopro (το πνευμα) como princípio vital efetua-se pela descrição da atividade do quente e do frio, e a identificação do seco e úmido com a matéria passiva; a supra mencionada atividade realiza, ademais, o movimento de tonicidade, extensão e contração, próprio à manutenção do cosmo.

A teoria estóica do *pneuma* permitiu o esmaecimento do primeiro sentido de *continuidade* (συνεχες), em proveito do sentido de *constituição*³¹; primeiro, uma relaxação da força inerente ao ‘*pneuma*’, o que acarreta sua condensação líqüida, liquefação, segundo, uma contração desta mesma força que, circulando pelo fogo lesto³², procede à constituição dos entes, pois o *pneuma*, união realizada de dois princípios, misturando-se a todas as coisas torna-as contínuas e coerentes, parentes e mantidas, com efeito, por uma potência unificante: os elementos ativos (a causa ativa ou eficiente, “die *wirkende Ursache*”/ το ποιον =

³¹ “Crisipo diz que o cosmo é uma constituição (κοσμον συστημα) a partir da abóbada celeste e da terra (εξ ουρανοσ και γης) e das coisas naturais neles mesmos (των εν τουτοις φυσικων)”, SVF.II 527.

³² A corrente estóica reavalia os elementos de Empédocles. “os estóicos dizem, por um lado, que dentre os quatro elementos (τεσσαρων στοιχειων) há dois lestoσ (κουφα), fogo e ar (πυρ και αερα), por outro, há dois pesadoσ (βαρεα), água e terra (υδωρ και γη). O lesto (κουφον), com efeito, existe realmente por natureza (υπαρχει φυσει), o qual inclina-se a partir de seu centro (αποτου ιδιου μεσου), o pesado inclina-se para o centro (μεσον)”, SVF. II 571.

ο εν αυτη λογος ο θεος) do cosmo dão nascimento, por sua vez, por transformação, aos elementos passivos (causa ou matéria passiva, “die leidende Materie”/το πασχον = η αποιος ουσια η υλη³³).

O germe do corpo estende-se, pela tensão interna, do centro onde reside até um limite determinado pela própria *physis* e, inversamente, das extremidades ao centro: pelo seu duplo movimento retém (συνεχει) as partes do corpo que forma, assim, a unidade. O que gera a unidade de cada corpo é o sopro do ‘*lógos spermatikós*’ que retém as partes.

Cada ser particular resulta da informação da matéria inerte, inepta, passiva, por um agente que a penetra e mantém suas partes. O ser, para os estóicos, não reside na qualidade, mas na corporeidade pura e simples. A matéria, privada de toda qualidade, é necessariamente um corpo, tensionado no espaço e resistente, que padece a ação de um princípio ativo, consistindo essencialmente em uma transformação qualitativa da matéria.

Assim sendo, o dualismo destes dois princípios é um dualismo de dois seres corporais distintos. Cada elemento, por sua vez, contém uma matéria ou essência substrata (υποκειμενον), inerte ou indeterminada, sujeito de qualidades, e uma qualidade que o caracteriza: esta matéria, idêntica para cada elemento, contém o princípio passivo e sua qualidade decorrente (o quente para o fogo, o frio para o ar) retém o princípio ativo. “(...)o substrato designa não o sujeito gramatical, mas unicamente um dos princípios do corpo, a matéria passiva que suporta as qualidades”³⁴. Todavia, o dualismo entre elementos e qualidades cede lugar a uma separação entre elementos ativos, móveis (ποιητικα):o fogo e o ar, e elementos passivos (υλικα): a terra e a água. Galeno, Arnim,II, 137, 28.

“Matter is what you would get if (*per impossible*) you could remove all the characteristics of an object which make it something particular (...) Matter needs god in order to be a particular entity, and god needs matter in order that there shall be some entity for god to characterize”³⁵

³³ Pohlenz, Max. *Die Stoa*. Zürich:Artemis Verlag, 1948, pág.66.

³⁴ Bréhier, Emile. *Chrysippe et l'ancien stoicisme* Paris:PUF, pág.132.

³⁵ Long, A. A. & Sedley, D.N. *The Hellenistics philosophers* Cambridge, pág.271.

O “pneuma” consiste em uma combinação de fogo e ar, essencialmente é um sopro quente ou incandescente, princípio vital identificado à expiração de ar quente e seco, força interna que contém a matéria, impedindo-a de se dissipar (Bréhier,120). A qualidade não é senão que um princípio ativo, um agente, e não um simples estado (παθος); destarte o πνευμα forma o substrato da qualidade que, penetrando num corpo passivo, deve restar idêntico a sí mesmo, mantendo a permanência do agente (ποιον).

A tonicidade de cada ser, animal, vegetal ou mineral, é seu sopro constituinte ou sustinente, o que retém sua unidade, definindo por vezes a tenacidade do ferro ou a alvura da prata. A tonicidade constitui, ademais, a sua capacidade inerente de manutenção, princípio de coalescência interna. O ser recebe, pela ação do *tónos*, a qualidade particular que o constitui (aspereza, brancura), matéria e princípio ativo, incorruptível, são indissociáveis. “*The Stoics expressed this causal relationship between the active ‘breath’ and the passive ‘matter’ (earth and water) by exploiting forms of the verb (sun)echein, ‘to have’ or ‘to hold’ (together)*” (Long,pág.288).

Zeno retoma a delimitação aristotélica das qualidades fundamentais (quente, frio, seco e úmido). A determinação qualitativa da matéria primeira e ineficaz (αποιοσ ουσια, SVF I 86.88) advém de um princípio sem forma, *o fogo primitivo*³⁶, suporte material do λογος σπερματικος, que por ora, ou consome, transformando o material em alimento para si, ou produz, formando e mantendo todas as coisas.³⁷

As forças elementares são, para Aristóteles, quatro, agrupadas em dois pares de opostos: o quente e o frio, o seco e o úmido que, combinados dois a dois destes quatro termos, obtêm-se os princípios dos quatro elementos (quente/seco, quente/úmido, frio/úmido, frio/seco). “*quatro (τεσσαρα) são os elementos (στοιχεια), dos quais dois são, por um lado, facientes (τα μεν δυο ποιητικα), o quente (το θερμον) e o frio (το ψυχρον), e dois são, por outro, pacientes (τα δε δυο παθητικα), o seco (το ξηρον) e o úmido (το υγρον)*”, Aristóteles, Meteor.IV, 378 b 12. Ao

³⁶ το πυρ é o elemento, por excelencia, mais eminente e o mais sutil, το κατ’ εξοχην στοιχειον, SVF II 413. “os estóicos dizem que dentre os elementos, uns são ativos (τα μεν δραστικα), outros pacientes (τα δε παθητικα), os ativos são, por um lado, ar e fogo; pacientes, por outro, terra e água”, II 418. “o mais ativo (δραστικωτατον), por um lado, é o quente (το θερμον), e o segundo, por outro, em potência (τη δυναμει) é o frio (το ψυχρον)”, II 410.

contrário, cada elemento, para Crisipo, possui sua qualidade específica e não um par de termos opostos: o quente relativo ao fogo, o frio ao ar, o seco à terra, o úmido à água, em que a terra e a água tornam-se a base material ou o substrato de objetos. “*The coherence of earth and water, the elements which have absolute weight, is due to their being ‘sustained’ by the weightless elements, air and fire*”. (Long, pág.288).

Não obstante, Crisipo diverge de Aristóteles quanto à delimitação da qualidade específica de *aér*. Nestes termos, o *ar* tem, para Aristóteles, como princípio a combinação quente-úmido, o fogo, então, modifica-se em ar pela sobreposição do úmido ao seco. Inversamente, se o fogo possui, para a medicina pneumática, o quente como princípio, o ar deve possuir seu princípio oposto, o frio. O fogo transforma em substância ígnea, através do sopro vital, as emanções do sangue, pois é considerado um princípio vital. O ar é um constituinte semelhante ao fogo, cujos movimentos são opostos, resultando daí qualidades diferenciadas.³⁸ A proporção entre eles, dada a ação do sopro vital, depende da geração de qualidades na matéria passiva.

O cosmo, como todo ser vivente, nasce de um germe (εν τη γωνη), elemento úmido (εν τω υγρω) próprio à geração, animado por um sopro vital, *pneuma*. O germe e o sopro possuem sua gênese no fogo primitivo, que se espargindo espontaneamente engendra o ar e por seu intermédio, o elemento líquido.

O primeiro causador, *pneuma* divino, cuja eficácia define a matéria passiva é delimitado como “princípio de todas as coisas (αρχη παντων), “corpo puríssimo” (σωμα καθαρωτατον), I.153. A divindade é, sobretudo, o cosmo presentemente realizado, este é submetido à mudança pela conversão ao fogo, aquele é imutável, retendo em ambos a delimitação platônica da existência de duas espécies (δυο ειδη): “o um, admitido como espécie do paradigma (παραδειγματος ειδος), inteligível (νοητον) e imutável (αει κατα ταυτα ον), a segunda, sua

³⁷ “o fogo não é técnico (πυρατεχνον) e transforma para sí mesmo o alimento (μεταβαλλον εις εαυτο την τροφην) – o fogo é técnico (πυρατεχνικον), produtivo (αυξητικον) e preservativo (τηρητικον)”, SVF. I 120.

³⁸ “o sopro (πνευμα) compõe-se (κεκτηται) de duas partes, misturados reciprocamente (αλληλοις κεκραμενα) a partir do todo (δια ολον), de um lado, o frio (το μεν ψυχρον) e, do outro, o quente (το δε θερμον)”, II. 841.

το πνευμα γεγονος εκ πυρος τε και αερος, II. 442

imitação, retém a geração e é visível (ορατον)”, *Timaeus 48e*. A divindade ³⁹, princípio sem forma, desenvolve suas potências (Hera, Poseidon, Demeter, Hephaistos) respectivamente em elementos, ar, água, terra, fogo, de forma que compreendam suas manifestações. A divindade, identificada ao “pneuma”, perfaz através do todo, equivalente à matéria ignominiosa (δια της ατιμοτατης υλης, I.159), o cosmos. “(...) o deus é um vivente imortal (ζωον αθανατον), racional (λογικον) e intelectualo (νοερον), perfeito (τελειον), em eudaimonía, não admitindo, por sua vez, o mal em geral, tomando cuidado com o cosmo (προνοητικον κοσμος) e com as coisas neste cosmo”, II.1021.

O *pneuma*, potência sustinente, assegura a manutenção (*hexis*) do cosmo nas suas formas animal e vegetal. “(...) sondern ein einheitliches, kontinuierliches Wesen, von einer einheitlichen Kraft, dem Pneuma, zusammengehalten, ein lebendiger Organismus, bei dem so gut wie beim pflanzlichen oder tierischen alle Glieder durch ‘Sympathie’ in Wechselwirkung miteinander stehen” (Pohlenz, pág.102). A essência desta lei acha-se na definição de *heimarmene* ⁴⁰, potência *pneumática* (δυναμις πνευματικη. II. 913).

³⁹ A delimitação estoica do fogo, noético e regente, colhe um precípua legado de imagens na tradição arcaica: “fogo intelectual (πυρ νοερον)”, II.1031, “inteligência causticante do cosmos (νους κοσμου πυρινος)”, I. 157, “o sopro permeia (διηκον) através do todo o cosmos”, I.159.

⁴⁰ “movimento eterno (κινησις αιδιος), contínuo e regular (συνεχες και τεταγμενη)”, II.916, “o lógos, segundo o qual, as coisas que foram, por um lado, geradas vieram a ser (τα μεν γεγονοτα γεγονεν), as que são geradas, por outro lado, vêm a ser (τα δε γινομενα γινεται) as que serão geradas virão, por sua vez, a ser (τα δε γενησομενα γενησεται), neste cosmos serão distribuídas, com efeito, pela providência (προνοια)”, SVF 913.

PARTE II

A Determinação de Natureza e Princípio em Platão e Heráclito

II. 1. Platão. A isonomia das potências no Phaedo e a proposição do princípio.

A crítica de Platão nesta pesquisa privilegia os textos considerados aferentes para a apreciação de sua intitulada teoria de idéias ⁴¹, Phaedo, Timaeus, Republica VI-VII. Assim, a proposição desta dissertação, apoiando-se nos mencionados textos, demonstra, adversa ao procedimento aristotélico que fundamenta a mencionada teoria, a relevância analítica dos processos físicos para a compreensão de uma Αρχή peculiar a Platão, determinada previamente na lide sobre a alma incorruta (Phaedo), pela qual Sócrates define a invisibilidade e a visibilidade aparente: a remissão ao conhecimento material hipocrático e pitagórico assegura o liame com o saber científico constituído dos séculos VI e V a. C, relevantes para o estabelecimento do prélio entre Sócrates e os pupilos de Philolaos, Símiás e Cebes, sobre a ingenerabilidade da alma.

Não obstante, a preocupação em estabelecer os limites conceituais próprios à definição de Αρχή no sistema arcaico constituiu o referencial da parte precedente, operando, conseqüentemente, o tirocínio para a elucidação do princípio físico e da atividade genesíaca, devir, no Timaeus de Platão. A conceituação do termo Αρχή provém da doxografia peripatética, retomada amplamente por Hegel em suas Preleções sobre a História da Filosofia, dando prevalência ao absoluto determinado em si para si.

Tendo investigado a emergência do termo Αρχή no sistema milesiano, procedo à demarcação das bases teóricas da escola siciliana de medicina, relativa à determinação de dois pares de opostos, quente/fogo, ar/frio, água/úmido, terra/seco, posto que Platão retoma estas díades para sua definição particular do processo físico, e, por conseguinte, de φύσις, incompatível com a existência de um suporte corpóreo determinado e com a separação entre

⁴¹ Cherniss, Harold. Aristotle's Criticism of Plato and the Academy. Baltimore; id. The Riddle of the early Academy; Crombie, I.M. An Examination of Plato's Doctrines. II. London:Routledge & Kegan Paul, 1963; Robin, Leon. La Théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote Paris:PUF, 1908; Ross, W.D. Plato's Theory of Ideas. Oxford:1951; Stenzel, Julius. Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik. Leipzig: 1931; id. Zahl und Gestalt bei Platon und Aristote. Darmstadt: 1959; Wilpert, Paul. Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre Regensburg: 1949.

potências ativas (ποιητικά δύνάμεις) e potências passivas (παθητικά δύνάμεις), donde a necessidade de mostrar, por um lado, a apropriação dos elementos, pares de opostos, identificados, para Aristóteles e para o estoicismo antigo, às qualidades fundamentais, o que demonstra, por outro, postulados concernentes a φύσις diversos da premissa desta pesquisa que, recusando, o advento de um substrato material único, propõe-se a definir a φύσις em sua acepção platônica.

A presente análise é, preliminarmente, uma tentativa de discernir certos componentes teóricos do *Phaedo*, necessários à delimitação de um princípio ativo e interno ao ser para Platão, oposta à determinação aristotélica de uma essência ou natureza substrata. As referências auxiliares se atêm a um “corpus” considerado basilar nos estudos platônicos, desta forma, o corpo do texto e as notas se remetem a ele. Procurei, nesta fase da investigação, acompanhar uma leitura tão fiel quanto possível de Platão, inserindo-o em sua época, “pari passu” às interpretações dele resultantes. A remetência a cada pesquisador deve ser acompanhada de um comentário sobre seu meio, seus propósitos, ademais, seus principais paradigmas de interpretação.

Acompanhei, nesta pesquisa, particularmente a edição de Burnet, colacionada a partir do Bodleianus 39 (sigla B), pertencente à Biblioteca de Oxford, do Venetus, append.class 4 n.1 (sigla T), relativo à Biblioteca de São Marcos, e do Vindobonensis, 54, supplem.philo.gr.7 (sigla w), donde os dois primeiros manuscritos foram classificados a partir do códice de Immanuel Bekker e o último a partir de Stallbaum. Para a leitura de República VI e VII utilizei a edição Budé que se serve especialmente do Parisinus gr.1807 (sigla A) e do Vindobonensis 54 que adota o códice de Stallbaum.

No *Phaedo*, com efeito, é descrito o exame do argumento dos contrários: este texto, conforme I.M.Crombie (1963: 156) preceitua a consideração historicamente acurada do desenvolvimento intelectual de Sócrates, pela qual perpetra a avaliação preliminar do nascimento e perecimento das coisas, através do discernimento do que se mostra visível e do que é invisível.

Jean Bernhardt reúne planos semelhantes aos nossos em sua exposição da doutrina pitagórica da alma como uma concordância de elementos materiais (números) no organismo, articulada, por sua vez no *Phaedo*. Neste diálogo conjugam-se as referências basilares do corpus platônico, a começar pela identidade entre os caracteres apresentados na récita e o ambiente

neles circunscrito: Símiias e Cebes representariam senão a remissão à comunidade pitagórica tardia, especialmente seu mestre Philolaos, identificando a alma sobretudo à unidade e à harmonia (“Pythagoras et Philolaus harmoniam <dixerunt animum>, Macrobius, Somnium, I, 14, 19”⁴²) que repousa, de um lado, na “equidade das forças contrárias” (limite e ilimitado, determinante e determinado), e, de outro, na proporção ou ratio dos componentes corpóreos, metucioso amálgama entre topos heracliteano e análise da isonomia das propriedades corporais, τήν ἰσονομίαν τῶν δυναμειῶν (Alcméon, DK B 22), que, advinda do círculo interno pitagórico, é atravessada por uma justaposição de doutrinas, proveniente da escola de Crotonna.

Pormenorizando, a alma-harmonia é concebida como: (a) combinação precisa de seus elementos constitutivos, que, em sua consonância sonora, relaciona-se menos à essência abstrata do acorde e mais a seu conteúdo numérico, relativo à escala sucessiva de sons e conseqüente mediação harmônica (oitava, quinta, quarta), e como (b) liame unificador de elementos contrários: “(...) é a combinação (κρᾶσιν) e a harmonia (αρμονίαν) dos contrários (calor, frio, seco, úmido) que constituem nossa alma, quando combinados bela e mesuradamente”, Phaedo 86 b-c. A crase é o produto da mistura de elementos corporais e a harmonia algo composto (συνθέτον πρᾶγμα), Phaedo 92 a .

No que consiste esta “*tén isonomían tôn dynameeon*” de Alcméon? Há potências opostas (*quente e frio, seco e úmido, amargo e doce*), em que a saúde é mantida por uma espécie de *equidade* destas qualidades constituintes; a doença é causada por um oposto, sobrepondo-se a outros, aduzindo o perecimento da alma harmonia porquanto composta (συνέτεθῆ), de forma que não convém a elas regê-las (ἡγεῖσθαι), mas seguí-las (ἑπεισθαι), Pl.Phaedo 93 a, interditando sua realização material a priori, premissa de *Símiias*, e liberando seu caráter *a posteriori* dependente de seus componentes materiais.

A cosmologia milésia privilegiou os pares quente/frio, úmido/seco, associados às estações do ano e ao ciclo de vida na natureza orgânica. Compunha-se na escola de Crotona o sentido arcaico de το εἶδος, Hipócrates, Morb. XXXII,I, prolongado na doutrina platônica das

⁴² Cherniss, op.cit. pág.323: “(...) Philolaos said the soul enters the body *per numerum* and survives the body as an immaterial being”; cf. Burnet, John. op.cit. págs.295-296; Bernhardt, Jean. Platon et le Matérialisme Ancien. Paris:Payot.

idéias através do uso de símile de natureza médica: as quatro espécies de humores encerradas no corpo, ὑγροῦ τεσσερα εἶδεα ἐν τῷ σωματι, Hipocrat. Morb. XXXII,I.

Assim, a unidade movente de opostos, “o duplo movimento do vir a ser”, no quadro da filosofia jônica da natureza, proporcionaria ao cosmo sua vida eterna, o impedindo de ser um caos inerte. Na distensão (τόνος) individualiza-se um estado de igualdade qualitativa, real substancialidade da mudança. Neste sentido, o heracliteanismo propõe a “isonomia dinâmica das qualidades sensíveis”, conforme J. Bernhardt, a possibilidade de sua expressão, na referência de Cebes, retine a imagem da embriologia pneumática, a alma seria um sopro (πνεῦμα) ou algo de pouca valia ou fumaça (καπνος), Pl. Phaedo 70 a. Nesta mesma linha, Jaeger (1952: 85-86) assevera ser evidente que θυμός está relacionado com o latim *fumus*, o ‘humo’, e em grego θύω, ‘sacrificar’, de modo que sugere expressamente o jorro do sangue quente, ao passo que ψυχή designa, em sua origem algo concreto e perceptível, o ‘alento’, e pertence à mesma família que ψυχῶ, ‘alentar’, e ψυχρός, ‘frio’. As mencionadas noções, entretanto, indicavam fenômenos psicofísicos distintos e separados, sem a pretensão de serem reduzidos a um denominador comum. Contudo, no período homérico havia, para Jaeger, uma estreita tendência em reduzir os aspectos afetivo-volitivos, próprios ao θυμός, com a experiência vital do homem, quando, por exemplo, o sopro se expira, exalando a alma, atestado, por sua vez, em Homero com o verbo ἀποψύχω, ‘exalar’, e com a locução ψυχὴν καπύσσαι, ‘animam efflare’, ‘exalar a alma’. Esta unidade psicofísica é transmitida, segundo o autor, pelo termo θυμός και ψυχή (Ilíada XI, 334; Od. XXI, 154), em que θυμός denomina o coração, o diafragma ou qualquer outro órgão envolto em relações afetivo-volitivas ⁴³ e ψυχή, por sua vez, ‘o princípio de vida’. (1952: 78).

A alma, para Alcmeón, é imortal, devido à sua semelhança com os seres ingênitos; esta semelhança devém de seu movimento circular e sempiterno remetendo à perfeição do cosmo. Aristoteles De Anima I, II, 405 a 29. Herman Bonitz, analisando o Phaedo em seu Platonische Studien, sublinha o caráter da diferença, exigido para os fundamentos da doutrina platônica da

⁴³ “Dies Verfahren spielt seit Platon in der Logik seine Rolle: die Definition gibt das höhere Allgemeine und die spezifische Differenz an. Im Reich der Pflanzen und Tiere hat dies Verfahren seinen festen Halt an der Aufgliederung der organischen Natur. Dem logischen Prozess entspricht nach unserer Auffassung der Stammbaum der sich entfaltenden lebendigen Natur. (...) Ursprünglich wird der Geist nach Analogie der Körperorgane und ihrer Funktionen begriffen: die ψυχή ist der Atem, Hauch, der den Menschen am Leben hält; der θυμός ist das Organ der geistigen Regung und der νοῦς der Geist, sofern er etwas sieht und sich vorstellt”. Snell, Bruno. Die Entdeckungen des Geistes. Studien zur Entstehung der europäischen Denkens bei den Griechen. Hamburg: Claassen, 1955, pág. 258 e 266.

idéia (“Grundlagen der platonische Ideenlehre”): cada respectiva lei natural (“Naturgesetz”) assentar-se-ia sobre o duplo movimento do vir-a-ser (“zwiefache Bewegung des Werdens”) entre opostos. Assim focalizando Bonitz todo vir-a-ser se movimenta entre contrários e a partir do duplo, entre simétricos opostos se engendra por certo um possível “ciclo do vir-a-ser”: objetivo e temporário. A mira de Bonitz concentra-se, respeitando sua formulação na dependência platônica da filosofia da natureza: o fundamento da doutrina platônica da idéia colheu elementos da filosofia natural pré-socrática: a alma seria uma determinação do corpo carregada aqui a conotação do “duplo movimento do vir-a-ser”⁴⁴, em que um contrário atrai seu próprio contrário, Pl. Phaedo 72b. “Em terra de Itália, na Magna Grécia, os sábios já não põem em evidência a unidade da φύσις, mas a dualidade do homem, apreendida em uma experiência a um tempo religiosa e filosófica: existe uma alma humana diferente do corpo, oposta ao corpo e que o dirige, tal como a divindade procede com a natureza”⁴⁵. As intermitências entre eles derivar-se-iam da semelhança (ομοιός) e parentesco (συγγενής) para com suas espécies (τῶ εἰδει) relativas. Platão. Phaedo 79 a .

A alma, princípio do movimento, é ingênita e incorruta, auto-movente, de modo que, o cosmo, um organismo vivente animado e intelectual (ζῶον ἐμψυχον ἐννοον. Timaeus 30 b), possui um corpo aparente e uma alma essente, demonstrando as premissas pré-platônicas entre visibilidade e invisibilidade. Porém, para Aristóteles, o princípio do movimento é um movente imóvel (ἐνεργεια ἀκίνητος), dado que o movido é a atualização de uma potência, devendo haver, portanto, um ato puro que atualize o que é, apenas, potencial.

A prática para a morte (μελετη θανάτου), Pl. Phaedo 80 e, permite-nos uma compreensão acerta acerca das relações entre saber pitagórico e análise platônica do πνεύμα. Trata-se de um esforço muscular e respiratório de concentração, tentando a reagrupar os elementos da *psyché* (δαίμων) dispersos no corpo. A partir do corpo, de todos os lados, a alma concentra-se sobre si

⁴⁴ Bonitz, Herman. *Platonische Studien*. Hildesheim: George Olms, 1968, págs. 293 a 323. A “unidade dialética dos opostos” (alma/corpo, Seele/Leib) contém a primazia do movimento circular, determinada pela compensação sempiterna de gerações (πόλεμος), remontando a Heráclito. Cf. Heidegger, Martin. *Heráclite*. Paris: Gallimard, 1973; Ramnoux, Clémence. *Heráclite ou l’homme entre les choses et les mots*. Paris: Les Belles Lettres, 1984.

⁴⁵ Vernant, Jean Pierre. *Mythe et Pensée chez les Grecs. Études de Psychologie Historique*. Paris: Maspéro, 1971. Cf. id. *Mythe et Société en Grèce ancienne*. Paris: La Découverte, 1992.

mesma e agrega-se (εκ του σωματος πανταχοθεν συναγειρεσθαι τε και αθροιζεσθαι), Pl.Phaedo 67c. “Les confraries pythagoriciennes connaissent un exercice de mort (μελετη θανατου), Phaedo 80 e, reposant sur une technique respiratoire (spiritus, souffle). Elle révèle combien concrètes et physiologiques sont des analyses platoniciennes que l’on avait tendance à tenir pour simplement imagées ou métaphoriques (...) Ici Platon a pensé à ces pratiques chamanistiques dont on trouve également des traces chez Empédocle (ορεγεσθαι πραπιδεσσιν, “tendre son diaphragme”, Emp. 129). Il s’agit d’une technique de maîtrise du souffle (*pneuma*) permettant de parvenir à quelque état surhumain”.⁴⁶

A análise do diálogo, empreendida pelo grupo de Tübingen, considera que a investigação da natureza leva a um desenvolvimento, precisamente no sentido de um ‘télös’ do conhecimento, que vai do princípio material para o princípio formal. Em Phaedo 102 b lê-se υπομενον και δεξαμενον την σμικροτητα, Aristóteles diz em Physica 192 a 13 υπομενουσα συναιτια τη μορφη, e com συναιτια, μορφη alude, para Ingemar Düring, certamente a Timaeus 46c, 50d e 51c. Platão havia, deste modo, exposto a relação de qualidades contrárias com seu substrato.

Υπόμενον δέ και δεξάμενον τήν σμικρότητα οὐκ ἐθέλειν εἶναι ἕθερον ἢ ὅπερ ἦν . Υπομενον ἡὸ εἶναι a matéria, mas algo imutável que mantém sua σπερ ἦν (= το τι ἦν εἶναι, em terminologia aristotélica). No Timaeus lê-se ὑποδοχή, em lugar de πρόστιον, ὑπεχωρεῖν, Platão emprega neste diálogo εισιόντα, ἐξιόντα.

A natureza dos opostos no sistema jônico advém da determinação do fogo, elemento quente ou elemento discreto do sensível e de sua ulterior definição de “psykhé”. Procuro, não obstante, delimitar preliminarmente o argumento dos contrários, desenvolvido a partir da refutação à tese da alma-harmonia, estabelecendo, de fato, a distinção entre forma epônima ou forma discreta do sensível e forma em si (*εἶδος*). A essência de cada idéia está, para Heidegger⁴⁷, em uma possibilidade e aptidão para o aparecer (zum Scheinen), que concede, por sua vez,

⁴⁶ Brés, Yvon. La Psychologie de Platon. Paris:PUF, 1973, pág.169. Cf. Rohde, Erwin. Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeit der Griechen. Barcelona: Labor, 1973. Comparar πνευμα a αιθηρ, αηρ e ψυχη. “Trata-se do ar controlável, i.e., contido, ou seja, mensurável ou já medido”

⁴⁷ Heidegger, Martin. Platons Lehre von der Wahrheit. Berna: Francke, 1959, pág. 18; id. Die Grundbegriffe der Antiken Philosophie. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1993, pág. 179. Heidegger, porém, conceitua a parecença analógica (ὁμο.ωσις) em Republica VI como *adaequatio*, esmaecendo seus componentes métricos.,

uma visão do aspecto. Portanto, a Idéia das idéias é meramente o tornar-se apto (das Tauglichmachende/τό ἀγαθόν). Ela persuade cada aparecível a aparecer e é, por isso mesmo, o verdadeiramente aparente (eigentliche Erscheinende) que em seu aparecer é o mais aparecível (das Scheinsamste). A categoria da interna possibilidade (innere Möglichkeit) do ser, que o torna real, existente, não apenas essente, decorre da potência (ἡξις) para seu desvelamento. A esta potência do ser, realizada em sua culminância (ἐπέκεινα τῆς οὐσ.ας) (Respublica VI 509) denomina-se “*Agathón*”, o ‘Bem’. Τό ἀγαθόν significa para o pensamento grego o que é apto para algo e o que o torna apto para algo. Cada ιδέα, o aspecto de algo, cede a visão do que é um ente (ein Seiendes). Assim as idéias, neste pensamento, tornam apto para que algo nele, o que é, apareça (erscheinen) e possa presenciar-se em sua permanência. As idéias são o ente de cada ente: o que torna cada idéia apta a ser uma idéia, platonicamente expressada, a Idéia de todas as idéias, consiste na possibilidade da aparição de todo ente, presente em sua inteira visibilidade (das Erscheinen alles Anwesenden in all seiner Sichtsamkeit).

A prova da co-presença de propriedades opostas, como o doce e o amargo, o seco e o úmido, o frio e o calor, naqueles que “mantém estes contrários” denominados τα επιφερη, como a neve e o fogo, é determinada pela existência destas formas em sí (ειδη αυτα). Posto desta forma, a imagem é caracterizada como veículo de diferenciação eidética, dado que veicula no gênero inteligível (νοουμενος) as formas do visível (ορωμενος). As formas do visível serão sempre um το επιφερον, “o que sustém um contrário”, apreendido em sua qualidade específica (ποια): a neve sustém o frio, irreduzível ao calor; a díada é redutível ao par, não porta o ímpar; o ímpar determina a tríade em sua individualidade própria. Outrossim, é necessário discernir entre um το επιφερον e “uma forma em sí” (ειδος αυτο) ou contrário em sí, posto que decerto “o contrário em sí (αυτο το εναντιον) não viria a ser um dia (ποτε γενοιτο) seu próprio contrário (εαυτω ωναντιον), Phaedo 103 b.

As ‘formas que sustém os contrários’ (τα επιφερη) as nomeamos conforme suas eponimias. A neve, forma epônima, ou seja, uma forma inteligível completamente determinada por outra, no caso uma forma em sí (o frio), é inserta à relação eponímica que se apresenta, deste modo, como a manifestação de formas em sí (ειδη αυτα) que a determinam como forma eponíma. Diante disso, os contrários (ταναντια) que mantêm as formas em si, correspondem, cada qual especificamente, aos prágmata (πραγματα), posto que “é evidente que, tampouco, as formas em sí (a paridade e a imparidade, o quente e o frio, o seco e o úmido) não recebam

mutuamente os contrários (τα εναντια) umas às outras, mas também tantas quantas, não sendo mutuamente contrárias umas às outras (a neve e o fogo, o três e o dois), mantêm sempre os contrários (εχει αι ταναντια), e nem parecem aceitar aquela forma (εκεινην την ιδεαν) que seja contrária (εναντια) a elas, mas aproximando-lhes, ou se corrompem (απολλυμενα) ou cedem lugar (υπεκωρουντα)”, Phaedo 105 a . Pormenorizando, a água não recebe a forma do seco, assim como a díada não acolhe a forma em si da imparidade.

Conforme Hegel nas Preleções sobre a História da Filosofia, a Idéia platônica é o absoluto em si (Absolute in sich) ou o essencial concreto em si (in sich wesentlich konkret), pois inexiste para si, ou seja, a atividade da realização não está posta como efetividade, i.e., o aspecto (Ansich/τό ειδος) é somente um suporte (Träger), em que a Idéia não é senão o universal indeterminado, o conceito do objeto (Gegenstand) em sua oposição à consciência, à medida em que a coisa em si (o objeto), a verdade objetiva, seja ela mesma o pensamento puro, a consciência, logo, a certeza objetiva. *Vorles. über die Gesch.der Ph.* A divindade, porém, é uma determinação imediata (unmittelbare Bestimmung) perante à determinação abstrata da idéia. A atividade demiúrgica produz o fogo e a terra: o elemento terrento e o componente causticante impescindem de um terceiro termo, pelo qual tanto o meio termo devém o primeiro e o último quanto reciprocamente, em que todos dependem do meio termo, devindo uma unidade indeterminada e não autônoma.

A atividade demiúrgica pôs a água e o ar entre as propriedades físicas extremas, o constituinte terreno sólido e o componente flamante animado, de modo que o princípio da unidade ⁴⁸ não é a divindade, mas a materialidade sensível. *Ed. Glöckner 335.*

A Idéia platônica é o objetivo (Gegenstand), ausentando-lhe, contudo, o princípio da pura subjetividade. A dialética objetiva dissolve a oposição na negação, e recusando afirmações limitadas (beschränkte Behauptungen), compreende-se como uma práxis negativa, realizada para a ‘produção efetiva de uma realidade concreta e determinada’, *Ciência da Lógica XXIII.*

Conforme Hegel, o puro ser em Zenão não é movimento, havendo a consciência de que uma determinação é negada, representada pela negação. A dialética da matéria em Zenão garante o movimento como mudança, i.e., pura multiplicidade, pois no superremir de

⁴⁸ ‘Die Mitte ist also das Wahrhafte. Haben wir zuerst von einer Materie angefangen und wollte man danach meinen, Plato hätte dieMaterie für selbständig gehalten, so ist dies falsch. Das Anundfürsichseiende (grifo meu), das Selige, ist erst dieser Gott, dieser Identität’. *Ed. Glöckner 338.*

determinações opostas, a pluralidade espacial é infinitamente divisível (*potentia, dynamei e non actu, energeia*), dada a infinita divisibilidade de espaço e tempo, *Aristoteles. Physica VI 9 apud Hegel. Vorl.über Gesch. der Ph. 18, 345.*

Assim, a unidade não pode ser nem movimento, nem repouso, ou seja, o um não se move, nem é imóvel, pois a imobilidade é, de um lado, o não-ser, e o movimento pressupõe, de outro, a multiplicidade, i.e., o movimento está supresso como o ser em oposição ao não-ser, porquanto o que existe é o ser determinado para o outro: o devir é o desaparecimento do ser no nada, em que o puro ser é o nada do movimento.

Para Aristóteles, conforme Liddel & Scott, τάναντ.α são contrários (*cf. εναντ.ος*), noção distinta, por sua vez, de αντίκε.μενα, que pode ser definida como opostos, posto que o αντίκε.μενον é determinado ora como contrário (*εναντ.ος*), que equivale, na posterior denominação aristotélica, à qualidade, ora como relativo (*πρός τ.*), identificado ulteriormente à quantidade. Com efeito, τάναντ.α refere-se, conforme o verbete acima mencionado do léxico oxfordiano, a dois atributos ou qualidades com o mesmo gênero ou classificação taxionômica, mas que diferem, contudo, um do outro (o quente e o frio, a paridade e a imparidade, o grande e o pequeno).

Assim posto, a forma epônima admite o contrário em sí. A esta forma, que não é propriamente a forma em sí, é atribuída a definição de τό πρᾶγμα, e a forma em sí, deste modo, ὄνομα, Pl. Phaedo 103 e. A oposição πρᾶγμα/ὄνομα é atestada por Liddel & Scott Jones em Crátilo 391 b: τό πρᾶγμα é delimitado, neste léxico, como “coisa” ou “realidade concreta”. Deste modo, minha análise circunscreve, por ora, este aspecto a partir das cadeias argumentativas iniciais do Crátilo 385 a, 391d que salientam esta noção específica de τό πρᾶγμα, associada, portanto, a uma “forma específica da realidade” (*τ. εἶδος ἐν*).

Os procedimentos argumentativos acima mencionados remetem, nesta presente investigação, às seqüências das atividades produtoras, assim instituídas: de um lado, “quem fabrica a naveta”: ποιήσας, τέκτον, e “quem fabrica o nome”: νομοθετες, ονομαθουργος, de outro, quem manuseia a naveta: χρησομενος, υφαντες, e “quem manuseia o nome”, “a forma em sí”: διαλεκτικος, e por fim, seu aspecto formal, que é a forma específica (*Ιδεα*) do instrumento (*οργανον*) produzido, Pl. Cratylus 389 e, donde a exposição conceitual de *Ιδεα* provém da fisiologia atomista, em que ατομοι ιδεαι são os componentes constituintes do cosmo,

engendrando, pela composição dos semelhantes, a corporeidade física, Dem. apud Plutharchus. 2. III, denominando também os quatro elementos, Philistus. Anonimus Londinensis XX, 25.

A produção natural é determinada por uma finalidade específica⁴⁹, cujo fabrico depende, porém, de um instrumento manual próprio, pelo qual se produz naturalmente algo (πραγμα), não à causa de sua imagem material, mas de sua forma permanente, em que o nome se constitui como um “instrumento didascálico”, dividindo-o em sua ousía. Neste aspecto, o paradigma artesanal, as corporações de artesãos utilizavam discretamente a arte da divisão, Cratylus 388b, deslindando (διακρινόμεν), assim, a trama e a urdidura confusas (συνκεχυμένος) na cadeia tesserária.

To Πραγμα significa, neste registro, “o resultado da ação legiferante finalizada”, ato (ευπραξία) ou “um certo aspecto da realidade”. A eupraxía é, conforme normas inerentes, o conceito da ação finalizada, ação que não possui o fim em seu interior, assegurando a tó práγμα uma “certa ousía estável” (ουσία τινα βεβαίον), Cratylus 386e, posto que não “possui nem individualmente uma qualidade discreta”, que é próprio da forma em sí e, com efeito, indício da eponímia, nem “todos se assemelham ao mesmo tempo e sempre”, Cratylus 386 e.

Paul Friedländer em seu Platon mostra que o Cratylus descreve, conforme Schleiermacher, a polêmica contra o círculo megárico, conseqüentemente contra Antístenes, demonstrando que o mencionado diálogo foi escrito em 392 a.C, junto à segunda redação do Phaedo. Neste caso, a demarcação das noções de práγμα, eidos e idea em ambos referidos diálogos parecem mesmo manter as mesmas definições. Tendo atestado a qualificação de “forma discreta do sensível” ou “um certo aspecto da realidade” para το πραγμα, ou ainda “uma forma determinada da realidade”, movendo em ambas soluções uma relação com a idéia de uma natureza delimitada, definida, a partir de uma forma em si, demonstro a idéia particular de το ειδος pressuposta no Phaedo, tentando elucidar alguns componentes teóricos anteriormente expostos, sem descurar da relação de το ειδος para com a medicina hipocrática, correspondendo

⁴⁹ Friedländer, Paul. Platon Band II Die platonische Schriften. Berlin:Walter de Gruyter, 1964. A paciente investigação sobre o que se entende por os aspectos especulativos daquilo que o idealismo compreende pelo metabolismo entre homem e natureza discerne uma percuciente postura perante o conceito de ‘ato’ para Aristóteles, salientando a ‘vida’ não como o espaço cronológico entre a geração e a corrupção de um ser, mas como atividade, realização de um fim, em que “o ato de construir está na coisa construída e o ato de tecer na coisa tecida”, pois a ação está, para o Perípatos, “presente no agente assim como a ciência no sábio e a vida na alma” Aristoteles. Metaphysica Θ, 8, 1050 a.

à isonomia de potências, não devendo uma sobrepujar a outra, acarretando a monarquia de um único elemento.

Posto que το πραγμα demarca uma natureza definida por outrem, το ειδος delimita uma natureza elementar ou uma qualidade específica ao ser, como as quatro espécies de humores à corporeidade, o par à díada, o quente ao fogo: το ειδος individualiza, como uma qualidade interna, a coisa referida (το πραγμα); entre το ειδος e το πραγμα existe um discernimento de natureza ontológica, aquele torna possível o ente naquilo que ele é, determinando sua quiddidade .

A questão “o que seria um ente como tal” (τι το ον?) é a primeira no ordenamento de uma possível aquisição de um conhecimento fundamental do ente como totalidade. Desta forma, a compreensão da determinação essencial do ente pelo ser, a assim chamada “exposição transcendental”, devém da suficiente concepção do determinante (das Bestimmende), o ser como tal. Assim, o ente acessível ao conhecimento finito pode ser considerado ontologicamente, tanto sob o ponto de vista de sua quiddidade (essentia), como de sua existência (existentia). “Interrogamos e determinamos o ente para nós manifesto em qualquer modo seu de conduta, primeiramente considerando sua quiddidade (“ Was sein ?, τι εστιν?”). Esta quiddidade a Filosofia denomina essentia - “das Wesen”. Ela torna possível o ente naquilo que ele é . Por conseguinte, assenta-se para a coisidade de uma coisa, realitas, também a denominação possibilitas - “innere Möglichkeit/ possibilidade interna”. Para a questão o que seria um ente, deve haver o aspecto (*das Aussehen/ το ειδος*) da mesma. A quiddidade do ente chama-se contudo ιδεα⁵⁰.

Neste sentido, ‘idéa’ pode ser definida como um aspecto ou uma forma individual ao ser que, em caso de perdê-la, altera, para Platão, sua aparência: a aparência do ar, forma discreta do sensível, advém de sua forma em sí (‘idéa’). “Primeiramente, o que denominamos água, tendo se solidificado, vemos que parece-nos vir a ser pedras e terra, inversamente, ela mesma, tendo se dissolvido e decomposto, vêm a ser sopro e ar, o ar, tendo se inflamado, vêm a ser fogo,

⁵⁰ Heidegger, Martin. Kant und das Problem der Metaphysik. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1966, págs. 201-202. Cf. Vöhinger. Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Band I. II. New York: Garland, 1976.

inversamente, o fogo, tendo se agregado e tendo se extingüido, volta novamente para a forma de ar (idéan aéros)”, Pl., Timaeus 31 b.

Procedido ao escrutínio da noção de τό πράγμα no Phaedo, o inquérito se detém na gênese dos contrários, demonstrando, a partir daí, a inexistência de um suporte de qualidades contrárias. “Existem, pois, duas gerações (δύο γενεσσεις) entre dois contrários (εναντια): de um lado, de um contrário para o outro, inversamente, deste contrário, mais uma vez, para aquele, Phaedo 71 b. Assim, entre um πράγμα maior (μειζονος πραγματος) e um menor (ελλατονος) há crescimento (αυξησις) e decréscimo (φθισις) e, dessa maneira, chamamos um, por um lado, o crescer (το αυξανεσθαι) e o outro, por outro lado, o decrescer (το φθινειν)”, Pl. Phaedo 71b. Destarte, “também a decomposição (διακρινεσθαι) e a composição (συγκρινεσθαι), o resfriamento (ψυχεσθαι) e o aquecimento (θερμαινεσθαι) e todos contrários, dessa maneira, não se utilizam, em muitos casos, de nomes (τοις ονομασιν), mas em ação (εργω), de fato, em todas as circunstâncias têm a necessidade de vir-a-ser (γιγνεσθαι) a partir de seus contrários recíprocos e cada um deles mantém a gênese (την γενεσιν) para seu recíproco”, Pl. Phaedo 71 b.

A relevância concedida ao postulado socrático da ingenerabilidade e incorrutibilidade da alma interdita sua composição corpórea, particular ao conhecimento arcaico da alma harmonia, precipuamente pitagórico e hipocrático, revelando sua natureza incomposta, incorpórea. A negação da incorporeidade define a generabilidade dos contrários como corrutos e corpóreos, pois a superveniência de contrários engendra a atividade genesiaco: o Phaedo promove uma construção racional, no entorno da noção de alma, dos processos físicos, descendo aos pormenores no texto do Phaedrus.

Assim sendo, “toda alma é imortal (ψυχη πασα αθανατος), portanto o automovente (αυτοκινητον) é imortal (αθανατον), entretanto o que move um outro (το δ’ αλλο κινουν) e é movimentado por outro (υπ’ αλλου κινουμενον), tendo cessado o movimento (παυλαν εχον κινήσεως), cessa, ademais, a vida (παυλαν εχει ζωης), Pl. Phaedrus 245 c. O motor próprio (το αυτο κινουν) é único (μονον), posto que não se interrompe (ουκ απολειπον εαυτο), nem jamais interdita o movido (ουποτε ληγει κινουμενον), mas, para aqueles que tanto quanto movem-se (οσα κινειται), é fonte (πηγη) e princípio do movimento (αρχη κινήσεως). O princípio é ingênito (αρχη δε αγενητον). É necessário, com efeito, que tudo o que devém (παν το γιγνομενον) venha do princípio (γιγνεσθαι εξ αρχης), este, por sua vez, de ninguém. (αυτην δε μηδ’ εξ ενος); se viesse a ser (γιγνοιτο), deste modo, do princípio (εκ του αρχη), não

viria a ser, portanto, princípio (αρχη⁵¹ γιγνοίτο)”, interditando um princípio ‘ad infinitum’. “Posto que é ingênita (αγενητον), é necessário que, também, seja incorruta (αδιαφθορον)”, pois a geração de todas as coisas precisa de um princípio incorruto. “O princípio, com efeito, corrompido (αρχης γαρ απολομενης), nem algum dia (ποτε) viria a ser (γενησεται) a partir de algo, nem qualquer outro a partir dele, mas é preciso que todas as coisas provenham do princípio (εξ αρχης δει τα παντα γινεσθαι). Dessa maneira, o princípio do movimento (κινησεως αρχη) é o próprio automovente (το αυτο αυτο κινουον), o qual não pode nem corromper-se (απολλυσθαι), nem devir (γιγνεσθαι)”. Plato. Phaedrus 245 d.

Pormenorizando, o princípio, identificado à alma, é ingênito, imortal e imperecível, remontando às qualidades do cosmo arcaico parmenideano. A ingenerabilidade e inaturalidade psíquica determina a essência da alma locomóvel, interditando sua perclusão.

Aristóteles em *Metaphysica B* demonstra a geração a partir do princípio, tendo asseverado a ausência da consideração de uma causalidade formal para os mencionados fisiólogos. Aristóteles assegura haver um princípio (αρχη), impossibilitando um princípio “ad infinitum” como a carne da terra, a terra do ar, o ar do fogo, infinitamente, prescrevendo uma anterioridade e posterioridade causais, recusando, deste modo, a infinitude de espécies e de gêneros. Aristóteles compreende a causalidade material de duas maneiras: de um lado, pela atualização de uma potência, não havendo reversibilidade, posto que a forma conserva-se por todo o processo e, de outro, a geração reversiva, pois a corrupção de um (το υδωρ) é a gênese do outro (αηρ), acarretando a reversão recíproca, postulado da fisiologia arcaica, em que o gerado devém da geração e o corrompido da corrupção.

Aristóteles avalia em *Metaphysica A*, conforme David Ross, o princípio do movimento como a causa eficiente, parcimoniosamente conceituado nos fisiólogos, e a matéria como o princípio material, tendo concedido a Empédocles a primazia na aferição dos quatro elementos à natureza material, demonstrando nestes sistemas o alheamento das concepções de princípio formal e final.

A atividade genésica provém para Platão de um contrário para seu contrário recíproco, demonstrando a gênese e corrupção reversivas, em que o regime de contrários possibilita a geração de elementos identificados, segundo Harold Cherniss, no discurso plausível sobre a

produção do cosmo a formas sensíveis determinadas, havendo *Timaeus* de Locres perscrutado sobre a *natureza do fogo* e seus decorrentes. A alternância destes contrários, postulada no *Phaedo*, a partir de processos próprios à ação da φύσις, como composição e decomposição, aquecimento e resfriamento, condensação e rarefação, é particularmente definida no mencionado discurso, determinando os procedimentos gerativos da natureza, donde advêm os quatro elementos, de modo que a definição platônica de το στοιχειον descreve com propriedade o discrimine imposto no *Phaedo* e discernido no *Timaeus* entre a forma discreta do sensível e o nome ou forma em si.

A abordagem teórica da Φύσις no discurso plausível sobre a gênese do cosmos pressupõe, por conseguinte, a discriminação entre formas⁵². Diante disso, o discurso em *Timaeus* 48 b retoma o exame da “phusís” do fogo, água, ar e terra, posto que os antesocráticos não presumiram, conforme o texto, a gênese desses elementos, como se conhecessem suas quiddidades. A introdução dos termos Εἶδος, Ἰδέα nos textos platônicos é essencial à problemática da φύσις, dada a linde entre forma em si (εἶδος αὐτο) e forma epônima (εἶδος ἐπωνυμῶς), cujas ambas as formas participam da produção do cosmo; esta, ingênita e incorruta, aquela, gerativa e corrutível.

⁵¹ ἐξ ἀρχῆς γίγνεται. BT Simplicius Stobaeus (Belles-Lettres).

⁵² Martin Heidegger preceitua em seu estudo sobre Platão a “natureza assimilativa da imagem” (ὁμοιωσις) que fulgura em sua plenitude enquanto percepção (ιδεῖν do εἶδος, ἰδέα). A essência desliza para o visível (φάος, τό μή ἀειδές) como aspecto, coligindo o duplo sentido de τό εἶδος: ‘espécie’ e ‘aspecto’ (Ansicht). “A região livre onde o liberto foi transposto”

II. 2. *As representações arcaicas do elemento quente: o fogo como o processo real do conceito e material da lei.*

A delimitação aristotélica do fogo como pura forma constitutiva da realidade define, especificamente, as representações primitivas da vida societária, posteriormente escrutinadas na presente investigação através da morfologia durkheimiana das espécies sociais. Para Aristóteles, o fogo, estado incandescente, é um princípio ou constituinte primário das coisas, último substrato natural.

Não obstante, a atual investigação limita-se a descrever, neste comenos, o princípio de calor como proponente da homologia de opostos. A atividade do fogo, elemento quente e legiferante, garante a harmonia de contrários, conquanto é referida no *Timaeus* a partir de sua forma constitutiva no *sistema jônico*. A atividade do sopro, identificada ao respiramento, desempenha a função de uma natureza ígnea, potência causticante, que *mantém* ou destrói, pois, o processo vital.

Procuro detalhar um conhecimento concrescente do elemento quente, permeando em comum a fisiologia arcaica. A luminosidade dos corpos perceptíveis, para a teoria atomista, provém da obscuridade do invisível, donde reside o ilimitado intangível, ou seja, o vazio infundo, reservatório da percepção. A atividade da percepção garante, porém, um elemento puramente fisiológico, repousado na conjuminância pelo semelhante, conforme previamente detalhado, pois o componente ligniforme, a madeira, retém em sua seiva o fogo, i.e., o constituinte lígneo em seu impulso a qualidade ígnea, retesando homens e menses em um todo uniforme.⁵³ A teoria das homeomerias mantém um parentesco com a compreensão da semente mista (*permixto semine*), particularizada no atomismo, pelo qual postula-se uma comunidade de trocas multiformes entre os átomos no vácuo infinito, recusando a determinação empedocleana dos quatro elementos nutrientes como princípios elementares.

A estrutura dos átomos alimenta a diversidade de intercursos e misturas, conseqüentemente, a constituição multifária e a transformação dos corpos compostos (*semina* ou σπέρματα, *corpora* ou σώματα), donde prescreve-se que, de um lado, um mesmo terreno nutre espécies diferentes, demonstrado na diversidade de contexturas produzidas e, de outro,

⁵³ Bollack, Mayotte. *La Raison de Lucrèce*. Paris: Minuit, 1978, pág. 233, 248-252.

que a partir dos corpóreos é revelada uma diferença interna. Ademais, a transformação da lenha em flama e, resultantemente, a diversidade na atualização, compreendem multiformes emanações e percepções múltiplas, pois as formas dessemelhantes conjuminam-se em um único agregado, em que todas as coisas possuem uma semente compósita.

A presença do elemento quente perfaz a composição da récita de *Timaeus* de Locres, lastreando, destarte, os aspectos, ora estáticos (hierarquia de funções), anexos à tripartição da alma (νοῦς, θυμός, ἐπιθυμία) em *Respublica*, ora dinâmicos, correlatos à experiência erótico-amorosa no *Symposium*, apresentando-os unificados na descrição e conseqüente funcionalidade da *medula-esperma* (το σπέρμα), detalhando em um “*nível antes fisiológico a função respiratória do amor*” (Brés, 317:1973), *Timaeus* 91 b.

“E agora, parecem ter sido completadas as prescrições que desde o início nos foram expostas sobre o todo (του παντος) até a geração do homem (γενεσεως ανθρωπινης). Deve haver, mais uma vez, uma breve menção, não havendo necessidade de prolongar-se: de onde (η; in which/Cornford) vieram a ser (γεγονεν) os outros viventes.

Assim, parece haver em nós uma proporção sobre os relatos daqueles (περι τους τουτων λογους)” “(...) “dentre os que vieram a ser homens, tantos quantos são covardes e atravessaram a vida injustamente, conforme o relato plausível (κατα λογον τον εικοτα/katá lógon tón eikóta) transformam-se em mulheres na segunda geração. Devido àquilo e neste tempo, os deuses construíram o desejo do intercuro sexual (θεοι τον της συνουσιας ερωτα ετεκτηναντο), tendo colocado, de um lado, um ser animado (ζων εμψυχον) em nós e, de outro, nas mulheres. A via dos líquidos, donde através do pulmão (δια του πλευμονος) a bebida vai dos rins para a vesícula, donde, tendo recebido, é emitida pela pressão do sopro (τω πνευματι) para fora. Os deuses completaram a passagem (συνεστρησαν) a partir da cabeça, pelo pescoço e através da espinha dorsal, para a medula condensada (μυελον συμπεπηγοτα), a qual denominamos, nos discursos anteriores, *esperma* (σπέρμα). Ele é um ser animado (εμψυχος) e sustém a inalação (αναπνοην)”, Pl. *Timaeus* 90 e – 91 b.

A forma individual (*idéa*) do fogo, sua idéia, seu aspecto, é o quente, princípio de calor. Assim, o princípio do calor, *Verdunstung*⁵⁴, condição para a incessante transformação da água

em seu elemento contraditório (“o fogo”) no quadro da filosofia da natureza heracliteana efetua ademais a “assimilação do alimento” (*die Assimilation der Nahrung*).

As posições teóricas de Hermann Fraënkell se estabelecem em torno da psicogenia, que investiga a gênese e evolução das formas psíquicas. Por esta forma, o princípio do calor é preliminarmente identificado aos processos ou atividades vitais, como o crescimento, a nutrição, a respiração, destarte, a fisiologia.

Posto serem nas teorias primevas, “frühen Theorien”, a digestão, Verdauung, e a respiração, Atmung, estritamente vinculadas e muitas vezes idênticas à atividade do fogo, propriedade que decompõe e transforma o alimento, e prepara sua assimilação ao mesmo tempo que promove, dado que abrange os envoltórios do sangue e vasos, Timaeus 79 d, o “movimento circular respiratório” provocando a inspiração (ἀναπνοή), e a expiração (ἐκπνοή), Platão, *Timaeus* 79 e .

Assim, o escopo da respiração é resfriar o calor natural do corpo - o sangue, devido ao sopro proveniente do pulmão (ἀναψυχόμενον/anapsychómeno, Pl. *Timaeus* 78e) até o coração, através de um ciclo (περιώσις) em que a inalação - ἀναπνοή (ou exalação) nasal e bucal coincide com a exalação - ἐκπνοή (ou inalação) cutânea⁵⁵, perfazendo o movimento circular perpétuo em que tanto a respiração quanto a circulação sanguínea, conspicuamente identificada à atividade do fogo, são um processo único, cujo ritmo é mantido mecanicamente por correntes de fogo (elemento quente) e ar (elemento frio), imprescindíveis à digestão de alimentos. O sopro (ψυχικόν πνεῦμα) é uma espécie de projétil lançado para fora da boca . Como o *pneuma* não se dissolve em um espaço ocupado, desloca o ar próximo à boca, ao mesmo tempo que não deixa um vazio nesta região . “*Apparently we must suppose that a portion or portions of air travel from source to brain. Such a portion, as the context implies, is like other projectiles: its advance sets up a circular thrust, which keeps it in motion, till the impulse dies away*” (Cornford, pág. 321).

A doutrina fisiológica platônica dos movimentos corporais têm sua correspondência na doutrina dos sons, estabelecida a partir da correspondência entre velocidade e apaziguamento de seus movimentos. Hermann Fräenkel acentua a intuição heracliteana e seu conseqüente

⁵⁴ Fräenkel, Hermann. “Eine heraklitesche Denkform” in *Wege und Formen des frühgriechischen Denkens*. München:Beck, 1960.

colhimento por Platão da alma e vida humanas como o processo de uma conversão para o fogo, (ἐκπυρῶσις). A dissonância se estabelece na descrição platônica do movimento dos sons graves e agudos (Timaeus 80 a), motivada pela teoria do empuxo circular: a ausência de escanção entre quaisquer movimentos contrários (inalação, exalação, grave, agudo) dada a inexistência do vazio (Timaeus 80c) e ocasionada pela περιῶσις, consonância entre os termos inicial e final do movimento, causada pela atividade de cessação (ἀποπαύμενας) dos movimentos primeiros e sua posterior compreensão (καταλαμβάνοντες, 'ergreifen'/Reinhardt) pelos mais lentos (Timaeus 80 a-b), assinala a dissensão entre Heráclito e Platão, para quem a harmonia, proveniente da anterior discordância dos sons agudos e graves, depende da uniformidade de movimentos internos, isto é, das repercussões implicadas no corpo (impressões corporais provocadas pela audição) a partir da dissimilaridade destes respectivos movimentos rápidos e lentos como prolongamentos de movimentos externos. Pormenorizando, o movimento concernente ao som comporta dois aspectos qualitativamente divergentes e consoantes, descritos no princípio de retrogradação da velocidade dos sons no corpo humano, princípio necessário à percepção fisiológica da harmonia: um aspecto externo puramente físico, relativo à propriedade do ar, e um aspecto interno fisiológico, caracterizando uma função e identificado à audição.

A imitação da harmonia teodítica (um "princípio henológico") devém nos movimentos mortais, (θνηταίς φοράις, Platão, Timaeus 80 b), enquanto para o Efésio precipuamente a atividade do fogo em sua "plenitude e indeterminação da universalidade" (Unbestimmtheit ihrer anfänglichen Universalität, Heidegger)⁵⁶ "tudo distingue e discernirá", πάντα κρ.νει τε κα. καταλήγεται DK B 66.

Neste sentido, a circunscrição do fogo, sua parcela na compleição e cinemática da alma, constitui estratégico conceito para a anatomia e exposição do mencionado monólogo. Restaurando o estudo minudente da Αρχή nos sistemas arcaicos, Hegel promove os limites interpretativos da historiografia, demonstrando que o fogo, por um lado, em Heráclito, se conserva nos momentos do processo natural, em Empédocles, por outro, é compreendido

⁵⁵ Cornford, F.M. Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato, Translated with a running commentary. London:Routledge & Kegan Paul, 1956, pág.307.

⁵⁶ Heidegger, Martin. op.cit. Frankfurt:Vittorio Klostermann, 1965, pág.200.

como uma radícula imiscível, entretanto, em Anaxágoras, é parte ingerente do todo corpóreo homômero. À permanência da unidade na multiplicidade, realizada pelo ξυνόν (Parmênides), à consideração do fogo conservativo (Heráclito), opõe-se uma antropologia dietética (Hipócrates).

Pormenorizando, o De Regimen compõe o nexos entre alma e fogo e seu liame com a semente: a alma é um composto de fogo e água; o fogo genitor, quente e seco, e a água geratriz, fria e seca, compõem a geração anímica, abrasando-a e a arrefecendo, permeada pelo sopro vital; o úmido, tendo entrado no corpóreo, é movido pelo fogo, movimentado (κινουµενον), é, pois, inflamado (ζωπυρεται) e absorve o alimento (την τροφην). De Regimen I,9, 1. Assim, o fogo, quentíssimo e vigoroso, dominando todas as coisas, possui em si a alma, inteligência, prudência, crescimento. I 10,3. Nestes termos, a alma é identificada previamente ao esperma, porém o corpo seminal, equivalente ao fogo lesto, possui o princípio psíquico, animando, deste modo, o corpúsculo germinativo: incandescida (εκπυρουµενη) e lépida (λεπτουµενη), é consumida para o crescimento corpóreo (καταναλισκεται ες την αυξησιν του σωματος). De Regimen I 25,1-2.

Avaliando o documental hipocrático, a crítica comentativa estabelece sua recorrência à mistura homogênea das parcelas, proposta por Arquelaus e Anaxágoras. A alimentação, portanto, contém partículas que são homogêneas na matéria carnal, ao passo que a digestão é a absorção do homogêneo após sua separação e conseqüente eliminação do heterogêneo. Aristóteles, De gen.et corrup. I. 18. “Para Aristóteles, Anaxágoras assevera sobre os elementos o oposto de Empédocles, quando este aquiesce como princípios originários, fogo, ar, terra, água, simples, imiscíveis, que subsistem em si para si, através de cuja combinação surgem todas as coisas, Anaxágoras, ao contrário, concebia os elementos meramente uma mistura destes elementos originários, a mistura infinita de tudo o que existe e que contém infinitas partículas”. Hegel. *Vorles. über Gesch. der Philosophie*.

O nervo científico de que Anaxágoras se interessa pela medicina, especialmente pela dietética e teoria da nutrição, revela-se em sua teoria dos elementos homômeros, proveniente, de um lado, da resolução do problema da sustentação corpórea e do crescimento pelo meneio da assimilação de alimentos específicos e, de outro, do exame da natureza e composição da

matéria espermática presente no corpo. A este respeito, sua teoria das partículas homogêneas relaciona-se precipuamente com os postulados médicos e da filosofia natural.⁵⁷

Neste passo, o reto regime engendra o crescimento isonômico dos órgãos, identificados a partes individuais, componentes da natureza orgânica. A comissura psíquica, desta maneira, provém de um processo carburente, realizado pela identificação da alma causticante ao sopro seminal. De Regimen I, 21, 2. Assim, o vapor espermático diacosmiza os elementos principais e as partes comissurais compõem o todo corpóreo, a pluralidade do existente é compreendida, para Hegel, como a determinação abstrata do concreto em si.

Analizando a capacidade empírica dos jônios do século quinto, tanto em medicina e etnografia quanto em geografia e história, cujos exemplos conspícuos são Heródoto e a escola de Hipócrates, deslindam-se as explicações teóricas dos fenômenos naturais. Assim, o argumento dos contrários é empregado nas passagens supra-mencionadas a partir da descrição fisiológica da harmonia: exalação, inalação, grave, agudo, de modo que as lindes entre contrário em si e forma discreta do sensível foram antes impostas nesta investigação. A descrição fisiológica da harmonia pode ser considerada através do processo dos universalmente opostos. A conspícua récita de Erixímaco sobre a natureza do amor antecipa esta preocupação determinada no discurso plausível sobre a gênese do cosmo.

Em certa medida a atividade da εκπνοης (ekpnoês) e αναπνοης (anapnoês), próprias à respiração, nos remetem à πλησμονη (plêsmonê, repleção) e a κενωσις (kenôsis, evacuação), próprias à digestão, dado serem, como o grave e o agudo, reitero, movimentos contrários ausentes de escanção, devido à inexistência do vazio .

Para Hegel, da harmonia participa a diferença e “esta harmonia é, precisamente, o absoluto devir, transformar-se (...) Mudança é unidade, relação de ambos a um, um ser, este e o outro. Na harmonia e no pensamento concordamos que seja assim; vemos, pensamos a mudança, a unidade essencial: o espírito relaciona-se na consciência com o sensível e este sensível é seu outro”, de tal forma que, “a subjetividade é o outro da objetividade”. *Hegel Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. 18, 324.*

⁵⁷ οπισ γαρ των αδηλων τα φαινομενα (B 21 A). O problema do crescimento e nutrição dos corpos orgânicos está confirmado em Simplicius. Arist. Phys. III. 4, 203 a 19 (Anaxágoras A 45). Sobre a discrepância conceitual Empédocles B 8; Anaxágoras B 17.

‘ Parece-me , a partir da medicina , ter contemplado a nossa técnica , grande e admirável é o deus que a tudo se estende conforme as coisas humanas e divinas (ανθρωπινα και θεια πραγματα) . Começarei o meu lógos a partir da medicina , a fim de que homenageemos a técnica (την τεχνην) A natureza dos corpos (φυσις των σωματαων), com efeito , mantém esse duplo amor ; o sadio do corpo e o mórbido são reconhecidamente cada um diverso e dessemelhante e o dessemelhante deseja e ama o dessemelhante . Um portanto é o amor no que é sadio, e o outro no que é mórbido . E então , como há pouco dizia Pausânias , que aos homens bons é belo o aquiescer, e aos intemperantes é feio , desta maneira também nos próprios corpos aos elementos bons de cada corpo e sadios é belo aquiescer (χαριξεσθαι) e se deve, e a isso é que se dá o nome de medicina , ao passo que aos maus e mórbidos é feio e se deve contrariar, se se vai ser um técnico (τεχνικος). É , com efeito, a medicina, (ιατρικη), para falar em resumo , a ciência das apetências do corpo (επιστημη των του σωματος ερωτικων), no que se refere à repleção e à evacuação , e aquele que discerne neles o belo e o feio amor , esse é o melhor médico , e aquele , fazendo também com que se transformem , de forma que do amor do diverso adquira o diverso , donde não há amor , devendo intervir sabendo produzi-lo e rejeitá-lo , será um bom demiurgo (αγαθος δημιουργος) . É de fato preciso ser capaz de fazer com que os elementos mais hostis no corpo sejam amigos e se amem mutuamente. Os mais hostis são os mais opostos (τα εναντιωτατα), como o frio ao quente , o amargo ao doce , o seco ao úmido e todas deste tipo. Foi por ter suscitado entre elas amor e consenso (ερωτα και ομονοιαν) que o nosso ancestral Asclépio, como dizem estes poetas aqui e eu acredito , constituiu a nossa técnica . A medicina , como digo, é toda ela dirigida através deste deus , assim também a ginástica e agricultura . E quanto à música é a todos evidente(...) que ela se mantém como tal conforme aqueles mesmos , como provavelmente Heráclito quer dizer, que quanto às suas frases (ρημασιν) não diz belamente . O um , diz , ‘discordando em sí mesmo consigo mesmo concorda , como numa harmonia do arco e da lira’ (διαφερομενον αυτο αυτω συμφερεσθαι , ωσπερ αρμονιαν τοξου τε και λυρας). Ora, é sem ‘lógos’ dizer que a harmonia está discordando (διαφερεσθαι) ou resulta, porém, do que ainda está discordando (εκ διαφορομενων). Mas, talvez, ele quiz dizer isso, que do grave e agudo antes discordantes e posteriormente homologando (ομολογησαντων) ela veio a ser devido à técnica musical . Pois não é , sem dúvida, do agudo e do grave ainda discordantes que seria a harmonia; a harmonia é consonância (αρμονια εστιν συμφωνια), consonância é uma certa homologia (συμφωνια ομολογια τις) e homologia dos discordantes, enquanto discordam, não é possível, e,

inversamente, o que está discordando e não homologa, é impossível homologar - assim também como o ritmo, que resulta do grave e agudo, antes dissociados e depois combinados. A homologia, em todos esses casos, assim como lá foi a medicina, aqui é a música que estabelece, produzindo amor e concórdia (ερωτα και ομονοιαν) entre uns e outros . E também é a música, no que concerne à harmonia e ao ritmo, a ciência das apetências (ερωτικων επιστημη) , Pl.Symposium, 186 a 6 – 187 c 5.

A definição do termo “Harmonía”, Αρμονια, presente no Phaedo e no Symposium, é solidária à gênese da pintura grega arcaica, centrada, preliminarmente, em uma pintura acromática linear e privilegiando uma composição ordenada geométrica, com figuras que se espargem em profundidade, conforme um princípio de perspectiva rudimentar e inovadora: quando recebe, posteriormente, um emprego individual da cor, destaca-se, por um lado, pela invenção de luzes e sombras e, por outro, pelo contraste entre cores reciprocamente sublinhadas por suas justaposições, dada sutilmente pela gradação de tintas em transição e indicada pelo termo Αρμoyε. Extraído de um conceito médico, largamente utilizado por Galeno, conforme registro de Liddel & Scott, o termo define a ligatura entre dois ossos sem movimento, tendo se difundido tanto na pintura quanto na música, determinado na supra-mencionada récita de Erixímaco. À gradação de tintas em transição, entre uma passagem cromática à outra, dá-se o nome de Αρμoyε e à oposição entre luzes e sombras Τοvoç. A récita insere-se, então, em uma linhagem que não separa os saberes, mas antes integra-os.

A delimitação da alma em Platão sustém as antigas representações do elemento quente em torno do princípio do calor, que será, desta maneira, examinado em sua constituição particular no *sistema jônico*. Outrossim, a referência preliminar à atividade do fogo não decorre de um afastamento dos procedimentos impostos à atual investigação de deter-me anteriormente na definição platônica da alma, antes, retém o caráter desta análise que determina os pressupostos que ratificam a expressão da alma em Platão. Destarte, há uma dimensão elaborada no mais alto grau entre as práticas de expressão, do período arcaico até Platão, e os conteúdos delas provenientes. O fogo, pura atividade, divisa opticamente o Bem, princípio de toda distinção e diferenciação, dado ser seu εκγovoç (filho), do qual recebe os poderes transferíveis da *eikasía*: modalidade de formalização do real. O Νουç é fogo puro, distinguindo-

se de um conhecimento inferior, no qual os elementos adstritos à unidade e multiplicidade participam ativamente.

A alma é um espírito quente, onde nos movemos. A discriminação detalhada dos termos πνευμα, το θερμος empregados no esclarecimento da definição de alma evidencia a prática de “metáforas expressivas” no uso de correlações contextuais, Platão, Phaedo 71 a-b. A física do “receptáculo”(natureza que acolhe todos os corpos, περι της φυσικης δεχομενης τα παντα σωματα, Timeu 50 b), extensão conceitual da embriologia pneumática, revelaria destarte a semântica platônica posta a serviço das imagens . Neste terreno entender-se-ia o alcance e lastro da “isonomia dinâmica de forças contrárias”: “(...) entre os seres ativos encontram-se as qualidades dos corpos (o quente, o frio, o seco, o úmido),cuja ação mostra-se por seus efeitos” (Bréhier,pág.69) . A sua referência, elaborada pela filosofia da natureza jônica remete ao De Natura Puerilis, ressaltando então a embriologia pneumática, posta em correlação com uma cosmologia de mesma natureza: o desenvolvimento do embrião em sua constituição germinativa, a embriogênese, reproduz no microcosmos a formação do cosmo físico. “”Im 6.Jahrhundert sehen wir dann in Ionien von der ‘Physik’ die ιστορη als einen selbständigen Forschungszeit sich absondern.. Die Heilkunde blieb noch geräume Zeit länger mit der Philosophie vereint. Männer wie Alkmaion und Philolaos, die zum Kreis der Pythagoreer gehörten, auch Empedokles und schliesslich Diogenes von Apollonia waren Philosophen und Ärzte zugleich”⁵⁸.

Platão assim a estrutura no Timaeus nutrindo-a com contornos de gênese médica onde o cerne de tal metáfora expressiva seria a “respiração”, “si à la Renaissance au moins et jusqu’au XVIII siècle la terre digère, au V siècle avant notre ère elle se contente de respirer”⁵⁹.

O conceito de respiração (Atmung,Fränkel) vincula-se à medicina hipocrática. O papel do πνευμα desdobra-se como o elemento separador das qualidades fundamentais,

⁵⁸ Nestle, Wilhelm. Hippocratica. In Hermes v.73. pág.35. Sobre a importância do termo γονη no corpus hippocraticum e especificamente no De Natura Puerilis, evocando sua expressão γοναν εκβαλλειν, própria à tragédia de Aeschylus, Dumortier, Jean. Le Vocabulaire Médical d’Eschyle et les Écrites hippocratiques. Paris: Les Belles Lettres, 1975, pág.25.

⁵⁹Jolly, Robert. Le Niveau de la Science hippocratique, contribution a la psychologie des histoires des sciences. Paris:Les Belles Lettres, 1968, pág.92. “La digestion, la parturation, la copulation, cette étrangère habitude qui constituent les rapports de l’homme avec tout”. Yourcenar, Marguerite. ‘La Nuit des Temps’ in Le labyrinthe du monde. Paris:Gallimard.

ουτω δε και η γονη και η σαρχ διαθρουται και ερχεται εκαστον εν αυτη το ομοιον ως το ομοιον, HipHippocrates, De Natura Puerilis, XVII, 4: o sopro comandaría o desenvolvimento do embrião, diferenciando (διαθροω) seus órgãos e organizando num “meio confuso” o feto *σαρξ*, Hipócrates De Natura Puerilis XVII,4; o papel de seu calor (Verdunstung,Fräenkel) efetivar-se-ia como princípio de vida. Neste ponto agencia a constante miscibilidade das qualidades, την συμμετρον των ποιων κρασιν, DK B 4, antes indistintas e misturadas, αναμεμιζεται, promovendo suas articulações, dado que é uma “verdadeira entidade estruturante, separadora.

As características da carne do feto, De Natura XVII, I, coincidem com o desenho da terra pois ambas se medram pela respiração, αυξομενη του πνευματος, coincidente a isto afirma-se a disposição da semente como contínua, συνεχες γιγνομενον, XVII, 6, “distendendo-se” dado o agenciamento do calor provocado pelo sopro, ela adquire, com efeito, pele, membrana (υμενουται φυσωμενη) e se faz membranosa, υμενοειδης. “Hippokrates hatte in seiner Schrift über die Epilepsie die These entwickelt, dass die eingeatmete Luft, das Pneuma, das dem Organismus Bewegung, Leben und Bewusstsein verleihe, seine ‘Seele’ sei. Andere Ärzte wie Philiston und Diokles waren ihm gefolgt, und in diesen Kreisen muss der folgenschwere Schritt getan worden sein, dass man zwischen der eingeatmeten Luft und einem inneren, angeborenen warmen Pneuma unterschied und in diesem das eigentliche Lebensprinzip fand”.
60

Pormenorizando, o fogo é o elemento mais incorpóreo (ασωματωτατον) e fluidíco (ρεον αι. Arist.De Anima A 2 405 a 27), natureza cinética; sua qualidade adustiva permeia os constituintes primários do cosmo físico. A propriedade combustível do fogo etéreo elimina, porém, a possibilidade de ser um substrato corpóreo, substância, interditando o postulado aristotélico de um suporte material, posto que é passagem, flama, óleo interior posto em movimento.

Analiso os Fragmentos 30 e 66 de Heráclito, delimitando o fogo, conceituado não como uma determinação predicativa do κοσμος, mas, inversamente, pela venustíssima ordenação de τα παντα (DK B 66), o cosmo, “o mesmo entre todos”, τον αυτον απαντων (B 30)⁶¹, é legiferado

⁶⁰ Pohlenz, Max. op.cit.pág.73.

por το πυρ, elemento discreto do sensível: o fogo é determinado como constituinte primário da matéria, cosmo pírico, dado que é uma atividade regente (δικαιον), primariamente identificado a αιθηρ, fogo puríssimo, divino e ingênito. Portanto, o complemento απαντων é segundo Jean Bollack uma disjunção adnominal com valor partitivo, vinculado ao pronome τον αυτον. Institui-se, para o autor, a identidade de outras formações perante a constituição individual, “quoique organisé qui est necessairement la leur en tant que mondes, ordres des choses, et confirme par la generalisation la force du prédicat d’immuabilité”

A representação jônica unge a noção de cosmo, o mesmo dentre todos, como um “fogo sempre vivo” (πυρ αιζωον), acendendo e apagando-se em medidas (B 30). A consumpção do tempo dá-se pela atividade do fogo, forma real do processo ao mesmo tempo que potência solvente do λογος.

A reta definição do fogo, fidedigna aos preceitos arcaicos, é uma aquisição tardia, a partir da constituição da antropologia, arqueologia e epigrafia como disciplinas autônomas e do decorrente escrutínio, portanto, de seus materiais.

Karl Reinhardt, solidário à doxografia estabelecida no XIX, tendo conceituado o κοσμον τονδε como uma “determinada condição”, o preceitua como uma “figura sempre atual” (in ihrer gegenwärtig Gestalt), separada de outras “figuras imagináveis” (denkbare Gestaltung), passadas ou futuras (vergangenen oder zukünftigen), delindo sua imobilidade, “o que sempre foi, é e será” (ην αι και εστιν και εσται). A segura leitura de Reinhardt, pela abrangência das fontes, esmaece contudo a interpretação de uma invariabilidade do pronome τον αυτον que seria conforme exposto “tão somente uma figura presente, “gegenwärtig”- contraposta a outras configurações passadas ou futuras” (Reinhardt, 1985). Quando εστι é cópula e πυρ αιζωον é

⁶¹ Bollack, Jean & Weismann, Heins. *Héraclite ou la séparation*. Paris:Minuit, 1972, pág.132. Há nos conceitos e protoimagens, evidenciados nas locuções de variadas escolas (Atenas, Sicília, Grécia Asiana) uma “transmutação de sentidos em profundidade” (Clémence Ramnoux). Assim, ειδη, συνεχες, πυρ possuiriam, “au fil du temps”, significados distintos, refletindo seus ambientes e, muitas vezes mesmo, reverberando-os, i.e., os conceitos se produziriam, como acentua Jean Pierre Vernant, histórica e socialmente. Logo, teríamos em Platão, suas heranças, continuidades e descontinuidades nos sistemas arcaicos, apreendidas no curso dos argumentos lógicos, como a acepção pitagórica da unidade e da díada; a atividade do sopro (φυσει διαπνεομενος και περιαγεομενος εξ αρχιδου) (Philolaus, περι ψυχης), garantidoras do todo estável (το ολον/unidade e continuidade do cosmo); as renitentes evocações noéticas na imagem (ομοιωσις/ semelhança e parentesco) em Republica VI e VII: as superfícies densas (φαντασματα), as cavilhas invisíveis (αφανεια) e sólidas (πυκνα) em Timaeus. A orientação teórica de Jean Pierre Vernant

predicado, como se supõe, chama-se bem a atenção para a identidade ordenadora em todas as coisas, “um fogo sempiterno”: o predicado do fogo descreve a unidade na multiplicidade, a permanência na mudança.⁶²

Giorgio Coli procede à interdição de uma identidade substancial do cosmo, atribuída ao fogo, próxima à delimitação aristotélica de uma essência ou natureza substrata. A referida determinação do fogo parte, para Aristóteles, da descrição de um monismo material (Cherniss, 1945:49), em que é identificado a um corpo primário ou elemento único, pelo qual todos os outros corpos devêm por intermédio da rarefação (tenuidade) e condensação (densidade). O fogo é, pois, para o historicismo peripatético um estado intermediário, o elemento mais sutil, dado sua qualidade de fluido. Neste sentido, o fogo, vapor quente, é, para Aristóteles, substrato corpóreo, ao passo que, para Hegel, é passagem, emersão concreta do processo abstrato, o tempo.

A compreensão da natureza realiza-se, como previamente exposta, na determinação do princípio de seu movimento (αρχη κινήσεως), assim sendo, o fogo é o processo real de sua sensibilidade abstrata, o tempo; é, para Hegel, “a primeira essência, alma e substância do processo da natureza (...) Aristóteles diz de Heráclito que o princípio era a alma, por ser ela a evaporação (αναθυμιασις), o emergir de tudo, e este evaporar-se, devir, seria o incorpóreo e sempre fluido” Hegel. *Vorles. über die Geschichte der Philosophie*, 18, 325. Portanto, “singular (μονον) é, superior a todos dentre os aspectos, o fogo (του ειδους το πυρ), devido o portar-se por natureza para o termo (δια το πεφυκεναι φερεσθαι προς τον ορον). Cada um, por natureza, porta-se para a sua própria superfície (χωραν). A forma e o aspecto de todos estão nos termos (η δε μορφη και το ειδος απαντων εν τοις οροις), Arist., *De gen.et.corrup.* B 8,335 a 18.

As fontes empregadas pelo helenista alemão Karl Reinhardt são, sobretudo, discriminadas a partir do historicismo peripatético e do estoicismo tardio. Nos limites de uma interpretação estóica da doutrina heracliteana do fogo é delimitada uma exegese gnóstico-alegórica sobre a αναληψις ou reunificação da alma com seu nascimento, identificada à

⁶² Reinhardt, Karl. *Vermächtnis der Antike*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989, pág.54. “L’expressione è ritenuta stoica da Reinhardt. La mia è una terza interpretazione: non si tratta di una identità sostanziale di tutti i mondi, ma dell’identità dell’eterno ritorno (...) la pluralità dei mondi esprime questo fuoco che si accende e si spegne”, Colli, Giorgio. *La Sapienza Greca I*. Milano: Adelphi, pág.143.

εκπυρωσις (Reinhardt,1989:50), assim como é atestado em Simplício: “Heráclito dizia, com efeito, que do fogo limitante (εκ πυρος πεπερασμενου) todas as coisas existem (παντα ειναι) e para ele todas se dissolvem (εις τουτο παντα αναλυεσθαι), Simplícus

και εκ πυρος ποιουσι τα οντα πυκνωσει και μανωσει και διαλυουσι παλιν εις πυρ ως ταυτη ς μιας ουσης φυσεως της υποκειμενης. Teophrastus. De Phys, Opin. I apud Simplícus. In Phys

“De forma que, Heráclito pensava que o fogo (το πυρ) é um elemento único (μονον στοιχειον) e a partir dele provinha o fogo (εκ τουτο γεγονεναι το πυρ),Themístius . Por outro, deve haver a compreensão, devida à cosmologia milésia, das direções do fogo (πυρος τροπαι), através de um processo contínuo no cosmo entre seus principais constituintes: fogo etéreo, mar (θαλασσα) e terra (γη), presentes no Fragmento 31 (B 23). Διαχχεεσθαι refere-se à passagem de um estado agregado (Agregatzustände) sólido em líquido, cuja terminologia, para Reinhardt (1989:56), é milésia: Anaxímenes FR. 7 A:οταν εις το αραιοτερον διαχυθη, πυρ γινεσθαι. FR.8 A: αραιουμενος δε και διαχεομενος (sc. ο αηρ) αιθηρ και πυρ(Reinhardt, pág.58). Neste caso, Πρηστηρ equivale à forma da aparição do fogo, potência inflamável ou cauterizante (πιμπρημι),ou exalável (πρηθω), de modo que, como πυρος τροπη, é o inflamado ou o exalado.

Portanto, água (υδωρ) é o devir da morte da alma (ψυχη θανατος), a terra (γη) da morte da água (θανατος υδατος), da terra (εκ γης) vêm a ser água (υδωρ γινεται) e da água (εκ υδατος) alma (ψυχη). Fragmento 36 (68 B).

Assim, em nossa época atualizam-se tradições estoicizantes que, remontando a Clemente e Hipólito, em leituras mesmas de Heráclito (DK 30), ideam um universo estável (κοσμον τονδε), adversas porém a interpretações que o concebem transitório, p.ex. Reinhardt, projetando-o enquanto figura de processo. Neste lastro, o fogo, o elemento quente ou o elemento discreto do sensível, encontra apoio para multifárias análises , via Clemente, Simplício, Alexandre de Afrodísia, presentes antes em seus rebatimentos paleo babilônicos , atualizando uma noção de medida (λογος), e indo-iranianos, acentuando seu meneio divinizado (πυρ).

A atividade do fogo, causa eficiente para o historicismo peripatético, recebe uma explicação mecânica através da ação divina que age por intermédio de um princípio vital, sopro quente, na matéria informe, corrupta e gerativa, submetida à conversão pelo fogo. “*A world order begins when the universal conflagration, a state of pure fire, subsides by changing to hot air and then condenses into moisture. This moist state of things in turn undergoes further changes which*

finally result in the production of the four distinct elements” (Long, pág.279). O fogo divino, se contraindo, torna-se um esperma ou alma causticante, diferenciando-se na gênese do cosmo nos três outros elementos constituintes. O cosmo é um ser vivo, animado, intelectivo (ζωον εμψυχον νοερον), composto, único (μονον), autárquico (αυταρκης), retendo, assim sendo, a definição platônica de um ser perfeito (τελειον), composto de partes perfeitas (εκ τελων των μερων).

A corrente estoica pressupõe, especialmente Zeno, o término jônico κορος – χρησιμοσυνη próprio à manutenção do cosmo e à conversão para o fogo: o substrato do cosmo é invariável.⁶³ A diacosmese é o desenvolvimento do substrato em sua presente multiplicidade e, sobretudo, o trabalho efetivo do *lógos spermatikós* através do fogo primitivo, elemento quente e legiferante. “*Zweifellos haben die Stoiker diese Lehre von Weltbrand und der Wiederernewerung der Palingenesie, aus der älteren Philosophie, von Heraklit übernommen*” (Pohlenz,pág.79).

Para o estoicismo antigo, os elementos não são substâncias qualitativamente fixas, mas se transformam mutuamente a partir do fogo, por condensações sucessivas, fogo, ar, água, terra, e inversamente, por rarefação. Os constituintes corpóreos da realidade são compostos de deus (θεος) e matéria, alternando, ora um estado de fogo puro, ora um estado de elementos diferenciados. O fogo primitivo, generativo, idêntico ao cosmo, é um deus ingênito (αγεννητος) e incorrupto (αφθαρτος), “*nous* puro sem mistura”, hegemônico, que sustém sua qualidade própria (ιδιως ποιον), *Arnim*, II, 168, 6. “*Die qualifizierenden Pneumaströmungen mit dem Substrat eine Verbindung eingehen, die wir begrifflich als eine individuelle, qualitativ bestimmte Einheit empfinden, als eine ιδιως ποιον*” (Pohlenz,pág.40).

O conceito de mundo na filosofia antiga era apresentado como uma coordenação de essências, o *eón* (εον) mesmo *katá kósmos*, ele não é, como em Kant, uma representação indeterminada em sua conceitualidade, mas determinado como *eidós*, isto é, como *aspecto*.

Nas principais significações que se impõem na história do conceito de mundo, encontraríamos o “*Kósmos houtos*”.

⁶³ “A matéria (υλη) é ingênita (αγεννητος) e incorrupta (αφθαρτος), não devém nem a mais nem a menos (ουτε πλειων γινομενη ουτε ελλατων)”, SVF I. 88. 87.

“ Kósmos não quer dizer este ou aquele ente mesmo que irrompe e se impõe com insistência, nem quer dizer também “tudo” isto reunido; mas significa “estado”, isto é, o *como* em que o ente, e em verdade, na totalidade, é. Kósmos houtos não designa, por isso, este âmbito de entes em contraste com outro, mas este mundo dos entes à diferença de um outro mundo do mesmo ente, o *eón* mesmo *katá kósmon*”. Heidegger. *Vom Wesen des Grundes*.

A correlação *πυρ/κοσμος* compreende, portanto, uma correspondência entre *εν/παντα*. O fogo, desta forma, imediato e indeterminado face ao universal concreto, i.e., enquanto conceito na instituição hegeliana, revela-se, antes, natureza cinética, posto ser o aspecto particular da lei ou *λογος*, que não é senão o elemento legiferante, descerrado em DK B 33: *νομος και βουλη πειθεσθαι ενος*⁶⁴, evoluindo em uma dialética especulativa “através de cujo movimento o imediatamente universal e abstrato é refletido enquanto objetivo na oposição com relação ao sujeito; esta *reflexão* (grifo meu) é, por sua vez, determinada enquanto a mediação no sentido do vir-a-ser em que o oposto se aproxima, torna-se concreto, alcançando assim a unidade. Captar esta unidade constitui a essência da especulação (*speculum, speculari, miroir*) que se desdobra como dialética”⁶⁵. O especulativo não designa um conhecimento teórico por oposição à sua validade concreta, tampouco o aspecto formal de um conhecimento qualquer, mas “o processo total do conhecimento na identidade de sua certeza subjetiva e de sua verdade objetiva” (Labarriere & Jarczyk, pág.02).

O conceito, para Hegel, é o próprio real no seu processo de constituição racional, cada manifestação particular do conceito capta um momento desse processo. A identidade, identificada como o rebate que emerge a partir do movimento dialético do pensamento e considerada como momento da unificação, é o resultado de um processo (progresso) e retorno para o princípio, *Αρχη*, *causa sui* (regresso), sobressumindo no Um e na sua negação a multiplicidade, pois o que existe é o ser para o outro, o oposto ao ser é, com efeito, sua

⁶⁴ “lei (é) também o persuadir-se ao desejo do um”. Bollack & Weismann vêem *βουλη* como nominativo, pois “completaria por um traço indispensável o conceito *νομος* a definir: lei (é) também o querer de seguir uma coisa” Permanece oculto, porém, nesta interpretação *ενος* como o elemento legiferante e natural. O genitivo neutro é visto logo como um alvo “engage l'accord dans la poursuite d'un but, quel qu'il soit”. Bollack & Weismann (pág.140).

⁶⁵ Heidegger, Martin. “Hegel und die Griechen” in Wegmarken. Frankfurt:Vittorio Klostermann, págs.255 a 272.

determinação. A igualdade é, assim, a absoluta homogeneidade, eliminação e ausência de toda diferença .

A unidade não é absolutamente o insípido vazio daquilo que, em si mesmo desprovido de relações , persiste na monótona uniformidade (Heidegger).

O fogo é, antes, o processo material da lei ou λογος, para cujo fenômeno é sua pura forma constitutiva, pela qual discerne nele as heterogeneidades qualitativas: fogo, água e ar, de modo que a expansão quantitativa do “um”, precisamente o elemento quente, condiciona-se pela absorção da potência de seu contrário, integrando-as em uma contiguidade verticalizada de elementos discretos (fogo, mar, terra), representada pelo ξυνον.⁶⁶ No ξυνον, o λογος se interioriza como lei do fenômeno, identificado à manifestação, aparência do ‘*noumeno*’ reconhecendo a pluralidade noumênica proclamada pelo πολεμος (Coli, 1993: 173-186) .

O fogo é o puro conceito objetivo para a dialética especulativa, cujo processo determina-se de um modo mais físico, conquanto é o mais sutil e menos corpóreo dos elementos, nele residindo a unidade existente na oposição, a identidade na diferença . “O fogo, enquanto o metamorfosear-se das coisas corpóreas, é mudança, transformação do determinado, evaporação” . A mudança em sua intermitente dissolução (Auflosen) não é o desaparecer e anulação da identidade, mas na sua oposição auto-determinada é retorno para a identidade originária . Aristóteles considera, para Heráclito, ser o fogo um vapor quente, último substrato físico das coisas, o princípio ou o constituinte primário das coisas, materialidade não imediata , em outra, a alma distinta do fogo, o princípio, identificada como “evaporação” (αναθυμιασις), transição do úmido ao seco, é descrita como “brilho seco” (αυγη ξηρη), relacionando-a a uma inversão do fogo, “sopro incandescente” (πρηστηρ). Para Hegel, “o fogo” (o *processo*, segundo Heráclito) morre, ele é passagem para o outro ... também é círculo, retorno a ele”, Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Werke, 18, 326*. O princípio, neste caso, não se conserva em suas determinações, mas é apenas posta a “ passagem para o oposto”, não o universal, imediata e simples unidade na oposição, como processo dos diferentes que, ao mesmo tempo, volta a si mesma e conserva-se em ambas as formas. Para

⁶⁶ “ξυνον é il mondo dell’espressione del mondo sensible in generale (Dikē) da intendersi fondamentalmente nel significato parmenideo, con in più l’accentuazione di un’attiva funzione unificante”. Colli, Giorgio. *La Sapienza Greca I. Éraclito*. Milano: Adelphi, 1993, págs.157 e 186.

Hegel, “Aristóteles menciona que o princípio é a alma, por ser a evaporação (αναθυμιασις), este processo do mundo que a si mesmo se move; o fogo é a alma (...) o fogo é o vivificante, a alma mais seca é a melhor, a mais viva; seco quer dizer pleno de fogo: assim a alma mais seca é o fogo puro”, 18, 327.

Retomando a definição aristotélica, o fogo é uma natureza fluida, quase material, sua ação sobre o sensível deriva de sua qualidade de matéria, enquanto sua faculdade de mover-se e transformar-se provém de sua liberdade em relação a ela, de sua diferença específica, logo de sua qualidade de fluido, identificando-o a um princípio semi-material e ativo, por conseguinte, a alma que é um estado causticante, tênue e motor, cujas ambas as formas e tamanhos de seus átomos constituintes lhes são idênticos. Conforme Aetius, “o corpo etéreo é uma semente do conhecimento do todo” (εστιν αιθεριον σωμα σπερμα της του παντος γενεσεως).

A Arxh em Heráclito é, para Aristóteles, um fogo animado, logo, a alma, estado de evaporação do elemento quente, ao passo que, para Hegel, o fogo, como princípio ativo de homologação dos opostos, é o processo corpóreo do devenir; demonstrando haver entre estas mencionadas compreensões, de um lado, preliminarmente, a superveniência do substrato, separando matéria e forma, e de outro, posteriormente, o devir concreto.

Ηρακλειτος δε την αρχην ειναι φησι ψυχην, επειρ την αναθυμιασιν εξ ης ταλλα συνιστησιν
Aristóteles. De Anima. A 2. 405 a 25.

Pormenorizando, o fogo é o elemento quente, lesto e sutil, governante e permeando (διαιον, Cratylus. 412 c) todas as coisas. A natureza lépida do quente (το θερμον) é divina e imiscível, lúmen (φως), ao mesmo tempo, perceptível (αισθητον) e perenemente inteligível (νοητον). (DK 27 B). Heráclito, porém, não menciona o ar, ausente entre os elementos, importante constituinte do cosmo natural, de modo que Anaxímenes assumiu a corporeidade do ar.

Assim, os pares de opostos, transformando-se um no outro, de tal modo que as coisas frias (τα ψυχρα) aquecem (θερεται), o quente (θερμον) esfria, o úmido (υγρον) torna-se árido (αυαινεται) e o crestado (καρφαλεον) umecta (νοτιζεται), demonstram a permanência do ξυνον.

“Heraclitus must have known about the Milesian accounts of world-structure; in particular, his theory of opposites is a development in one’s respect of Anaximander’s view that natural events are due to the alternate expansion and diminution of opposed substances (primarily the great cosmological conglomerates, viewed simply as ‘the hot’). Yet Heraclitus

accepted the same assumption that things in the world can be analysed into opposites, and that events are reactions between opposites; the fifth-century Pythagoreans and Alcmaeon adopted the same view. (...) Heraclitus understood that the interaction between opposites is natural, i.e. is necessary for the continuance of the world as men know it, yet he saw that no single opposite must permanently predominate: a balance or *μετρον* must be preserved in all physical changes, so that the total quantity of every essential constituent of the world remains stable”.⁶⁷

Homens, deuses são “poiéticos”, participam de modo insigne da “potência poiética do fogo”. Os primeiros são hábeis no exercício desta *τεχνη*, donde erigem seus estados e não produzem o *κοσμος* na conotação de *παντα* mas de *πολις*⁶⁸. O fogo nas sociedades arcaicas ou indo-européias atravessadas pelas religiões primitivas é uma espécie de ser moral .

“Não há, com efeito, para nós e para todos os outros quem (*οστις*) seja mais causador da vida (*αιτιος του ζην*) que o chefe e rei de tudo (ο *αρχων τε και βασιλευς των παντων*)”, Crátilo 396e, pois é “ευλογον que Zeus, como filho de Kronos, possuía um intelecto superior (*μεγαλης τινος διανοιας*). *Κορον* significa (*σημαινει*) não criança , mas o nous puro sem mistura. Neste sentido, igualmente, o olho, para Platão, é “esta espécie de *fogo*, que não é capaz de queimar, mas apenas de favorecer suave iluminação; deste modo, (os jovens deuses) adequaram-no, por sua arte, a um corpo apropriado. Para este efeito, fizeram de maneira que o fogo puro que reside dentro de nós se escoasse através do olho de forma sutil e contínua”. Platão, *Timaeus*.

Para Aristóteles, o fogo é, nos sistemas jônicos, de um lado, o princípio material (A 3. 984 a 5), a parte finíssima (*μικρομερεσθατον*. *Meteor.* A 8 989 a), penetrante, dos corpos naturais;

⁶⁷ Kirk, G.S. *The Cosmic Fragments*. Cambridge:1954, págs.401-402.

⁶⁸ Heidegger, Martin. & Fink, Eugen. *Heráclite. Séminaire du semestre d'hiver 1966-67*. Paris:Gallimard, 1973, págs. 88 a 101. *Republica VI indigaría* pela *qüiditas* (*τι εστιν*) do fogo, recusando-lhe sua perseidade, coletaríá, com efeito, seu propósito epistêmico, remetido à *προσεικασια, εκγονος/imagem*.”

“Mesmo lá, onde meramente as veladas sombras são divisadas ainda em suas *qüididades* (*Wesen/Was seid?*), é necessário que resplandeça a luz do fogo, ainda que essa luz não se compreenda como tal, nem seja experimentada como seu dom, ainda que, sobretudo, permaneça desconhecido que este *fogo* é um *εκγονον* *Republica VII 507 a 3*. Heidegger, Martin. *Platons Lehre von der Wahrheit*. pág.39.

substrato corpóreo de todas as coisas (De Caelo Γ I, 298 b 25); de outro, exalação causticante, identificado ao sopro espermático, derivando, em Heráclito, pela emanação, a alma (De Anima A 2 405 a 25). Neste sentido, o princípio do movimento está ligado, para Aristóteles, à potência portadora do elemento quente, postulando, deste modo, a tese da ingenerabilidade de contrários. “Il convient d’interroger également les doctrines antérieures, par exemple celles qu’énumère le livre I du De Anima: on songe à Démocrite, dont la netteté semble appréciée: réfléchissant sur la mobilité de l’esprit et sur celle du feu, il en déduit que l’un et l’autre se composent d’atomes sphériques. Héraclite, poursuit Aristote, fait de l’âme une émanation (αναθυμιασις) particulièrement fluente (...) une autre doxographie attribuée à l’Éphésien l’apophthegme: âme sèche, à savoir, ignée, comment Kirk et Raven, la plus sage et la meilleure”⁶⁹

Ao contrário, o fogo em seu metabolismo depende, para Aristóteles, de um substrato material, revogando a compreensão de um monismo material, identificado à natureza causticante. A matéria inflamada (την υλην καιομενην) devém fogo, recusando uma mistura homogênea de suas partes constitutivas, de modo que o fogo promove uma geração absoluta. De gen.et corrup. I 10, 327 b 10-11, 5, 320 b 17-18. Portanto, o princípio psíquico, para Aristóteles, localiza-se no elemento quente, interditando sua identificação ao fogo. De gen.anim. III 1,751 b 6.

A matéria inseparada (την υλην χωριστον), substrato e potência dos contrários (υποκειμενην τοις εναντιοις) é um corpo potencial sensível (το δυναμει σωμα αισθητον), equivalente ao princípio material, donde devém os contrários supervenientes como o quente, elemento ígneo, e o frio; a partir deles, o fogo, a água, a terra, o ar. De gen.et corrup. II 1, 329 a 31-32, 34-36.

A investigação aristotélica pressupõe o substrato inseparado como uma substância hilemórfica, a alma incandescente, princípio ativo, mantendo a matéria corpórea. Assim, o sopro provém da secreção espermática, animando o embrião, de tal maneira que, a alma, natureza térmica, é, para Aristóteles, identificada ao princípio do movimento: o princípio germinante anímico permeia o corpo semental, não separando conceitualmente o germe (το γονην) do movimento responsável pelo crescimento das partes da natureza orgânica

⁶⁹ Lefèvre, Charles. Sur l’Évolution d’Aristote en Psychologie Louvain:IES, 1972, pág. 201.

(την κινήσιν την αυξουσαν εκαστον των μοριων), o eficiente do material. Arist, De gen.animalum. IV 3, 767 b 18-20.

Predominando a matéria espermática e o princípio psíquico neste composto substancial, Aristóteles esmaece a compreensão do sopro anímico como homologante dos opostos. A alma ignescente e incorpórea é uma afecção do fogo, potência combustiva, ao passo que o embrião precisa do sêmen comburente, alma composta de átomos ígneos, para constituir-se. “È ben nota l’antichissima connessione dell’idea di anima con la respirazione e con il concetti di ἀηρ e di πνευμα che costituisce principio di vita, movimento e di vitalità. Il pulviscolo era concepito come una materia leggerissima, quasi incorporea (λεπτομερεστατον), allo stesso modo degli atomi ignei che per Democrito componevano l’anima” (Macciò,1980:316).

Neste contexto, a compreensão do fogo em seus componentes, de um lado, arcaicos e, de outro, aristotélicos, nutre a possibilidade de investigação das leituras contemporâneas da sociedade grega, particularmente, a escola de sociologia e antropologia francesa.

II. 3. *A escola de sociologia e antropologia francesa: o fogo como elemento conservador.*

Émile Durkheim e Marcel Mauss expõem em Algumas formas primitivas de classificação-Contribuição para o estudo das representações coletivas (1903) a passagem de um estado de indiferenciação homogênea, pura mudança qualitativa e semelhante a um substrato mental indeterminado, para uma classificação heterogênea, própria a Aristóteles e mensurada quantitativamente: “Cada mitologia é, no fundo, uma classificação que busca emprestados seus princípios às crenças religiosas e não às noções científicas. Os panteons bem organizados dividem entre si a natureza, como noutros lugares os clãs dividem entre si o universo (...) As classificações são mesmo elementos tão essenciais nas mitologias mais desenvolvidas, que desempenharam um papel importante na evolução do pensamento religioso; facilitaram a redução da multiplicidade dos deuses à unidade e, por aí, prepararam o monoteísmo (...) Na Grécia, não podemos deixar de notar que os dois princípios do Ionismo heracliteano – guerra e paz -, os de Empédocles – amor e ódio, dividem entre si as cousas, como o fazem o Yin e Yang na classificação chinesa. As relações estabelecidas pelos Pitagóricos entre os números, os elementos, os sexos e uma quantidade de outras cousas, não deixam de lembrar as correspondências de origem mágico-religiosa. Aliás, mesmo no tempo de Platão, o mundo era ainda concebido como um vasto sistema de simpatias classificadas e hierarquizadas”. (1955:57-58).

A supra-citada lógica pré-classificatória supõe uma interconexão em que os termos implicados na relação não são puramente idênticos ($A=A$) à medida que possuem algo pertinente a um ou mais termos correlatos, posta pela homogeneidade. Destarte a referida interconexão não é uma contrariedade, pois suporia uma lógica da identidade, em que cada termo é idêntico a si mesmo e contrário a outro, inversamente, a mencionada homogeneidade, dominada pela alteridade, estabelece que cada termo da relação possua em si qualquer coisa do outro termo (seu oposto), implicando necessariamente uma lógica da ambivalência (Couloubaritsis,1990:142). No caso, a oposição $\theta\nu\eta\tau\acute{o}\varsigma$, $\acute{\alpha}\theta\alpha\nu\alpha\tau\acute{o}\varsigma$ supõe relações mais complexas, em que o - A privativo não indica uma negação absoluta, mas sim uma diferença de ordem (1990:186)..

A escola de sociologia e antropologia francesa delimita “essa forma primitiva de pensamento, que se poderia chamar uma lógica de oposição e de complementaridade” através

do recurso à linguagem do mito, que retém a idéia da gênese do cosmos pela segregação. “A lógica do mito repousa nesta ambigüidade: operando sobre dois planos, o pensamento apreende o mesmo fenômeno, por exemplo a separação da terra das águas, simultaneamente como fato natural no mundo visível e como geração divina no tempo primordial”. Pode-se dizer que, sob a forma genealógica, o mito arcaico exprime um real complexo total ou parcial (complexo de atitudes), em que co-existem um mundo visível (vida societária, mundo social e cosmo físico), e um invisível (as divindades e a esfera teodítica), segundo categorias de semelhança e dessemelhança, identidade e diferença, em função de uma narrativa que, tendo utilizado uma lógica que lhe é própria, de ambivalência e ambigüidade, em que os termos associam-se segundo relações de oposição e complementaridade (lógica de oposições) e não conforme o princípio de identidade e de não-contradição (lógica aristotélica), movimenta, com efeito, um esquema transcendental, constituído pela referência particular à experiência que o homem arcaico tem do parentesco, assumido por ele como a experiência a mais familiar e a melhor organizada, ou seja, os sistemas de parentesco.⁷⁰

Neste estágio, o ordenamento do cosmo, a partir da unidade primordial, “estado de indistinção onde nada aparece”, natureza indiferenciada, e a regulação do ciclo das estações, acompanhada pela emergência, por segregação, de “pares de opostos, quente e frio, seco e úmido, que vão diferenciar no espaço quatro províncias: Ουρανός de fogo, Αήρ frio, Γαία seca, Ποντός úmido”, aparecem integrados nas forças divinas cuja ação é análoga à dos homens. Assim sendo, Vernant estabelece a tese da diversidade das estruturas mentais, através da passagem de uma natureza indistinta para uma lógica de oposição e complementaridade, em que a ‘co-presença de um corpo visível e de uma alma invisível serviria para justificar uma prática do mito, pelo qual o esquema unifica e regulariza a récita, em função da experiência que possuímos das coisas em seu devir’.⁷¹

A orientação teórica que registra uma lógica de oposições e complementaridade é exposta nas relações envolvendo o pensamento do adulto primitivo e do civilizado. “Em função de uma perspectiva caracterizada como expressiva da *psicologia histórica*, Levy-Brühl pretendeu fixar diferenças radicais, assinalando ser o pensamento primitivo subordinado ao princípio de participação, marcado pela confusão e operando por vias afetivas, enquanto o do

⁷⁰ Couloubaritsis, Lambros. *Mythe et Philosophie chez Parménide*. Bruxelas: Ousia, 1990, pág. 57 a 63.

adulto civilizado se subordinaria ao princípio da contradição, procedendo com distinções e oposições. O primeiro seria pré-lógico por oposição ao segundo, cuja peculiaridade se manifestaria pela logicidade. Seria arcaico por oposição ao caráter mais recente do pensamento lógico. Lidaria com o concreto por oposição ao pensamento do adulto civilizado que revelaria a vocação para o abstrato(...) A perspectiva adotada por Levy-Brühl propôs-se numa linha que encontra em Vernant um de seus continuadores no sentido específico de adoção da tese da diversidade de estruturas mentais que ele caracterizou, ao afirmar que os gregos não descobriram a *razão*, mas uma *razão* dentre as muitas possíveis. Discípulo de Ignace Meyerson, mostra-se Vernant, efetivamente contrário ao princípio da permanência e inteiramente aberto à *tese da historicidade das estruturas mentais*. Elas seriam várias e se oporiam entre si tanto quanto se pretendeu que se opusessem as mentalidades do primitivo e do civilizado. (Penna: 1984:99).

A tese da historicidade das estruturas mentais constitui, não obstante, um dos aspectos essenciais da epistemologia genética de Jean Piaget.. “É possível invocar as notáveis semelhanças entre o começo do pensamento racional na criança de sete a dez anos e entre os gregos: a explicação por identificação de substâncias, por um atomismo derivado dessa identificação graças aos esquemas de condensação e rarefação, e até a explicação exata de certos movimentos pelo choque de retorno de ar ἀντιπεριστάσις, de que se servia Aristóteles”.⁷²

Mesmo discrepando da analogia entre a mentalidade arcaica e a mentalidade infantil, cujo propósito é mostrar a preeminência da lógica arcaica e da lógica da participação nos respectivos estágios imberbes da vida social, filogênese, e da vida humana, ontogênese, e interditando-as, logo, a partir da etnologia e da psicologia infantil, Lévi-Strauss demonstra em As Estruturas Elementares de Parentesco que o pensamento da criança constitui uma espécie de substrato universal, matéria indistinta, cuja indiferenciação primitiva permite a receptividade de várias formas incompletas, posto que esta substância receptiva consiste em um suporte universal, apto a receber, para o etnólogo, as formas que a sociedade lhe impõe.

A cadeia de raciocínio acima exposta, articulando mito e conhecimento, esmaece as batidas investidas de uma não menos natural passagem de um pensamento mítico para um

⁷¹ Id. “De la genealogie a la gneseologie” in La Naissance de la Raison en Grèce. Paris: PUF, 1990.

pensamento racional abstrato. Neste complexo de apriorismo, unidade e sistema, apoiando-se na psicologia coletiva (die Völkerpsychologie) de Windelband e Steinhal, com a qual as sociedades intermediário-avançadas desenvolviam, pela primeira vez, concepções de uma ordem sobrenatural (mundo ideal) - no sentido integral de Durkheim - identificada, por sua vez, a uma ordem nitidamente diferenciada de qualquer ordem da natureza (Parsons, 86:1969) , o autor de As Formas Elementares da Vida Religiosa (1912) deriva uma esfera de ação a partir deste sistema social, mediada através de sistemas constitutivos de símbolos do sistema cultural, isto é, de uma legislação normativa da sociedade representada pelos componentes religiosos (Parsons, 52:1969). “Numa palavra, ao mundo real em que se escoa sua vida profana o homem superpõe um outro que, num sentido, existe apenas em seu pensamento, mas ao qual ele atribui em relação ao primeiro um tipo de dignidade mais elevada. Ele é , portanto, sob seu duplo aspecto um mundo ideal (...) Foi a sociedade que, encadeando o indivíduo em sua esfera de ação, fez com que ele adquirisse a necessidade de levantar-se acima do mundo da *experiência* e ao mesmo tempo forneceu-lhes os meios de conceber outro” (Durkheim) .

As premissas da passagem acima não discernem a nítida distinção operada por Windelband entre ciências da experiência e ciências racionais, separando os domínios do *ser e do dever*. As ciências da experiências cuidam da caracterização atenta do particular, do conteúdo único do evento real determinado *de per se* . Antes, Durkheim sacraliza o espaço físico, tendo admitido a religião como uma categoria (entenda-se representação coletiva, ‘*mental phaenomena*’) universal e necessária e concebendo a sociedade como um objeto ou entidade ideal, através de um método hipotético-dedutivo, pelo qual a classificação das coisas (categorias) reproduz a classificação da organização social e onde as categorias são objetos no mundo, cuja estrutura é explicada pelo recurso a alguns outros como a sociedade. Pormenorizando, “as categorias são representações essencialmente coletivas, elas traduzem antes de tudo estados da coletividade : dependem da maneira pela qual esta é constituída e organizada, de sua morfologia, de suas instituições religiosas, morais, econômicas, etc”, As Formas.

Em idêntico equívoco incorrem os historiadores estruturalistas da filosofia. Ao constituírem como seu objeto de investigação o sistema, dotam-no de uma autonomia aparente.

⁷² Piaget, Jean. La Formation du symbole chez l'enfant. Neuchâtel & Paris. apud Lévi-Strauss, Claude.

Esta insuficiência metodológica não é adstrita à constituição de um sistema platônico plausível, os sociólogos pensam possuir uma liberdade teórica independente da filosofia, o mesmo se dando com os filósofos face às ciências sociais. Num duplo sentido, à unidade sistêmica requerida é acarretada a fragmentação do saber, e vice-versa. Esta mútua reciprocidade fecha um círculo vicioso enredando a existência individual numa teia de pré-juízos e pré-conceitos que advém de uma má formação intelectual, inobservante ao tempo da gênese dos conceitos ou ao processo ineludível de sua formação.

Os estudos estruturais relativos ao método dialético platônico servem, neste caso, para as mais disparatadas conclusões: sob a rubrica estruturalismo são esmaecidos e anulados todos os componentes sociológicos, linguísticos e antropológicos circundantes ao seu quadro de pensamento, aduzindo uma utilização duvidosa de seu intrincado e complexo pensamento. Houve, não obstante, tentativas para minimizar esta falta, contudo permaneceram no campo das leituras correntes, desatentas ao complexo teórico que perfaz o processo de gêneses do autor. As referidas análises presumem que a manifestação da vida humana seja uma manifestação da vida social, tomando as relações entre indivíduo (ser individual) e sociedade (ser social) como um dado prévio, *ne varietur*.

As premissas do supra-citado enunciado encontram-se no pensamento ultra-conservador de Émile Durkheim e, em decorrência, no *Estruturalismo francês*, os quais minimizam a relevância da esfera de ação humana em proveito de um quadro estável e impessoal da vida societária, restando muito pouco para o indivíduo como agente social: “(...) o homem é duplo, nele existem dois seres: um ser individual que tem sua base no organismo, cujo círculo de ação se encontra, por isto mesmo, estritamente limitado, e um ser social que representa em nós a mais alta realidade na ordem intelectual e moral que possamos conhecer pela observação, isto é, a sociedade”⁷³. O ser individual, para o eminente sociólogo francês, é decorrência da sociedade e de suas categorias internas de pensamento.

A passagem acima elucida e esclarece meus propósitos de ater-me a uma crítica interna de certas correntes de análise estrutural que, encerradas em seu próprio objeto de investigação, não reconhecem, ou não querem reconhecer, os pressupostos e relações de seu estrito campo teórico. A recuperação dessas articulações conceituais mobiliza, em parte, uma análise da esfera

social em que se localiza a existência individual e, neste caso, as fontes sociológicas dos métodos estruturalistas de investigação são demasiado conservadoras e generalizantes em que “a ação é concebida de forma abstrata, como ação geral de um indivíduo descontextualizado, a-histórico, que representa a espécie e no qual estariam atuando os *mecanismos universais*. Este indivíduo antropológico interioriza ações abstratas, constrói estruturas de consciência formais, por sua vez descontextualizadas que constituem esquemas gerais do pensamento da espécie”⁷⁴

A ciência social não possui, para Durkheim, o intuito de examinar a sociedade estática num determinado momento pela abstração. Para o cientista social, certos fenômenos, tendo se relacionado com a estrutura a qual lhes corresponde, possuem mais estabilidade que os fenômenos funcionais, posto que a religião é um princípio de estruturação do mundo social em termos de uma lógica em estado prático, a lógica da integração dos valores, na medida em que impõe um sistema de práticas e representações coletivas da vida societária.

A vida social é formada de manifestações diversas, sobrevenientes de um grupo, simples ou composto, identificado à constituição de uma sociedade, ao *substrato*: objeto mais acessível à investigação sociológica, pois é dotado de formas materiais perceptíveis pelos sentidos e definido em sua forma aparente.

A partir desta premissa, a estrutura é observada no devenir, através das formas de “classificação religiosas”, não podendo apreendê-la senão tendo acompanhado esse processo, i.e., a *estrutura* é identificada a uma base social de classificação da realidade objetiva. “La structure elle-même se rencontre dans le *devenir* et on ne peut la mettre en évidence qu’à condition de prendre en compte le processus du *devenir*. Elle se forme et se décompose sans cesse, elle est la vie parvenu à un certain degré de consolidation, et la séparer de la vie, dont elle dérive ou de la vie qu’elle détermine, équivaut à dissocier des choses inséparables”.⁷⁵

A orientação metodológica do eminente sociólogo francês cinde a análise das formas, estrutura, e das funções, gênese ou devir, para em seguida captá-las *in toto genere* com seus laços indissolúveis, pois “conceber uma coisa é, ao mesmo tempo, apreender seus elementos essenciais, situá-la em um conjunto” As Formas.

⁷³ Durkheim, Émile. *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*. Paris:PUF

⁷⁴ Freitag, Bárbara. apud Palangana, Isilda Campaner. *Desenvolvimento & Aprendizagem em Piaget & Vygotsky. A Relevância do Social*. São Paulo:Plexus, 1944, pág.131.

Partindo desta exposição, a religião apresenta-se como um fenômeno psíquico complexo em que internaliza a natureza moral essencial da sociedade que, como um “*milieu interne*” (Charles Bernard), prescreve esta forma simbólica de atividade social. As Formas Elementares da Vida Religiosa introduzem, assim, a consciência coletiva não como um simples epifenômeno de sua base morfológica, isto é, como está constituída, mas como agente de um sistema organizado de conceitos (sistema de noções) ou de uma lógica interna de valores que a caracteriza. “Face a ele (sistema de noções) o espírito individual está na mesma posição que o Nous de Platão face ao mundo de idéias (...) Pensar logicamente é sempre, em alguma maneira, pensar de maneira impessoal; é também pensar *sub species aeternitatis* (sob a forma de eternidade). As Formas.”

Semelhante legado conceitual encontramos no método etnológico de Lévi-Strauss, para o qual a determinação do fato social só se caracteriza por uma classificação da realidade objetiva, em que cada indivíduo se define pela sua colocação em relação ao outro (definição em estrito senso do sistema de parentesco). Na realidade, “o que caracteriza a investigação etnológica é a recusa da antinomia entre sujeito e objeto, já que esta ciência tem como finalidade a estratificação da experiência social na qual o indivíduo está sempre inserido numa rede de instituições objetivas e onde as relações objetivas (por exemplo um sistema de parentesco) são sempre experimentadas numa consciência. A apreensão do fato social é concreta enquanto é totalizante, reunindo em um único movimento as propriedades objetivas e a experiência subjetiva (...)...e é mesmo com essa realidade estratificada que a investigação estrutural deve confrontar os próprios resultados”.

Lévi-Strauss, ademais, não se afasta em Antropologia Estrutural e As Estruturas Elementares de Parentesco das premissas durkheimianas, estabelecidas em torno da morfologia das espécies sociais, separadas em categorias como sociedades primitivas e sociedades complexas, natureza e sociedade, o mesmo e o outro. Nesta linha, Vernant segue a mesma morfologia social do antropólogo francês.

“A solidariedade que constatamos entre o nascimento do filósofo e o aparecimento do cidadão não é para nos surpreender. Na verdade, a cidade realiza no plano das formas sociais esta separação da natureza e da sociedade que pressupõe, no plano das formas mentais, o

⁷⁵ Durkeim, Émile. Textes 1. Éléments d'une theorie sociale. Paris:Minuit, 1975,pág.22.

exercício de um pensamento racional”(...)“Mas, no pensamento político do filósofo, a transformação mental não se evidencia menos do que no seu pensamento cosmológico. Separadas, natureza e sociedade constituem igualmente objeto de uma reflexão mais positiva e mais abstrata” 76.

A sobredita separação reitera a cesura entre φυσικς e νομος, pela qual a ordem social não decorre da natureza, mas sim da convenção. Desde a cosmologia existia, para Vernant, em La Formation du Pensée Positive dans la Grèce archaïque, a necessidade de investigar a natureza a partir de dados empíricos. A análise da geração do cosmo, para a cosmologia, é resolvida através de processos físicos, daí a existência dos fisiólogos. A partir do século V a.C., com o surgimento da πολις e com o advento da democracia, nasce a preocupação com o raciocínio abstrato. Vernant, analisando o pensamento positivo na Grécia Arcaica e seguindo a linha de pensamento de Durkheim, adstrita à morfologia das espécies sociais, concebe a transição de uma sociedade primitiva, aristocracia, para uma sociedade complexa, democracia. Essa ruptura, e não passagem, coincide com o surgimento da filosofia, embora para Vernant tanto a cosmogonia quanto a cosmologia fossem investigações do cosmo.

Afirma Vernant que tanto no mito babilônico quanto no mito grego de Hesíodo existia uma intuição sobre a origem do cosmo. Não existia uma análise lógica, somente o mito, então o utilizavam para supor que a gênese do cosmo dava-se por segregação. E sobre sua opinião a respeito de Burnet e Cornford - para Vernant o mito é apenas uma narrativa, ao passo que a Filosofia procura atingir a solução de um problema, pois a mítica não consegue solucionar problemas, dada sua condição de narrativa: o mito é “um discurso plausível acerca da verdade”, imagem do modelo. Portanto, a passagem do pensamento simbólico cosmogônico para o pensamento concreto cosmológico coincide com o surgimento da cidade-estado antiga, comunidade política - onde há uma racionalização do poder, conseqüente separação entre natureza e sociedade, e um afastamento das divindades.

As precitadas concepções que interligam a religião como uma ordem sobrenatural a uma teoria estável e impessoal do conhecimento, dependente de conceitos essencialmente coletivos e estabelecendo, na regra, dois mundos, real e ideal pôs em curso uma considerável parcela da fortuna platônica neste século, a qual reproduz, convertendo em linhas gerais fenômenos

psíquicos complexos, i.e., a religião em esquemas gerais da espécie . “Em nosso mundo ocidental, foi com os grandes pensadores gregos que a vida lógica tomou, pela primeira vez, uma clara consciência de si mesma e das consequências que ela implica. E, quando a descoberta se fez, este fato foi um encantamento que Platão traduziu em linguagem magnífica”, As Formas. Portanto, a definição de uma natureza ou essência substrata, imanente à vida social ser tributária da consciência coletiva (Naturvölker) e do pensamento classificatório.

A epistemologia ontogênica compreende que há um pensamento pré-classificatório, realizado nos estágios imberbes da vida orgânica e, de outro, um pensamento conceitual em seus estágios avançados. Durkheim associa as fases evolutivas da sociedade (vida social) às do organismo (vida orgânica), havendo uma analogia entre filogênese e ontogenia, morfologia das espécies sociais e ontogênese do conhecimento.

Retomando o texto de Durkheim & Mauss, “Nossa noção atual de classificação não apresenta apenas uma história, sua história pressupõe ainda uma considerável pré-história. Nunca se poderia efetivamente exagerar o estado de indistinção de que partiu o espírito humano (...) Na China, em todo o Extremo Oriente, em toda a Índia moderna, assim como na Grécia e em Roma antigas, as noções relativas às ações simpáticas, às correspondências simbólicas – às transmissões de qualidades, as substituições de pessoas, de almas e de corpos, as crenças relacionadas com a materialização dos espíritos, com a espiritualização de objetos materiais – não somente eram ou são muito espalhadas, mas ainda esgotavam ou esgotam a ciência coletiva. Ora, está nelas subentendida a crença na transformação possível das cousas mais heterogêneas umas em relação às outras e, por conseguinte, a ausência, mais ou menos completa de conceitos definidos (...) Para nós, classificar as cousas é, com efeito, ordená-las em grupos distintos uns dos outros, separados por linhas de demarcação nitidamente delimitadas. Existe, no fundo de nossa concepção de classe, a idéia de um território de contornos precisos e definidos. Podemos, porém, afirmar que esta concepção de classificação não remonta além de Aristóteles. Aristóteles foi o primeiro que proclamou a existência e a realidade de diferenças específicas, o primeiro que demonstrou que o meio era causa e que não havia passagem direta de um gênero a outro, Platão tinha um sentimento bem menos preciso desta distinção e desta

⁷⁶ Vernant, Jean Pierre. *Mythe et Pensée chez les Grecs*.

organização hierárquica, uma vez que, para ele os gêneros eram, num certo sentido, homogêneos e podiam ser reduzidos uns aos outros por meio da dialética”.⁷⁷

Elaborando o conceitual positivo limítrofe ao esteio teórico da sociologia clássica, Vernant expande seus propósitos para a análise da filosofia grega arcaica e clássica; para tanto mostrou-se, assim, necessário a averiguação interna de seus fundamentos e propondências, aduzindo, daí, seus quadros de pensamento. Para o antropólogo histórico, cosmogonia (narrativas míticas), cosmologia e pensamento positivo (o discurso político e jurídico legiferante, histórico e médico etiológico, filosófico e matemático racional) referem-se a lógicas diversas de exposição da organização mental do homem grego.

Posto desta maneira, divindade e Nous compreenderiam a mesma natureza, movendo-se sobre o mesmo plano, o plano da divindade, constituindo o gênero invisível. “O nascimento da filosofia aparece, por conseguinte, solidário de duas grandes transformações mentais: um pensamento positivo, excluindo toda forma de sobrenatural e rejeitando a assimilação implícita estabelecida pelo mito entre fenômenos físicos e agentes divinos; um pensamento abstrato, despojando a realidade dessa força de mudança que lhe conferia o mito, e recusando a antiga imagem da união de opostos em benefício de uma formulação categórica do princípio de identidade”. *La Formation de la Pensée Positive dans la Grèce Archaique*

Assim sendo, o pensamento positivo apazigua, com efeito, o potencial esclarecedor da cosmogonia, ressaltando-a como um discurso do meramente natural, conseqüentemente da natureza, apartada da religião, à medida em que é revelada não como “uma compreensão menos complexa do fenômeno, mas uma complexidade menos inteligível” (Lévi-Strauss, 1962:328). À diversidade empírica da vida societária manifestam-se estruturas mentais que reproduzem, para a orientação sociológica e antropológica francesa e para Vernant, “a tensão existente entre natureza e cultura” (Lévi-Strauss, 1962:329), psiquismo e organismo, fisiologia e consciência..

A separação conceitual entre espírito e matéria, corporeidade e consciência é submetida a uma reavaliação pela teoria psicogenética de orientação dialética, indagando a possibilidade da

⁷⁷ Durkheim, Émile & Mauss, Marcel. *Algumas Formas Primitivas de Classificação. Contribuição para o estudo das representações coletivas*. Mimeografado pela Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo. agosto de 1955.

matéria, conceituada como lugar aparente da sensibilidade, possuir - ela mesma - sensibilidade e, inversamente, de haver consciência intelectual na materialidade, relativizando a diferenciação entre psiquismo e organismo, em que as relações entre sujeito e objeto permitem, amiúde, compreensões equivocadas; este é identificado a uma representação esmaecida do observável e do mensurável, aquele é compreendido como mero resíduo subjetivo do real, impondo à realidade suas estruturas e suas leis ou, ao contrário, depurando-a do sensível, cuja existência revela-se misturada, para manifestar um arquétipo, a Idéia platônica: semelhante postura de depuração do sensível, refletida, para a psicogênese, no pensamento grego clássico reside na mentalidade infantil, cujo estágio pueril de pensamento embarça o real e sua imagem, devolvendo-lhe em seus estágios evolutivos sua pretensa realidade objetiva.⁷⁸

⁷⁸ Wallon, Henri. Les origines de la pensée chez l'enfant. Paris: PUF, 1975.

PARTE III

*Estabelecimento preliminar da crítica comentativa dos termos Natureza e Princípio para a Filosofia Grega (Aristóteles *Metaphysica A* e *Physica I*) e sua retomada ulterior na Filosofia Moderna (Hegel *Preleções sobre a História da Filosofia*)*

III. 1. *A determinação aristotélica do substrato como princípio material: (Aristóteles, *Metaphysica A* e *Physica I*).*

A escolha da cosmologia platônica, particularmente o Timaeus, como objeto de pesquisa articula uma concepção do conhecimento científico sincrônico do século V, relevante para a elucidação do mencionado texto, propiciando, a partir de sua investigação textual, a observação da complexidade do saber constituído do período arcaico e clássico, dando relevo à teoria atomista de Leucipo e Demócrito e à fisiologia de elementos de Empédocles. A mencionada orientação teórica possui em Hegel seu preâmbulo investigativo, sistematizando, de acordo com seus pressupostos, o corpo teórico do conhecimento fisiológico em suas Preleções sobre a História da Filosofia.

A exposição hegeliana constitui, propriamente, uma história interpretativa do fisiologismo arcaico (como a doxografia de Aristóteles), havendo-os considerado a partir de sua ciência da lógica, em que supõe um procedimento sintético ou dedutivo, vindo a considerar previamente, quanto à gênese do conceito, uma forma física determinada (τό ὕδωρ) em Tales para compreender ‘a posteriori’ uma determinação universal do princípio. A paciente investigação comparada dos dois autores privilegia uma posição finalista do processo físico, ausente nos sistemas milesiano e jônico da natureza.

A compreensão usual do processo genésico na fisiologia arcaica e clássica (séc. VI e V a.C.) é balizada, desta maneira, pelo documental perípato e especulativo, tendo, tanto a premissa aristotélica quanto o preceito dialético, asseverado a linde conceitual da cosmologia antiga em Anaxágoras, devido ao postulado de um princípio adverso, de um lado, à mera materialidade substancial (demonstrado por Aristóteles em Metaphysica A, que colige a primeira doxografia sistematizada da física grega) e, de outro, à pura singularidade (discernida por Hegel nas Preleções sobre a História da Filosofia, donde prescreve o conceito de universal determinado, o ‘em si para si’ para o discrimine da filogênese do princípio), repercutindo, deste

modo, ao longo deste trabalho a inquirição diligente de Aristóteles e Hegel e remetendo ao estabelecimento, por eles resultado, dos parâmetros investigáveis da física préplatônica e platônica: o invite a esta crítica comentativa prepõe os componentes conceituais de parte da minudência interpretativa do “corpum platonium”, de modo que Metaphysica A e Physica I, de um lado, e as Preleções, de outro, constituem os materiais lindeiros⁷⁹ para o escrutínio de natureza, princípio e alma nas filosofias grega arcaica e clássica. As condições necessárias para a investigação do saber platônico, circunscritas ademais à constituição de meu objeto passam pela acuidade para com suas fontes abaixo discriminadas, as quais tento, nos limites da atual dissertação, reconstituir, obedecendo a uma coerência interna de suas partes, considerando-as antes como momentos essenciais para a definição de meu amplexo teórico, devendo pormenorizá-las, desta maneira, tanto necessária quanto exaustivamente.

Não é o caso de considerar, de modo algum, esta investigação alheia e mesmo à parte da presente tese, sob risco e objeção de acúmulo de material; não obstante, ela é necessária e interna às exigências do objeto delimitado: a compreensão dos termos natureza, princípio e alma para a cultura grega arcaica e clássica. Posto desta forma, minha pesquisa solicita a identidade de Platão com sua época, remida por uma cultura científica, propiciando daí ora a escanção, ora a junção entre essas leituras abaixo discriminadas, avançando neste propósito para o recorte cosmológico concedido ao princípio conforme à natureza (ἀρχή κατὰ φύσιν) (Timaeus). No movimento de recuo e aproximação, tentarei expor ‘a posteriori’ o caráter longamente acoimado da filosofia platônica, seus liames com o saber anterior notoriamente pré-socrático e hipocrático (este, por sua vez, fonte do estoicismo antigo), emanado, por sua vez, o intercurso entre ambos: ciências naturais (“Naturwissenschaften”) e filosofia da natureza (“Naturphilosophie”).

⁷⁹ A constituição da história da filosofia antiga como disciplina autônoma provém do recrudescimento dos estudos clássicos na Alemanha do século XIX e ampliado por G.W.Hegel em seu contexto propriamente filosófico. Böeck, August. Philolaos. (1819); Creuzer, Friedrich. Das Studium des Altertums als Vorbereitung der Philosophie (1805); Tenneman. Geschichte der griechischen Philosophie. Leipzig: 1799; Zeller, Eduard. Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. (1846)

Aristoteles. Opera ex Recensione Immanuelis Bekkeri edidit Academia Regia Borussica, editio altera quam curavit Olof Gigon, Berolini apud Walter de Gruyter et Socios, MCMLX. Hegels Sämmtliche Werke. Suhrkamp Verlag. Sobre o Timaeus: Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis, Oxonii, e typographeo Clarendoniano, Timaeus (I. Burnet).

A exposição crítica da fisiologia pré-clássica provém, previamente, de Aristóteles em Physica I, II e Metaphysica A. A recorrência prévia a Aristóteles, conforme exposto no prefácio do texto, assegura uma correta elucidação dos procedimentos metodológicos de parcela da crítica comentativa, que repõe o conceitual aristotélico para a análise do Timaeus de Platão. Nestes pormenores, a compreensão dos limites conceituais de natureza, princípio e alma provém de um estabelecimento preliminar de sua crítica comentativa, de um lado, Aristóteles e o historicismo peripatético, de outro, a historiografia dialética.

Recusando a postura historicista evolutiva de uma ontogênese do conhecimento, o prolegômeno deste texto porta, portanto, a um inquérito expositivo do comentário conceitual de 'natureza' (φύσις) e 'princípio' (ἀρχή) para Aristóteles e Hegel, paradigmas de interpretação da física arcaica e clássica; preocupando-me, desde então, com a exposição diligente da fisiologia no texto do Timaeus. A decomposição desta malha conceitual expõe o amparo preciso para com suas leituras contemporâneas recorrentes ou adversas⁸⁰, as quais promulgam, com efeito, os métodos e resultados preluçados pelas mencionadas orientações teóricas.

A preservação do material milésio deve-se às considerações doxográficas do historicismo peripatético, relativo ao comentário de Teophrastus, em Metaphysica (ed. H.Usener. Bonn:1890), e reposto intermitentemente por Simplicius em seu Aristotelis Physica commentaria (ed.Hermann Diels. Berlin:1882-95). Procurei acompanhar como prólogo à minha argumentação a constituição doxográfica do termo 'princípio' (ἀρχή), retrospectiva ao mencionado sistema milésio; preliminarmente, Anaximandro de Mileto e a definição de ἄπειρον.

Aristóteles, Teofrasto, Simplicio balizam uma compreensão material primígena dos processos físicos, delimitando uma cesura entre a pluralidade gênica do cosmo permeado pela alternância de contrários, definindo a dualidade de oposições postulada pela fisiologia arcaica e clássica e, de outro, um substrato corporal determinado, substancialidade potencial.

⁸⁰ Otto, W.F. Die Götter Griechenlands: das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes Bonn:1929. Snell, Bruno. Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen. Hamburg:Claassen Verlag, 1995. Nestle, Wilhem. Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates Stuttgart:1942. Nilsson, M.P. Geschichte der griechischen Religion. München:1941. Rohde, Erwin. Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen Tübingen:1893. Wundt. Völkerpsychologie. A linhagem conceitual contemporânea, de formação aristotélica, será dissertada em (infra) "A tese da historicidade das estruturas mentais".

A aporia aristotélica repousa na impossibilidade de determinar a natureza infinita anaximandreana como materialidade substancial, de um lado, interditando o postulado de um princípio identificado à corporeidade e, de outro, promulgando a compreensão de duas espécies distintas de realidade: a natureza indefinida e os compósitos, definindo, desta maneira, uma relação entre opostos, a mencionada dualidade enantiológica. Neste passo, a doxografia antiga devém, portanto, de uma história interpretativa da fisiologia arcaica, postulada, previamente, por Aristóteles e retomada, em seus comentários, por Teofrasto e Simplicio; mostrando-se necessário o deslinde dos procedimentos aristotélicos para a análise da física milésia, os quais atenuam, por sua vez, a relevância da dualidade de oposições, privilegiando o suporte corpóreo.

A definição de φύσις, em seu conceito arcaico significa um princípio ativo de geração e decomposição, nascimento e perecimento de todas as coisas orgânicas. Pormenorizando, um dos proêmios da preocupação propriamente filosófica advém com a delimitação fenomênica do conceito de natureza, (φύσις), e de ‘brotar’ (φύω), possuindo o sentido preciso de produzir (produce), engendrar (engender), gerar (beget) (L. & Scott J.), integrando, para Platão, homem e meio físico, Νόμος e φύσις, pois ambos estão sujeitos ao processo de geração e corrupção, engendramento e perecimento.

A cesura formal entre natureza (φύσις), objeto, e o sujeito dá-se pela conceituação da essência do sujeito como τό ὑποκει.μενον, sub-stantia, sub-jectum, em que a natureza é avaliada, conseqüentemente, para Aristóteles, como um suporte material de qualidades contrárias, materialidade substancial, eliminando o princípio alopático, precipuamente grego, regido pela gênese *contraria contrariis*. A composição material da substância concreta revela a conjuminância entre o substrato material e a sua forma própria.

A análise de Martin Heidegger em Vom Wesen und Begriff der φύσις privilegia o termo ‘natureza’ (φύσις) como conceito nérveo para o sistema grego arcaico. Heidegger afere em sua análise sobre o conceito de natureza (φύσις) na cultura grega arcaica e clássica a conferição peripatética de um processo natural intelectualivo, adversante ao princípio puramente físico milésio e jônico, unidade que mantém em si toda a pluralidade existente: Aristóteles procede a uma exposição sistemática em seus métodos, da compleição do termo natureza (φύσις) para os cosmólogos, auferindo em Anaxágoras a compreensão de um caráter final da natureza perante Anaxímenes, Heráclito, Diógenes, deferentes de uma corporeidade substancial. Expondo o

gérmen desvelante da linhagem présocrática, unidade e pluralidade fenomênica, o autor demonstra a separação conceitual operada por Aristóteles da cosmologia grega, para quem os fisiólogos não ultrapassaram o princípio material, menosprezando os princípios eficiente e final, ressaltando a constituição do 'Nous' em Anaxágoras, tendo se aproximado do processo teleológico (sujeito e objeto) natural.

A mencionada análise da filologia alemã preceitua uma concepção essencialista da natureza, opondo o princípio prefulgente de Heráclito e Platão, 'pneuma dinâmico', ao princípio final e eficiente de Aristóteles, 'racionalidade teleológica', pela qual a determinação essencial do ser em Aristóteles (φύσει ὄντα) é definida como essência da determinação (Bestimmungswesen).⁸¹ A inquirição do ser passa pela elucidação de seus princípios, reprovando a diligência dos fisiólogos que prescreviam apenas como princípio natural a materialidade primitiva (ύλική ἀρχή, princípio material), recusando-lhes a ausência da consideração de uma substância concreta ou composto concreto ('*composé concret*'). Tendo conceituado a natureza como um composto de potência e atualidade, Aristóteles apreende os processos físicos pela sua disposição natural finalista, própria à essência do móvel: desta maneira, a experiência fundamental do movimento situa-se em sua determinação do ente enquanto totalidade e constitui per se o ser do ente.

Não obstante, a constituição do cosmo social, para Aristóteles, decorre da transformação dos meios naturais em artefatos, estabelecendo aí a conhecida passagem de uma natureza naturada, natureza não alterada, para uma natureza artefata, transformada, deste modo, a passagem da natureza (φύσις) para a sociedade, posteriormente delimitada, em sua fortuna crítica, nesta investigação.

A natureza - Φύσις -, para Aristóteles em *Physica I*, é um princípio de movimento e mudança - ή φύσις ἀρχή κινήσεως κα. μεταβολής, (*Physica* 200 b 12) -, pela qual se determina o que é permanente e constante. A φύσις é, pois, a disposição finalista de mobilidade de um móvel, em si e sem acidente, de modo a presentificar-se, para Heidegger, no desocultamento, logo, em sua visibilidade; é, portanto, o que brota, o que irrompe, pois em sua permanente

⁸¹ Heidegger, Martin. "Vom Wesen und Begriff der φύσις" in *Wegmarken*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1996, pág. 241-243. Brentano, Franz. *Von dem mannigfachen Bedeutung des Seiendes*. New York: George Olms & Hildesheim

manifestação, apreendendo visibilidade e invisibilidade, “natureza ama esconder-se”⁸². Assim, os mais constantes são, porém, a terra, água, fogo, ar, denominados, por Platão, “elementos”. A “ousía” é, com efeito, compreendida pelos gregos, segundo Heidegger, como presença constante. A essência da “ousía” é, pois, a permanente presença.

As formulações de Aristóteles, concernentes à natureza ou essência substrata (ὕποκει.μενη φύσις ou οὐσ.α), passam pela explicitação de trechos cerneiros de Physica I e II, donde deslinda a premissa de uma materialidade substancial ou terceiro termo, própria à gênese física. A acepção da unidade e da díada indeterminada, dualidade de determinações, mantém seu registro arcaico e sua conseqüente amplitude conceitual platônica nos postulados fisiológicos e, sobretudo, pitagóricos, aproveitando, todavia, o aspecto lógico dos opostos complementares, discordantes concordantes. Assim, o processo dos universalmente opostos em Platão, o movimento dialético a partir da unidade de contrários, advém, à medida que o infinito (τό ἄπειρον) não é simples privação do limite (πέρας), mas seu correlato constitucional e o não-ser integra o ser como valor necessário, da antítese interior à idéia que, potência de integração ilimitada ou potência organizadora do Um, conjuga um sistema articulado, donde a alma é espontaneidade auto-afirmativa, “lieu des idées est un espace où jouent relations et oppositions”.⁸³

Assim, a separação entre o “ser composto” e sua “quididade” se remete ao interior da essência sensível.⁸⁴ A quididade do simples, p.ex. o Bem, o Um, quando lhe é separada, projeta-se exteriormente a ele, sob o nome de Idéia. Com efeito, se lhe separa a quididade, ela será o abstrato enquanto universal, separando-se das essências singulares, pois, somente o ser por si,

⁸² Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ. “Natureza ama esconder-se” Heráclito (DK).

⁸³ Trouillard, Jean. L’Un et l’Âme selon Proclus. Paris:Les Belles Lettres, 1972, pág.09 a 26. Duso, Giuseppe. Hegel Interprete di Platone. Padova: 1969, pág.16: “Il dialettico rapporto di unità e molteplicità è operante sia nella logica hegeliana, che già trova una prima esposizione in questo periodo jenense, sia nella *Fenomenologia*, dove si mostra operante la dialettica antica, e soprattutto quella platonica, a cui Hegel há dedicato un particolare interesse negli anni di Jena”.

⁸⁴ Aubenque, Pierre. Le Probleme de l’Être chez Aristote. Paris:PUF, pág. 475; Düring, Ingemar. Aristoteles, Darstellung und Interpretation seines Denkens Universidad Nacional Autónoma de México:1990; Owens, Joseph. The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics Toronto:Mediaeval Studies, 1951, págs.330-333. Robin, Leon. Aristote. Paris:PUF.

ou Idéias, coincide com sua quiddidade (Metaphysica, Z, 1031 b 4). Assim, a “ousía”, para Aristóteles, é a unidade objetiva que funda a unidade da significação das palavras (Aubenque, 127), em que coincide a essência como sujeito da predicação e seu sentido como sua determinação predicativa, a identidade do ser autoriza a unidade da denominação. A substância (“ousía”⁸⁵) considerada como o substrato material torna-se o sujeito da proposição que é receptivo às leis da implicação predicativa (Physica 191 B 35, 192 A 12).

A matéria substrata indeterminada, porquanto pudesse existir inseparada da forma, devém unicamente em um existente concreto e composto, compósito sensível, mencionado como uma substância concreta, ao passo que o “hypokeímenon”, denominado substrato (τό ὑποκε.μενον), (Physica 192 B 33 - 193 A 17) não é um contrário, tal como o limite e o ilimitado (πέρας, ἄπειρον) nem sua combinação ou crase (Plato.Philebus 26 d) , mas algo que lhe é subjacente, (Physica I 190 B 29 - 35), e donde devém (ὡς ὑποκε.μενοῦ τ.νος) (Metaphysica N 1, 1087 A 32 B 2), pois não pode haver paixão recíproca entre contrários.

A constituição do terceiro termo para o saber físico, empregado por Aristóteles, baliza a reavaliação do princípio natural (ἀρχή κατὰ φύσιν), operada pela hetairia perípata (Teofrasto-Simplicio-Alexandre de Afrodísia), a partir de Physica I e II e Metaphysica A, menosprezando os componentes jônios dos opostos homologantes. Pormenorizando, os contrários, para Aristóteles, são irreduzíveis uns aos outros; sendo necessário aceitar por princípios, não somente dois opostos (τά ἀντικε.μενα), mas um terceiro termo (τρ.τον τ.), sujeito, substância ou suporte (τό ὑποκε.μενον), posto que, embora os opostos se modifiquem reciprocamente, sendo, no entanto, irreduzíveis uns aos outros, o substrato subjaz (ὑπομένει), pois é um princípio permanente de mudança e alteração. A matéria (τήν ὕλην) é o substrato primeiro (τό πρῶτον ὑποκε.μενον) de cada um, donde (ἐξ οὗ) devém (γ.γνεται) algo inerente (τ. ἐνυπάρχοντος), as contrariedades, sem atribuição (μή κατὰ συμβεβηκός), (Physica, I, 9, 192 a 31-32).

⁸⁵ P. Aubenque corrobora as posições de I. Düring quanto à identificação da substância ao substrato: “1) Historiquement, le latin ‘substantia’ est la transcription du grec ὑποστασις, et n’a été utilisé que tardivement et incorrectement pour traduire οὐσ.α (Cicéron emploie encore en ce sens ‘essentia’); 2) Philosophiquement, l’idée que suggère l’étymologie de substance convient seulement à ce qu’Aristote déclare n’être qu’un des sens du mot οὐσ.α, celui où ce mot désigne, sur le plan ‘linguistique’, le sujet de l’attribution et sur le plan physique, le substrat du changement, mais non à celui où οὐσ.α désigne ‘la

As preocupações pré-clássica e platônica perfazem a compreensão do devir como uma multiplicidade fenomênica, inexistindo a concepção de uma gênese material simples, defluente em Aristóteles de uma corporeidade ou materialidade substancial, terceiro termo ontológico. Posto desta maneira, “o devir (τοῦ γ.γενεσθαι) é dito de várias maneiras, não devir, mas um ‘determinado devir’ (τόδε τ. γ.γενεσθαι), pois é unicamente de substâncias (τῶν οὐσιῶν) que se pode, por um lado, falar de geração simples (ἀπλῶς δέ γ.γενεσθαι), por outro, é evidente que, para os atributos (κατά μὲν τᾶλλα), deva haver algum substrato (ὑποκε.σθαι τ.) o qual o gerado devém (τό γ.γνομενον)”, (Physica, I, 7, 190 a 31 b 1).

A geração e a corrupção pura e simplesmente (γένεσις ἀπλή και φθορά) não são, com efeito, nem composição, nem decomposição, interditando a identificação, de um lado, entre composição e decomposição e, de outro, geração e corrupção, premissa, para Aristóteles, dos sistemas monistas, como a física jônica e a milesiana, para quem o processo de gêneses advinha da alteração dos opostos (Aristóteles, De generatione et corruptione I. 317 a 20-21). A fisiologia arcaica assim como a cosmologia platônica conceberam, segundo Aristóteles, devido à ausência da compreensão de uma substância primeira, materialidade substancial e, conseqüentemente, da diferenciação entre uma gênese simples e outra composta, somente a gênese e a corrupção.

Para Aristóteles, cada elemento realiza a união de duas qualidades fundamentais: o fogo é, ao mesmo tempo, quente e seco, o ar quente e úmido, a água úmida e fria, a terra seca e fria. Assim, entre dois elementos quaisquer deve haver sempre ao menos *uma contrariedade* que possibilite a passagem direta de uma qualidade à outra, (Arist. De gen.et corrup.II 3, 330 a 30 b 5). Mas, esta mudança qualitativa requer, ademais, um suporte, um sujeito capaz de receber todas as qualidades contrárias, natureza indistinta, matéria indiferenciada e amorfa, porém, desprovido de toda qualidade. (De Generatione et Corruptione I, 329 a 31-32).

Não havendo geração sem um sujeito pré-existente, todo ser gênito é identificado a um composto (συνθετόν) a partir do qual pode-se diferenciar (a) o que veio a ser (homem, estátua, casa), (b) daquilo que vem a ser tal ou qual, isto é, o sujeito da forma. Entrementes, o sujeito não pode vir a ser tal ou qual e receber determinada forma, se não for antes dela desprovido, (Arist. Physica 190 b 3-9). “The ὑποκε.μενον - that which underlies the change - is a formed-matter or embodied-form, i.e. a συνθετος οὐσ.α. A change ‘in’ the form and matter - a change

forme et la configuration de chaque être (Metaph. Δ, 8, 1017 b 23)” in Aubenque. P. op. Cit., pág. 136.

of the συνθετος οὐσ.α as a whole – is γένεσις or φθορά. But a change ‘in’ the thing’s properties, which leaves it, *qua tis* composite of form and matter, unchanged, is ἀλλοιωσις.⁸⁶

Aristóteles procede à cesura entre, de um lado, geração e corrupção substanciais e, de outro, a “metabolé” qualitativa (μεταβολή), identificada à alteração (ἀλλοιωσις) de contrários como um movimento (κατά τό πάθος τε και τό ποῖον), (De Generat.et corrupt. 3. 319 b 33), posto que é determinada pela mudança de estados contrários, i.e., uma substância concreta pode mudar sua determinada afecção (πάθη) (qualidades perceptíveis), como o quente para o frio, o seco para o úmido, (μεταβαλλή ἐν τοῖς ἑαυτοῦ πάθεσιν), (3. 319 b 11).

A matéria (τήν ὑλήν) é o substrato da gênese e corrupção (τό ὑποκε.μενον γενέσεως και φθοράς), mantendo a capacidade de apreender contrários (ἐναντιώσεων), (De Generatione et Corruptione 3. 320 a 2-5), a partir dos quais a mudança devém do imperceptível, i.e., a privação ou o não-ser (τό ἀναισθητόν, στέρησις ou τό μή ὄν) para o perceptível, i.e., a forma determinada ou o ser (τό ὄν ou εἶδος), - (μεταβολή γ.νηται ἐξ ἀναισθητοῦ εἰς αἰσθητον)(319 b 18), de forma que é identificada a um substratum de mudança substancial, matéria gerativa e corruta (ὑλή γεννητή και φθαρή), donde “os contrários representam o caso extremo de unidade na diferença, compreendidos como atributos que diferem no interior de um mesmo gênero (Cf. Metaphysica Δ 10. 1018 a 27)”. (Aubenque, pág. 223).

Aristóteles ressalta o delineamento de uma corporeidade substrata ou princípio material (ύλική ἀρχή), donde provém as qualidades sensíveis. Assim, cada coisa haverá de possuir uma matéria (ύλή, τό ὑποκε.μενον), concebida quer seja de modo ontológico, quer seja de modo lógico. Quando discute as doutrinas dos pré-socráticos pode, portanto, falar da ἡ ὑποκε.μενη φύσις (essência ou natureza substrata, A 985 b 10), caso do substrato material. A terminologia τό ὑποκε.μενον possui em Aristóteles duas acepções, concebida seja de maneira ontológica, seja puramente lógica. Assim, o substrato (τό ὑποκε.μενον), identificado à matéria (ύλή) ou princípio material expressa o que é delimitado ou determinado pela forma, constituindo o composto concreto (τό συνῶλον), ao passo que τό ὑποκε.μενον, e não ὑλή com esta significação, explicita o sujeito, sub-jectum, do qual se pode afirmar algo (Düring, pág.416).

N. 2.

⁸⁶ Joachim, Harold.H. Aristotle. On coming-to-be and passing away. Hildesheim-New York:George Olms, 1970, pág. 87.

Aristóteles avalia a física arcaica e clássica considerando o substrato primeiro, esmaecendo e menosprezando o princípio gerativo, repousado na unidade e multiplicidade fenomênicas (Giorgio Coli, 1994: 36), de tal modo que a constituição metafísica de um sujeito lógico primário (τό πρῶτον ὑποκε.μενον), operada pelo Perípatos, realiza a cesura entre duas premissas determinadas da cosmologia, de um lado, a natureza geratriz e anímica dos denominados fisiólogos arcaicos, e, de outro, a materialidade substrata, imanente à natureza de todas as coisas.

A proposição de Tales asseverando ser a água o princípio de todas as coisas mostra, para Hegel, o princípio como uma forma física determinada, materialidade universal, que impõe unidade à pluralidade existente, representação sensível e particular, de modo que é apresentada como um princípio material, existência singular posta como unidade simples, ao passo que determina em alguns fisiólogos princípios ativos contrários para a geração de todas as coisas (quente e frio, condensação e rarefação). A adveniência de um substratum esmaece a conceitualização de um princípio arcaico interno ao ser, propondo a definição de um composto concreto, compósito de matéria, “suporte corpóreo determinado”, e forma. A natureza substrata é um princípio material.

“Se così si può tuttavia dire che a Mileto, con Talete, cominci la storia della filosofia, è perché, nella proposizione che dice l’acqua il principio di tutte le cose, si manifesta già la coscienza che l’essenza è una e perciò il distacco dai dati sensibili, esistenti in immensa varietà nel mondo naturale; senonché qui il principio assume ancora ‘una forma determinata, a tutta prima fisica (...) ‘Infatti Aristotele e gli altri storiografi di pieno accordo attribuiscono a Parmenide d’aver spiegato il sistema dei fenomeni con due principi, il caldo e il freddo, dalla cui unione si genera ogni cosa’. La luce, il fuoco, sarebbe il principio attivo, vivificante; la notte il freddo, quello passivo” (Cavarero: 1984: 90, 108)

A abordagem conceitual da corporeidade substrata impescinde de um recuo aos mencionados textos aristotélicos, em que a natureza é compreendida como um processo, cujos momentos se conservam na mudança que a si mesma se determina, o que caracteriza, para Hegel, o universal como elemento teleológico. A crítica aristotélica aos ante-socráticos fixa-se, desta forma, no reconhecimento discricionário de princípios de natureza material como

princípios de todas as coisas: não a matéria indistinta e indiferenciada, mas o que é próprio à natureza da matéria, identificada, para Aristóteles, no sistema jônico aos quatro elementos, (Arist. *Metaphysica* 984 a-b). Aristóteles define a matéria como suporte corpóreo em decorrência da existência de duas espécies de geração, de um lado, a “simples” e, de outro, a “composta”, pois, para ele, não é lícito afirmar, como no sistema jônico, que de um contrário devesse um outro contrário, repousado no processo de gêneses, assim como do homem devesse o músico, mas sim, o homem vê a ser músico.

Neste plexo, à pluralidade dos corpos deve haver a redutibilidade a um elemento único, materialidade corpórea, auferindo deste princípio o nervo de seu comentário dos mencionados fisiólogos, escandindo-os em partidários do monismo ou do pluralismo; tendo-os considerado postulantes de uma corporeidade substrata; a água para Tales, o infinito (ἄπειρον) para Anaximandro, o ar para Anaxímenes ou quatro elementos para Empédocles.

Aristóteles, tendo conceituado a natureza (φύσις) como geração a partir de uma quiddidade, interdita a compreensão, para ele, puramente material, das cosmologias préaristotélicas, donde a necessidade de um substrato imanente às coisas, posto que deve haver algo que subjaza (τ. ὑποκε.σθαί) ao que devesse (τό γ.γνομενον, *Physica* 190a 14 - a 33), compreendendo, portanto, as gerações ‘simples’ e ‘composta’. Nestes termos, o propósito desta introdução é demonstrar em Aristóteles o liame conceitual entre, de um lado, a compreensão da natureza e, de outro, a de substrato material, de modo que a exposição das supramencionadas noções devam ser, inversamente, apreendidas coetaneamente, sendo importante o discernimento do texto de *Metaphysica* Δ, em que Aristóteles deslinda o conceito de natureza e as proposições dela decorrentes (princípios material, formal, eficiente e final), estratégicas para o discrimine coevo de ‘ousía’ e de ‘hypokeímenon’.

Neste sentido, o homem subjaz (ὑπομενει) quando ele devesse (γ.νομενος) músico e ainda é homem, mas o não-músico e o amúsico nem simplesmente (ἀπλῶς), nem compondo (συνθετ.μενον) subjazem (ὑπομενει), (*Physica* 190 a 10), sendo considerado antes uma privação (στερήσις). Por esta forma, a essência (τήν οὐσ.αν) não é, de maneira alguma, dita de algum

outro substrato (τό ὑποκε.μενον), mas, inversamente, todas as outras coisas são ditas segundo a essência (κατά τῆς οὐσ.ας), (190 a 35-36).⁸⁷

Logo, as essências (οὐσια.), e tantas quantas estão sendo simplesmente, devêm (γ.νεται) de um substrato (ἐξ ὑποκε.μενου), donde vem a ser o gerado (τό γινόμενον), como os seres naturais e os seres viventes (τά φυτά κα. τά ζῶα) vêm a ser da semente (σπέρματος), (Physica 190 b 1,4-5).

Pormenorizando, (I). chama-se natureza (φύσις) a gênese daquilo que brota (τῶν φυόμενῶν γένεσις), (Metaphysica Δ, 4, 1014 b 16-17), em outros termos, (II). a matéria é identificada a um primeiro imanente (πρωτοῦ ἐνυπάρχοντος), a partir de onde brota (φύεται) o broto (τό φυόμενον), (4, 1014 b 17-18). (III). Donde, para Aristóteles, principia o movimento primeiro (τό πρῶτον κινούμενον) em cada um dos entes por natureza (τῶν φύσει ὄντων), chama-se natureza. (Metaphysica Δ 1014 b 18-20), pois o movimento (κινήσις) é o fundamento da composição do gerável (Aubenque, pág. 138). (IV). Ainda, chama-se natureza a partir donde, primeiro ou existe ou vêm-a-ser, identificada à sua causa material (ὕλική αἰτ.α), (Metaphysica Δ, 1014b 26-30). Além disso, chama-se natureza a essência ou quiddidade dos entes por natureza (οὐσ.α τῶν φύσει ὄντων), identificada à causa formal (ἐιδική αἰτ.α). (Δ, 1014 b 35-36).

Para Aristóteles em Metaphysica Z, o homem engendra o homem, da mesma maneira pela qual a saúde provém da saúde e a casa advém da casa, (Metaphysica Z, 8, 1032 a 26), posto que a atualidade formal ou forma atual é compreendida como a essência ou quiddidade de todas as coisas. A mencionada concepção, retomada por Hegel nas Preleções sobre a História da Filosofia, assume que o generante é um produtor que possui em si sua produção e, portanto, as condições formais do processo, diferentemente de outras espécies viventes. Apenas o animal racional perfaz sua finalidade em seu próprio interior como uma natureza formal, racionalidade teleológica, ou seja, Hegel assume a determinação peripata de ‘enteléquia’, tal como apresenta-se primariamente: ‘o que mantém em si a sua finalidade’, essencialmente.

Aristóteles, elaborando os componentes pertinazes para a definição de natureza (φύσις) delimita o escopo da “ousía” (οὐσ.α): por um lado, como a ‘essência’ vêm a ser a partir do substrato corpóreo, a “ousía”, essência, designa o composto ainda indistinto de matéria e

⁸⁷ Aquinas, Thomas. Aristotle's De Anima in the version of William of Moerbeke London:Routledge & Kegan Paul, 1951. Jaeger, Werner. Aristote. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung Berlin:1929; Ross, W.D. Aristotle's Metaphysics. Oxford:1958; Irwin, T.H. Aristotle's First Principles Oxford:Clarendon Press, 1990; Tricot, J. La Métaphysique Paris:Jean Vrin, 1962.

forma. (Tricot, pág.256), por outro, a “ousía” é o substrato último (τό ὑποκε.μενον ἔσχατον), (Metaphysica Δ, 1017 b 23), o que não pode, por sua vez, ser asseverado de nenhum outro (κατ’ ἄλλοῦ), e sendo, portanto, uma coisa determinada (τόδε τ. ὄν), é separado (τό χωριστόν). A substância é formal (οὐσ.α ἐιδική), porquanto a forma seja inseparada da matéria, a substância é, também, material (οὐσ.α ὑλική), à medida que é, para Tricot (1962: 36), um “composto concreto”, ‘*composé concret*’ (συνόλος, συνολος οὐσ.α).

“Both types of substrate – the primary matter and the ultimate matter: the composite or the form that is predicated of the primary matter – are regularly termed matter. Substrate or matter, accordingly, can mean either the composite or the absolutely undetermined matter. (...) The matter, undetermined of itself, is determined by the form. The matter of a thing, therefore, is the capacity or potency to become something else. For the matter is a permanent principle, that can be either according to a form or according to the privation of the form”. (Owens, 1951:335-9).

A materialidade substrata é avaliada em seus preceitos, de um lado, formais, i.e., como substrato corpóreo e, de outro, materiais, ou seja, concretamente composto.

“The first matter (πρωτή ὑλή) or the purely logical substratum (τό ὑποκε.μενον), also called “matter in a purely abstract sense” or “the matter that never exists separately” (ὑλή ἀχωριστός), except as the common substratum of the four elementary qualities or contrarities (δυναμεις, στοιχε.α οἱ ἐναντιώσεις), of which he (Aristotle) says that they constitute the primary bodies (σωματός εἶδη κα. ἀρχάς ποιοῦσιν). These four elements are the Hot, the Cold, the Moist and the Dry (θερμόν ψυχρόν ὑγρόν ξηρόν οἱ θερμοτής ψυχροτής ὑγροτής ξηροτής)”.⁸⁸

⁸⁸ Düring, Ingemar. *Aristotle's Chemical Treatise: Meteorologica Book IV*. London-New York:Garland, 1980, pág. 13. Cavarero, Adriana. *L'interpretazione hegeliana di Parmenide* Trento: Verifiche, 1984.

III. 2. *A reavaliação peripatética do princípio material arcaico e clássico da geração natural.*

Procuro descrever a crítica aristotélica aos princípios das coisas naturais acerca da geração, como enunciada no término $\alpha\iota\ \alpha\rho\chi\alpha.\ \tau\omega\nu\ \pi\epsilon\rho.\ \gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\nu\ \phi\upsilon\sigma\iota\kappa\omega\nu$. *Physica* I, 7, 191 a 3, em que o método de investigação consiste numa análise do material doxográfico platônico, coligido a partir dos textos ágrafos. A análise do material acompanhar-se-á de um esclarecimento de seus propósitos, relacionados à determinação do “um” e da “díada indefinida”. Não obstante, o que pretendo sustentar é que a pertinácia destes conceitos dizem respeito menos à elucidação de certos componentes teóricos platônicos do que à elaboração teórica do jovem Aristóteles, implícita na definição de matéria ou natureza substrata ($\acute{\upsilon}\lambda\eta\ \omicron\upsilon\ \acute{\upsilon}\pi\omicron\kappa\epsilon.\ \mu\epsilon\nu\eta\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$).

A minha conceituação decorre, por um lado, do intuito de exhibir o aparato da crítica comentativa, lida à luz de suas vinculações com Platão e o período arcaico, centrando-me na delimitação do princípio anypotético, não como uma pressuposta essência ou natureza substrata, permeada por categorias distantes à atividade noética da alma e à determinação da unidade, mas definí-la em conformidade com o zelo platônico concernente ao ‘fenômeno’. A análise do princípio oposto, a potência dois, referente à multiplicidade fenomênica, a díada indefinida, e definida como uma $\alpha\rho\chi\acute{\eta}$ de graduação indeterminada e indefinida (mais e menos, grande e pequeno) provém, para a escola de Tübingen, principalmente da especulação aristotélica retroativa à fisiologia présocrática. A testimonia decreta que a ontologia em Platão, estabelecida *pari passu* na delimitação do substrato material indeterminado, do grande e pequeno, retém, mediante a unidade como princípio de determinação, identificado à $\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$ (delimitação), o modelo generativo do pitagorismo, definido pelo limite e ilimitado ($\acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\rho\omicron\nu\ \tau\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \pi\epsilon\rho\alpha.\ \nu\omicron\nu\tau\omicron\nu$.DK B 47) como princípios constitutivos das coisas.

Para o grupo de Tübingen, Platão reelabora a questão da unidade do ser, proposta pelo sistema milesiano e itálico de natureza e, na perspectiva da investigação dos princípios, concebe, a partir deste pressuposto, dois níveis, ‘alétheia’ e ‘dóxa’, constituídos pela unidade e multiplicidade fenomênica, unidade e alteridade, definida em suas premissas no *Phaedo*, e recomposta no período maduro em *Timaeus*. Pormenorizando, não se trata de uma repetição da doutrina pré-socrática de opostos, por exemplo da doutrina de opostos da cosmogonia

pitagórica, mas de sua reelaboração por um método dialético platônico, discernido entre τό γνωστόν e τό δοξαστόν: o princípio oposto, postulado da pluralidade, não é compreendido como um “oposto contrário à unidade” mas como não-unidade, indeterminado e ilimitado (princípio e substrato da multiplicidade ilimitada/ ἄπειρον πλήθος).

A determinação da ὕλη (“lignum”/lenha), operada pela historicização peripatética, equivale à menção à díada indefinida, identificada ao desigual indefinido e infinito, pois a díada é a potência (δύναμις) de duplicação do triângulo equilátero. Aristóteles procede à identificação, por um lado, do princípio material περίπατο (τήν ὑλικήν ἀρχήν) ao receptáculo platônico, recipiente de impressões, donde as formas são impostas como na matéria, substrato permanente de geração, e, por outro, da matéria sensível, ao não-ser, assumindo tanto a materialidade quanto sua privação.⁸⁹

A analogia entre o recipiente espacial como o princípio material (τήν ὑλικήν ἀρχήν) e o não-ser (τό μή ὄν) pressupõe sua identificação ao grande e pequeno, logo, ao relativo, que participa do desigual oposto (τό ἀντικείμενον). A desigualdade é um oposto à igualdade, com as quais anuem Simplicio e Alexandre de Afrodísia (In Arist. Metaphysica 56,17), e ambas correspondem aos princípios dos entes que participam, respectivamente, do outro (πρός ἕτερον) e do mesmo (καθ' αὐτά), i.e. da diferença e da identidade: o outro é um oposto (o desigual), no sentido de um ἀντικείμενον que é um contrário (ἐναντιος) ou um relativo (πρός τ.). Pormenorizando, o contrário equivale, na posterior denominação aristotélica à qualidade (τό ποιόν), como o igual (τό ἴσον) ao desigual (τό ἀνίσον), o desajustado ao ajustado, enquanto o relativo, com efeito, identifica-se à quantidade (τό πόσον), posto que algo é dito grande (τό μέγα) em relação ao pequeno (τό μικρόν), aceitando o mais ou o menos.

“Platão, tendo estabelecido a matéria (τήν ὕλην) segundo o ilimitado (τό ἄπειρον) e conforme o indefinido (τό ἄοριστον), manifestou-a a partir deles, aceitando o mais e o menos (τῶν τό μᾶλλον και τό ἥττον ἐπιδεχομένων), dos quais há, de um lado, o grande (τό μὲν μέγα) e, de outro, o pequeno (τό δέ μικρόν) (...) Dos entes (τῶν ὄντων), (Platão) diz que, de um lado, eles

⁸⁹ Cherniss, Harold. Aristotle's Criticism of Plato and the Academy. Baltimore:1944, págs.83-87. A respeito da refutação aos postulados de Cherniss: Findlay, J.N. Plato, The Written and Unwritten Doctrines. London: Routledge & Kegan Paul, 1974, págs.468.

existem de per se (τά μὲν καθ' αὐτά), como o homem e o cavalo, e, de outro, existem em relação a outros (τά δὲ πρὸς ἕτερα), e destes há, de um lado, aqueles em relação a contrários (ὡς πρὸς ἐναντ.α), como o bom ao mau (ἀγαθὸν κακῶ) e há, de outro, aqueles em relação a algo (τά δὲ ὡς πρὸς τ.), dentre os quais existem ora como definidos (ὡς ὀρισμένα) e ora como indefinidos (ὡς ἄοριστα). As coisas que são pronunciadas (τά λεγόμενα) grandes em relação ao pequeno, todas possuem, com efeito, o mais e o menos, pois é possível ser maior e menor portando-se ao infinito (εἰς ἄπειρον φερόμενα): o mais largo e o mais estreito, o mais pesado e o mais leve e todas as coisas que são ditas deste modo pode -se conhecer quando se portam ao infinito. Ao contrário, as coisas que são ditas como o igual (τό ἴσον), o firme (τό μένον) e o ajustado (τό ἡρμοσμενον) não possuem, por sua vez, nem o mais nem o menos, mas possuem seus contrários. Com efeito, é possível, por um lado, do desigual haver o desigual, por outro, do movido o movido (κινουμένου κινουμένου) e do desajustado o desajustado, de forma que, dentre ambos os cônjuges (τῶν συζυγιῶν) todos, exceto o elemento uno (τοῦ ἑνός στοιχείου), aceitam o mais e o menos (τό μέγα και τό μικρον)” Simplicius, In Aristoteles. Physica. 247 , 30 - 248, 15 Diels.

Sumariando, o oposto (τό ἀντικείμενον) recebe tanto o contrário (ἐναντιος) quanto o relativo (πρὸς τ.). A crítica comentativa aristotélica estabelece, deste modo, a separação entre o ‘ente per se’ (identidade) e ‘ente relativo ou per accidens’ (diferença), donde o contrário e o relativo correspondem à qualidade (τό ποιόν) e à quantidade (τό πόσον) de Aristóteles, estabelecendo preliminarmente a distinção aristotélica de ‘substância’ (οὐσ.α), ‘substrato material’ (τό ὑλικόν ὑποκείμενον), e ‘acidente’ (κατὰ συμβεβηκός), havendo antes, para o grupo de Tübingen, a função de remontar à teoria do princípio (ἀρχή), em que, de um lado, a identidade e a semelhança são compreendidas como espécies da unidade e a diferença e a dessemelhança como espécies da multiplicidade.

“Aristotele, giudicando dal punto di vista dal suo realismo la dottrina platonica delle idee, trova contraddittoria la concezione di un ὑποκείμενον di esse. Evidentemente, com questo termine Aristotele intende riferirsi alla concezione platonico-accademica che, in varie forme, componeva il mondo intelligibile di un’unità determinante e di una molteplicità indefinita. (...) Aristotele, collocandosi dal punto di vista del suo realismo attribuisce all’ὑποκείμενον

platonico un significato di concreto soggetto esistente cui le idee ineriscono come determinazioni formali, secondo la sua concezione del rapporto materia-forma, e ne ricava facilmente la contraddizione per chi, mentre attribuisce un ὑποκεμενον alle idee, le considera tuttavia come realtà intelligibili puramente astratte con valore sostanziale, autonoma esistenza”. (Oggione, 1946: 43)

Aristóteles demonstra que a identidade equivale à unidade, a semelhança à qualidade e a igualdade à quantidade. A primeira categoria revela “o que são de per se” (τά κατά αὐτά). A segunda são os contrários (τά ἐναντια) e a terceira é “o que está em relação” (πρός τ.). As três categorias foram reduzidas aos princípios. “O que é per se” identifica-se ao Uno, “o que está em relação” a algo à díada indefinida (τήν δύαδα), pois todo relativo permite o mais ou o menos (τό μέγα και τό μικρον). Das oposições contrárias, uma pertence ao gênero “igual” e a outra ao gênero “desigual”, correlatas para Aristóteles à matéria (ύλή). A igualdade (ίσοτες) equivale ao Uno e a desigualdade à díada indeterminada. Neste passo, o ser (τό ὄν) é dito de várias maneiras (πολλαχῶς λέγεται), mas é relativo a uma natureza única, Arist. *Metaphysica* Γ 2, 1003 a 33-34.

Aristóteles determina a existência de uma ciência do ser, que o estuda enquanto ser e universalmente, o ser enquanto ser, diferenciando-se das ciências que se limitam a uma parte do ser, investigando as causas do ser, não per accidens, mas per se, as causas do ser enquanto ser. O ser, enquanto ser, é o ser per se, e não per accidens, *Anal. Post.* I 4,73 b 28. Conforme esta definição, “as coisas são ditas seres (τά ὄντα), quer porque sejam substâncias (οὐσ.αι), quer porque sejam afecções das substâncias (πάθη οὐσ.ης)”, *Metaph.* Γ 1003 b 5-7.

Ingemar Düring minudencia a constituição dos textos do jovem Aristóteles, demonstrando a existência de um parentesco entre os preceitos dos mencionados textos (*Metaphysica* A e *Physica* I) e dos testamentos agráfos de Platão (*Περ. ἀγαθόν*, *Περ. ιδεῶν*). A investigação acerca dos princípios da geração natural (ἄι ἀρχα. τῶν περ. γένεσιν φύσικῶν, *Physica*, I, 7, 191 a 3) e do câmbio encontram-se nos textos, para o eminente autor, incipientes de Aristóteles, *Metaphysica* Λ e *Physica* I e II. A partir deles, assim, Aristóteles desembaraça a questão da ἀπλή γένεσις (geração simples), e tendo determinado a ausência da forma como primeira oposição, a relação perípata forma/privação/matéria (εἶδος, στερήσις, ύλή), na

terminologia, para I.Düring, lábil de Λ ⁹⁰, retém, pois, a noção de uma natureza substrata ou matéria, lenha / lignum (ὑποκε.μενη φύσις, τήν ὑλήν, Aristoteles, *Metaphysica* A 9, 992 B). A este substrato que pode mudar-se seguindo as direções opostas do grande (τό μέγα) e, assim, do pequeno (τό μ.κρον), denomina-se a causa material, revelada pela díada indeterminada ou matéria substrata (τήν ὑποκεμε.νην ὑλήν) (lignum/lenha, por conseguinte, matéria), termo colhido, com efeito, no texto de *Timaeus* 69 a, ὅια τέκτοσιν ἡμῖν ὑλήν παρακε.ται τά τῶν ἀντιῶν γένη διυλισμένα.

A matéria (τήν ὑλήν) é, para Aristóteles, um não-ser per accidens (τό οὐκ ὄν κατά συμβεβηκός), ao passo que a privação (τήν στερήσιν) é um não-ser 'per se' (καθ' αὐτήν). A privação, pois, é sobretudo o não-ser per se (καθ' αὐτό μή ὄν, Aristoteles, *Physica* 191 b 13-16), conquanto a matéria primeira (τήν πρωτήν ὑλήν) é 'conditio sine qua non' do gerado; a matéria, substratum ou substrato corpóreo (τό ὑποκε.μενον), é sua causa material (τήν ὑλικήν αἰτ.αν), Aristoteles, *De generatione et corruptione*. 3. 318 a 25-27. Por sua vez, uma substância concreta engendra um outro composto concreto, de modo que a corrupção de um venha a ser a geração do outro: "este processo demonstra a transformação de um permanente substratum" (τήν πρωτήν ὑλήν) (Joachim, 1970: 97), A matéria é, de qualquer modo, essência (τήν οὐσ.αν), pois participa, igualmente, do composto concreto (τό συνῶλον). Para o sistema jônico e clássico, conforme Aristóteles, o não-ser é igualmente o grande e o pequeno (τό μέγα και τό μ.κρον), a díada indeterminada. Arist. *Physica* I 192 a 3-7.

As proposições arroladas no decurso desta exposição demonstram o esforço classificatório do conhecimento peripatético em inventariar, de um lado, gêneros e espécies e, de outro, em auferir uma classificação diferenciada das atividades genésica e corrutiva em 'geração, corrupção, crescimento, decrescimento e mudança de lugar' (τήν γένεσιν, τήν φθοράν, τήν αὐξησιν, τήν φθ.σιν, κατά τόπον), interditando a geração natural apenas pela alternância de contrários, postulado da fisiologia arcaica.

⁹⁰ Düring, Ingemar, *Aristoteles, Darstellung und Interpretation seines Denkens* Universidad Nacional Autónoma de México:1990, pág.322. Para o eminente estudioso, Aristóteles designa os conceitos fundamentais de forma/ privação/ matéria (εἶδος, στερήσις, ὑλή), em 1069 b 33, como causas e princípios (αἰτ.α κα. ἀρχα.), em 1070b 3, como essências (οὐσ.αι), em 1070 b 5, como elementos conforme a analogia (στοιχεῖα καθ' ἀναλογ.αν).

Harold Cherniss postula a adversão aristotélica do processo físico em Platão, demonstrando haver, para Aristóteles, um princípio material de todas as coisas, donde provêm os potencialmente contrários. Nestes termos, a tríade, da qual Aristóteles assevera ser diversa da sua forma/privação/matéria (εἶδος, στέρησις, ὕλη).

“The Platonic critics all find it impossible to believe that Plato meant the material principle of phenomena to be one of a pair of principles (the great and small) from which the ideas themselves are derived; consequently, they say that he set up different material principles for the different levels of existence (...) We know that the the participant described in Timaeus is “space”, “spatial participant” or “receptacle”, as Aristotle reports; but we also know that it is not ‘matter’ as he says it is, not even the material principle of phenomenal objects. It is not that out of which particular things come to be, that which was this particular thing potentially and which, having become this particular thing actually, is potentially the contrary of its present determination; it is not the substrate which is the logical subject of change and so accounts for the generation of bodies from one another; it is not an element or principle immanent in particular things at all. This is what Aristotle means by “material principle”.⁹¹

Friedrich Solmsen salienta que a mencionada matéria subjacente ou substantiva (τὴν ὑποκε.μενην φύσιν, ‘underlying substratum’), potencialmente a díada indefinida, identificada como o grande (τό μέγα) e como o pequeno (τό μικρόν), constitui-se como a solução peripatética para a geração de todas as coisas, tendo sido admitida precipuamente em Anaxímenes de Mileto como uma gênese material por condensação e rarefação (πυκνότητι και μανότητι), e considerada, com efeito, pelo Estagirita como uma compreensão puramente fisiológica dos processos físicos, amparada apenas no princípio material (τὴν ὑλικὴν ἀρχήν), ausentando qualquer determinação da causalidade formal (Solmsen, 1966:341-2), pois o substrato corpóreo, segundo Aristóteles, equivale apenas à causalidade material, assumindo tanto o condensado quanto o rarefeito. .

Para Aristóteles, os sistemas pluralistas, ‘tendo posto o que está sendo (τό ὄν) como um substato corpóreo (τό ὑποκε.μενον σῶμα), quer seja um dos três elementos, fogo, água, ar, ou

⁹¹ Cherniss, Harold. *The riddle of the early Academy*. California Press, 1945, págs. 7, 21-22. Heidel, W. A . Heidel. “Antecedents of Greek Corpuscular Theories” in *Harvard Studies in Classical Philology*. XXII. 1911. pág. 139. Sobre a questão da “ousía” e “genesis” como impossíveis: Cherniss (1944:218), Cornford (1957:101) e Owens (1986:72-3).

quer seja um outro o qual é, de um lado, mais denso que o fogo (πύρος μὲν πυκνότερον), e, de outro, mais sutil que o ar (ἀερός δέ λεπτότερον), produzem, com efeito, todas as outras espécies (τᾶλλα γεννώσι) por condensação e rarefação (πυκνότητι και μανότητι) que são contrários (ἐναντ.α) como o excesso (ὑπεροχή) e a escassez (ἐλλειψ.ς), de tal modo que Platão denomina-os o grande (τό μέγα) e o pequeno (τό μικρον), salvo que, para ele, por um lado, estes produzem a matéria primitiva (τὴν πρώτην ὑλήν), ao passo que a unidade é a forma ou quiddidade do material (τό εἶδος); conquanto para os fisiólogos arcaicos, por outro, a matéria é a matéria substrata (τὴν ὑποκε.μενην ὑλήν) e os contrários são as diferenças (διαφορα.) e as formas'. Phys. I, 4, 187 a 12-20.

Aristóteles revela em *Metaphysica A* que os primitivos, identificados aos fisiólogos arcaicos, 'aditem um princípio corpóreo (a água, o fogo e análogos são corporeidades,) sendo este princípio corpóreo (τὴν σωματικὴν ἀρχήν) para uns, uno, para outros, múltiplo, mas considerando-os uns e outros como sendo da natureza da matéria (τὴν φύσιν τῆ ὑλῆ)', *Metaphysica A*. A unidade, revelada pelo pitagorismo e pelo platonismo, é compreendida, tanto em *Physica I*, *Metaphysica A*, quanto nos testamentos ágrafos (ἀγραφα δόγματα), como a causalidade formal (τὴν εἰδικὴν αἰτ.αν) enquanto o grande e o pequeno é asseverado como a causalidade material (τὴν ὑλικὴν αἰτ.αν), resultando, para Aristóteles, uma ausência no conhecimento platônico da materialidade das coisas.

Aristóteles em *Metaphysica A* reprova Platão pois considerava apenas a causalidade formal, 'do que é', ou seja, sua essência ou quiddidade, e a causalidade material, 'que é segundo a matéria', não compreendendo nem a causalidade eficiente nem a causalidade final, posto que a matéria substrata, pela qual as idéias, de um lado, são predicadas na materialidade, e a unidade, de outro, nas idéias, é a díada indefinida, i.e., o grande e o pequeno. Neste comenos, a delimitação aristotélica de uma unidade substancial, materialidade sensível (τό ὑποκε.μενον) interdita a compreensão platônica do processo genésíaco ou gênese material, repousada na dualidade de princípios opostos entre o indeterminado e gênito, por um lado, e o determinante e ingênito, por outro, repondo uma consideração constitutiva da geração, determinada em um substrato corpóreo, denominado composto concreto, e em uma quiddidade formal, ou seja, potência e atividade.

Aristóteles demonstra tanto em *Metaphysica A* quanto em *Physica I*, haver nos sistemas pluralistas uma substância intermediária (τό μεταξύ), donde todas as coisas são produzidas pela

condensação e rarefação, interditando, segundo David Ross em Aristotle's Physics (1955:481-2) a identificação a Anaximandro de Mileto⁹², pois o ἄπειρον, matéria informe, é uma substância primária (τὴν πρώτην οὐσ.αν), natureza indefinida (τὴν φύσιν ἀοριστὴν), materialidade separada (τὴν χωριστὴν ὕλην) dos elementos, contendo-os apenas potencialmente (ἐν δύναμει) e donde devém os congêneres resultantes (τά συγγενῆ). Assim sendo, o mencionado postulado aproxima-se mais de Anaxímenes de Mileto e Diógenes de Apolônia, que compreenderam previamente a densidade e a raridade como estados físicos responsáveis, por um lado, da geração das coisas naturais (τὴν τῶν φυσικῶν γένεσιν) e, por outro, o 'ar' (Ἄηρ) como a substância primitiva intermediária.

Posto desta forma, o escopo de Aristóteles concentra-se na questão da geração simples (ἀπλή γένεσις), resolvida na teoria da forma/privação/matéria, superando a redistribuição quantitativa dos elementos da filosofia natural jônica e promovendo os processos naturais qualitativos. Aristóteles afirma em *Metaphysica A* que o raro e o denso, para os fisiólogos arcaicos, assim como o grande e o pequeno, para Platão, não constituem, de fato, uma matéria substantiva, mas correspondem a uma materialidade quantitativa, revelada pelo excesso e pelo defeito. Friedrich Solmsen delibera haver nos sistemas jônico e milesiano da natureza uma separação ainda incipiente entre o conceito de elemento (τό στοιχεῖον) e o de potência (δύναμις), resolvida pela constituição dos corpos sólidos em *Timaeus*. Todavia, Aristóteles refuta, também, a possibilidade de uma existência redutível à unidade, pois não pode ser compreendida como um gênero, impossibilitando, ao mesmo tempo, considerá-la como um princípio dedutível das linhas, superfícies e sólidos, denominando-os nem idéias, dado que não são números, nem intermediários, nem corrutíveis, mas um quarto gênero diferente.

Aristóteles em De Generatione et Corruptione torna redutível a transformação dos elementos (ἀλλοιωσις τῶν στοιχειῶν) e das qualidades fundamentais à paridade agente e paciente (τό ποιεῖν, τό πάσχειν), uma forma especial de movente e movido (τό κινεῖν, τό κινεῖσθαι): o que age (τό ποιοῦν) e o que padece (τό πάσχον) reciprocamente

⁹² οἱ δ' ἐκ τοῦ ἐνός ἐνούσας τὰς ἐναντιότητας ἐκκρινεσθαι. Aristoteles *Physica I*, 4. 187 a 20. A mútua atração dos semelhantes (ὅμοιον ὁμοίῳ) permeia a fisiologia arcaica e clássica (Anaximandro – Anaxímenes – Parmênides; Empédocles – Demócrito – Platão) (Cornford, 1948: 202), enquanto o Estagirita pensa a geração a partir de um substrato primário comum. Cf. Apelt. Platons Dialoge Timaios

(τάναντ.α ὑπ' ἀλλήλων) devem ser uma espécie contraste, mas, entretanto, com um mesmo gênero (ἀναγκή και τό ποιούν και τό πάσχον τῷ γένει μὲν ὁμοιον εἶναι και ταυτο, τῷ δέ ειδει ἀνομο.ον τε και ἐναντ.ον, Aristóteles De Gen. et corrup. 7. 323 b 31-33), ou ser, inversamente, formas contrárias da mesma matéria, determinações contrárias de um mesmo substrato corpóreo, de forma que o padecer sobrevém quando, por sua vez, um contrário devém seu próprio contrário ou qualidade contraste, como o aquecimento (θερμα.νεσθαι) e o resfriamento (τό ψυχρόν), o estado sadio (ὕγιαζεσθαι) e o estado mórbido (τό καμνόν), 324 a 15-19.

Retomando a demarcação em De Generatione et Corruptione II, 2.329b 24-26 entre ποιητικά. δύναμεις, o quente e o frio, e παθητικά. δύναμεις, o seco e o úmido, a comissura entre as duas potências opostas, Aristóteles denomina συζεῦξις, II 330 a 30,34 (συνδυαζεσθαι, 31), em que o agente e o paciente devem possuir o mesmo substratum. “Aristotle’s hot and cold, moist and dry are merely contrary qualities informing the substratum which underlies the four elements (...) In their specific combinations they fashion the substratum into the elements and when overcome by their contraries they make an element change into another. With the latter doctrine Aristotle remains faithful to the fundamental proposition of the ‘Physics’ that ‘genesis’ is from contrary to contrary” (Solmsen, 1966:361-3).

A evaporação e a condensação referem-se à atividade de τό θέρμον, posto que o elemento quente sobretudo associa (συγκρίνει) do que dissocia (διακρίνει), potência e elemento legiferante. O fogo, nos textos do corpo hipocrático e na fisiologia arcaica, é uma verdadeira entidade estruturante, coalescendo os opostos (inspiração e expiração, repleção e evacuação). A gênese composta (συνθετ.μενη γένεσις), para Aristóteles, sobrevém quando a matéria (τήν ὑλήν), tendo sido informada, seja pelo quente, seja pelo úmido, potências ativas (ποιητικά. δυναμεις), muda as suas qualidades para seu estado oposto, o frio e o seco, potências passivas (παθητικά. δύναμεις): o processo genésico dos mencionados contrários determinam a forma (τό εἶδος) e a privação (τήν στερήσιν) da materialidade substancial.

A delimitação da gênese e da mudança qualitativa provém de uma alteração na substância, substrato material (τό ὑλικόν ὑποκε.μενον), o denominado terceiro termo, a partir do qual Aristóteles rejeita o engendramento de elementos pela associação e posterior

und Kritias. übersetzt und erläutert von O. Apelt. Leipzig: 1922. Archer-Hind, R. D. . The Timaeus of Plato. London: 1888.

desagregação de opostos. Nesta decorrência, o Estagirita determina em Physica I, de um lado, τό πάσχον, o princípio passivo, materialidade substrata e potência contrária e, de outro, τό ποιούν, o princípio eficiente, quer seja a matéria que engendra em si mesma a mudança, em um processo interno, como o vinho em processo de fermentação, quer seja algo cuja existência é exterior à materialidade, referindo-se ao médico, ao princípio faciente, demonstrando, deste modo, quatro princípios naturais. “Mediante análise e paralelo dos conceitos de ação (ποιήσις) e movimento (κινήσις), Aristóteles pode, assim, identificar o πρωτον κινούν άπαθές, primeiro motor, impassível para qualquer ação com o primeiro motor imóvel energia imorredoura (πρωτον κινούν άκ.νητον, ένέργεια άκινήσειας), Physica I, 7, 324 b 12 (Düring, pág. 361).

Aristóteles transpõe, a partir do De Generatione et Corruptione e do De Generatione Animalium, este pensamento que procura alinhar as potências ativas (ποιητικά. δύνάμεις) às potências passivas (παθητικά. δύνάμεις), garantidoras da conjuminância natural (συξεθξίς). Adotando, deste modo, o princípio natural e categórico entre atividade (τό ποιείν) e passividade (τό πάσχειν), potência e materialidade substrata, Aristóteles derroga o postulado de uma isonomia das potências, proveniente das escolas médicas de Crotona e Cós (ισονομ.α τών δύνάμεών), incoativa tanto, em primeiro lugar, ao ‘corpus’ hipocrático quanto, em segundo, à cosmologia jônica e milésia, auferindo, portanto, na comunidade doméstica ou esfera privada, um partejo entre senhor e escravo, varão e fêmea, agente e paciente, corpúsculo espermático e embrião, pois aquele, déspota, é identificado a uma potência ativa (ποιητική δύναμις) e ao princípio do movimento, identificado à alma (τήν ψυχήν), este, por sua vez, propriedade (τήν κτήσιν) e subordinado ao corpo, potência passiva (παθητική δύναμις), considerado como ‘um escravo e uma posse animada’ do senhor (δοϋλος κτήμα τ. έμψυχόν), Aristoteles. Política I 1253 b 32).

A natureza (φύσις), para Aristóteles, atende à auto-conservação, engendrando a dominação e a escravidão, consideradas como potências ativas (ποιητικά. δύνάμεις) e potências passivas (παθητικά. δύνάμεις), posto que toda a potência possui seu contrário e é pela supressão de sua forma (τό είδος) que aparece sua privação correlata (τήν στερήσιν), delimitando a forma, a privação e a matéria. Pormenorizando, em Política I, Aristóteles assevera que, de um lado, ‘o comandar (τό μέν άρχείν) e, de outro, o ser comandado (τό δέ άρχεσθαι) é propriedade

(τὴν κτῆσιν) das coisas não somente necessárias (τῶν ἀναγκαιῶν), mas também das coisas úteis (τῶν συμφεροντῶν).

Aristóteles define o núcleo político em que uns, desde a geração (ἐυθύς ἐκ γενέτης) diferenciam-se para serem comandados (ἀρχόμενος), outros, por sua vez, distinguem-se para comandar (ἀρχόν) (Política I 1254 a 21); donde um comanda e o outro é comandado existe uma atividade comum (τ. τουτῶν ἔργον), pois para o Estagirita, ‘o ser vivente (τό ζῶον), preliminarmente, é composto de alma (ἐκ ψυχῆς) e corpo (ἐκ σώματος), dos quais, aquela é, por natureza (φύσει), comandante (τό μὲν ἀρχόν) e o outro comandado (τό δ’ ἀρχόμενον), Política I. 1254 a 34.

Aristóteles determina, assim, duas esferas de relações sociais: de um lado, a comunidade doméstica, regida pela relação vertical imposta entre senhor e escravo, imperando a animalidade e desigualdade e, de outro, a comunidade política, regulada pelas relações formalizadas horizontais entre os animais políticos, de modo que o labor do escravo (πόνος) é pressuposto para a ‘práxis’ (πράξις) política, em que o labor servil é condição imediata para a ociosidade do senhor, assegurando um liame natural entre dominantes e dominados, potências ativas e potências passivas. Portanto, o caráter específico do homem para o Estagirita consiste não na atividade laborante mas na parte racional da alma, diferenciando-o de outros animais, pois o homem é tanto um animal político (ζῶον πολιτικόν) quanto ‘um animal dotado de fala’ (ζῶον λόγον ἔχει) Retomando o texto de Política I, ‘é possível observar (θεωρῆσαι), previamente, o princípio despótico (τὴν δεσποτικὴν ἀρχήν) e político (τὴν πολιτικὴν ἀρχήν) nos seres viventes, posto que, a alma comanda o corpo (ψυχὴ τοῦ σώματος ἀρχεῖ) pelo princípio despótico e a inteligência, a saber, o apetite pelo político e real (τὴν πολιτικὴν καὶ τὴν βασιλικὴν), Política I 1254 b 3-6.⁹³

Aristóteles averigüa em *Metaphysica A* que os contrários são, para os pitagóricos, os princípios, relativos ao finito e ao infinito, de todas as coisas, remetendo-lhes a à ‘espécie da matéria’, ou seja, identificados como constitutivos da materialidade das coisas, não havendo a separação entre o número e a gênese material. ‘Os pitagóricos falavam de dois princípios

⁹³ Lloyd, G.E.R. Polarity and Analogy. Two types of argumentation in Early Greek Thought Cambridge: 1971, pág.230. id. Magic, Reason and Experience. Studies in the Origin and Development of Greek Science. Cambridge: 1979.

(δύα ἀρχα.), mas acrescento-lhes o que é peculiar: o finito (πέρας), o infinito (ἄπειρον) e o uno não haveriam de ser naturezas diferentes, tais como o fogo, a terra ou outra parecida, mas o próprio infinito e o próprio uno corresponderiam à substância das coisas (οὐσ.α τῶν παντῶν) daquelas que predicam-se, ou seja, o número e a substância de todas as coisas', *Metaphysica A*. Para Aristóteles em *Metaphysica M*, as substâncias, para o pitagorismo, sensíveis (τάς αἰσθητάς οὐσ.ας), comparados como agregados de planos e finalmente de números, no interior da doutrina pitagórica das idéias, são compostas (συνεσταναί, συν.στας) a partir de um número comum, o uno, considerado sua causa formal (ειδική αἰτ.α), denominado o matemático (μαθηματικός) e inseparado (οὐ κεχωρισμένος), concomitante par e ímpar, limite e ilimitado, Arist. *Metaph. M* 6 1080 b 16 (DK B 9), indeterminados no pitagorismo nascente. Neste prisma, o ente matemático, a unidade, em termos de sua ontologia, é inseparado, um composto de matéria e forma, não podendo existir separadamente.

Aristóteles anui em *Metaphysica A* que, havendo a participação das realidades materiais nas idéias, Platão determina a pluralidade da materialidade sensível, homogênea, porém, em relação às idéias, aquiescendo, de um lado, a idéia como única e imutável, posto que é unívoca em relação à matéria, e, de outro, a sensibilidade material como submetida à geração, à alteração e à corrupção. Nesta contextura, Platão considera o número, para o Estagirita em *Metaphysica A*, como um intermediário entre a idéia e o sensível, diferenciando-se deste por ser eterno e imóvel, e daquele, por ser uma pluralidade infinita, dado que a idéia é uma unidade e uma singularidade, pondo a unidade como causalidade formal e a multiplicidade, identificada ao grande e ao pequeno, como causalidade material. Todavia, Aristóteles afirma que Platão havia colocado sobre o mesmo plano a idéia e o número, pois postulou o número separado do sensível e é 'pela sua participação na unidade, que as idéias vêm a ser números', *Metaphysica A*, enquanto, para a historicização peripatética, Alexandre de Afrodísia, Simplicio e Teofrasto afirmavam que ele havia dito, contrariamente, que à idéia principiava o número.

Aristóteles deslinda o problema da relação entre idéia e número, argüindo os postulados pitagórico e platônico. "Como princípios dos entes (ἀρχάς τῶν ὄντων), Platão e os pitagóricos colocaram, de um lado, os números, que lhes pareceu ser dentre o princípio o primeiro (τό πρῶτον) e o não-composto (τό ἀσυνθέτον)⁹⁴, quanto aos corpos, de outro, pareceu ser o

plano (τά ἐπ.πεδα) o princípio de todos os entes, quanto ao plano, de um lado, pareceu ser as linhas segundo a mesma proporção (γραμμ. κατά τόν αὐτόν λόγον) e, quanto às linhas, de outro, pareceu ser os pontos (στ.γμαί), os quais os matemáticos (μαθηματικο.) denominavam, com efeito, signo (τό σῆμειον) e eles unidades (τάς μοναδάς), sendo todos incompostos (τά ἀσυνθετά).

As unidades são números e estes são, ontologicamente, os primeiros dos entes. Assim sendo, ‘chamam as espécies de números (τά εἰδη ἀριθμοῦς), porque eles são realmente os primeiros e as idéias são primeiras em relação às coisas que, segundo elas, estão sendo em relação e adjunta a elas, não podendo existir inseparadas, mantendo, assim, a existência’, recusando, deste modo, a substância separada. Alexandre de Afrodísia In Arist.Metaphysica. 55-20 , 56-35 .

A definição constante de τό χωριστόν (o separado) é παρά τά αἰσθητά (adjunto ao perceptível), Metaphysica A 987 b 27, ‘(...) pois, se as coisas matemáticas (τά μαθηματικά) realmente existem, devem estar necessariamente ou nos sensíveis (ἐν τοῖς αἰσθητοῖς), como afirmam alguns, ou devem estar separadas dos sensíveis (κεχωρ.σμενα τῶν αἰσθητῶν), como afirmam outros’. Aristóteles, Metaphysica M 2. 1076 b 3; B 2, 998 a 7-9.

A idéia é uma unidade determinada numericamente e por isso participa do número, uma idéia- número não é, pois, uma soma de unidades. Assim, seguindo Alexandre de Afrodísia, os números matemáticos existem primeiramente em relação às magnitudes matemáticas (linhas, superfícies, corpos), assim como as idéias números (εἰδητικός ἀριθμοῦς) preexistem, portanto, às idéias das magnitudes (τά μετά τάς ιδέας, Arist. Metaph. M, 1080 b 25). De acordo com H. Cherniss (1945:28), Alexandre de Afrodísia afirmava, na doxografia platônica, que os princípios dos números são os princípios de todas as coisas (τήν τῶν παντῶν ἀρχήν) a partir de uma asserção de que os pontos são anteriores às linhas e, conseqüentemente, unidades com posição. As magnitudes matemáticas (ponto/ linha/ superfície/ corpo) eram também idéias. Sumariando, “a idéia-linha” (αὐτογραμμή) é definida como díada mais longitude. Portanto,

⁹⁴ A alma incomposta (ἀσυνθετα ψυχή) “pois as quais se mantêm sempre como tal (ἀε. κατά ταῦτα κα. ὡσαυτῶς ἔχει), parecem ser sobretudo incompostas (εἰκός εἶναι τά ἀσυνθετά), ao passo que as quais não se mantêm jamais como tal (κα. μηδεποτέ κατά ταῦτα), essas, por sua vez, são compostas (ταῦτα δέ συνθετά)”, Pl.Phaedo 78 b. Para Aristóteles, τό συνθετόν é um composto de matéria primeira e forma, Aristoteles, Metaphysica, Λ, 1015 a 6 A φύσις é, sobretudo, a forma que é, para Tricot (pág.257), o elemento principal de τό συνθετόν, conquanto a forma seja inseparada da matéria, a matéria é, também, φύσις.

como estas idéias compreendem um elemento de extensão espacial, Platão as considera como algo intermediário entre as idéias e os sensíveis”.⁹⁵

Retomando a proposição de Alexandre de Afrodísia a propósito da ‘testimonia platonica’, “Com efeito, se a espécie única é a primeira em relação às coisas que estão sendo, as espécies são números, porque Platão chamava os princípios do número os princípios das idéias e o um é o princípio de todas as coisas. As espécies são princípios de outras coisas, sendo os números os princípios das idéias. Os princípios dos números dizem que são a unidade (τὴν μονάδα) e a díada indefinida (τὴν ἀοριστὴν δίαδα). Com efeito, porque nos números estão o um e o paralelo ao um (παρὰ τὸ ἓν), que são muitos e poucos (τά μέγα και τά μικρά); o paralelo ao um lhes é o primeiro, este foi colocado como princípio dos muitos e dos poucos. A díada indeterminada, como paralela ao um, é primeira (πρῶτα) mantendo em si, também, o muito e o pouco. Com efeito, o dobro é muito, ao passo que a metade é pouco, as quais estão na díade indefinida. Ela é, por sua vez, contrária ao um. Este é indivisível, conquanto aquela é divisível. Alexandre de Afrodísia In Arist. *Metaphysica* 55, 20.

Retomando Alexandre, “julgando necessário mostrar que o igual e o desigual são princípios de todas as coisas, dos entes per se e dos opostos (ἀντικείμενον), Platão atribuiu o igual à unidade, o desigual ao excesso (τὴν ὑπεροχὴν) e ao defeito. Com efeito, a desigualdade está nos dois, no grande e no pequeno (τό μέγα και τό μικρόν), que são, por sua vez, o excesso e defeito. Platão a chamava díada indefinida, porque não é nenhum dos dois, nem o excesso (τό ὑπερέχον), nem tampouco o excedido (τό ὑπερεχόμενον) e como tal não é definida, mas indefinida e infinita (ἀοριστον και ἄπειρον)”, Alex. de Afrodísia In Arist. *Metaph.* 56, 35.

Para Alexandre de Afrodísia, os números são princípios das idéias; a unidade e a díada indefinida, por sua vez, são os princípios dos números (ἀρχαί των ἀριθμῶν). A díada indefinida é compreendida como sendo paralela ao um, princípio de todas as coisas, retendo em si a duplicação (o dobro do um) e a divisão (a metade do dois), enfim os opostos (τά ἀντικείμενα). Pormenorizando, identificando a unidade à igualdade, o que se mantém sempre como tal, a díada à desigualdade, Alexandre mostra que o igual é o princípio dos entes per se, por ser justamente indivisível, uma natureza definida, e o desigual princípio dos opostos, divisível e

⁹⁵ Düring, Ingemar. op.cit, pág.406.

não individuado, uma natureza indefinida e infinita, como o infinito (ἄπειρον) de Anaximandro de Mileto.

A conceituação de uma natureza definida para a unidade, e de uma natureza indefinida e infinita (ἄπειρην και ἄοριστην φύσιν) para a díada indeterminada equivale, em parte, à definição de determinados princípios naturais (τὴν ἀρχήν κατὰ φύσιν) no sistema jônico e milésio, proposto pela historicização peripatética, como o ar de Anaxímenes de Mileto (um ‘metáxu’ em Aristóteles) ou o Ἄπειρον de Anaximandro. Por esta forma, é lícito afirmar que a delimitação platônica de uma equivalência entre idéia e número, pressuposta pela crítica comentativa peripatética, passa pela acuidade para com as fontes desta mencionada historicização.

A determinação do princípio em Platão, concebida nos moldes acima discernido, deve ser analisada pela investigação aristotélica, presente em *Metaphysica A* e *Physica I*, da natureza substrata (τὴν ὑποκε.μενην φύσιν), identificada em Aristóteles à causalidade material, e da conseqüente relevância da substância separada (τό χωριστον), identificada à causalidade formal. Para avaliar a força da precisa referência aristotélica, suas nuances em face do sistema platônico, é importante reconstituir a elucidação dos contrários, particular à doutrina platônica da “identidade entre idéia e número” ⁹⁶.

A consecução precípua dos contrários determina-se pela relação numérica da escala de sons oitava ($\frac{1}{2}$) posto que a unidade representa o limite, enquanto o ilimitado é representado pelo número dois, indeterminado, que, tendo dividido a unidade e estabelecendo a indicada relação matemática ($\frac{1}{2}$) torna-se determinado porque comporta duas vezes a medida do limite. Por esta via Aristóteles os aproxima, Platão e os pitagóricos, em sua assertiva lida em *Metaphysica M* 8 1083 b 8: “aqueles” conclui, com efeito, o Estagirita “dizem ser o número entes (ἐκε.νοι δέ τόν ἀριθμόν τά ὄντα λέγουσιν) (DK B 10) pois não há na essência verdadeira das coisas

⁹⁶Rizzerio, Laura, Platon, l'École de Tübingen et Giovanni Reale: l'émergence d'un nouveau paradigme pour l'interprétation de la métaphysique du philosophe d'Athènes, *Revue Philosophique de Louvain*, Tome 91, pág. 90 a 110. As Testimonia Platonica, seriação da tradição indireta que é a reunião de testemunhos sobre seu pensamento deixados pelos discípulos diretos ou por seus seguidores nas escolas da Antiguidade tardia, conjugam hoje um campo fértil para a reavaliação da “doutrina das idéias” movida por uma etiologia ordenando-se a partir de dois princípios, πέρας τε και ἄπειρον. Neste contexto, propõe a autora, “a teoria das Idéias é simbolizada por uma doutrina centrada na exigência da derivação do todo a partir da unidade”, pág.102

ou em sua quiddidade, em suas relações numéricas, nem qualidades (τό ποιόν), nem quantidades (τό πόσον) de elementos fundamentais (água, fogo, ar e terra), mas sim delimitações do Ilimitado, do “Ápeiron”, conquanto conforma a unidade ao limitado, interpretando-o como a causa formal (τήν εἰδητικὴν αἰτ.αν) e o ilimitado à causalidade material (τήν ὑλικὴν αἰτ.αν), não reconhecendo-os como seres imóveis e inseparados ⁹⁷, entendendo-se a substância separada (τό χωριστόν) a partir de dois sentidos distintos e evolutivos inerentes à grafia da Metaphysica M que, esmaecendo o significado de “separado da matéria” (χωριστή ὑλή) anuído por eminentes comentadores como P.Aubenque, recorre à premissa medieval *argumentum ex gradibus*: (I) “ce qui existe pour son propre compte” et “ce qui n’existe pas pour son propre compte” (μή χωριστόν) e (II) um caráter essencial da substancialidade em Metaphysica M 10, 1087. Em E 1, 1021 a 13 e 1026 a 13-16 afirma-se que a física, com efeito, investiga, de um lado, os seres separados (περ. χώριστα), mas não imóveis (οὐκ ἀκ.νητα), as matemáticas, de outro, estudam os seres imóveis (περ. ἀκ.νητα) e inseparados da matéria (οὐ χώριστα δ᾽ ἰσῶς, ἀλλά ὡς ἐν ὑλήν), ao passo que a ciência primeira têm por objeto os seres separados e imóveis (περ. χώριστα και ἀκ.νητα).

Pormenorizando, Aristóteles entende em Metaphysica M que a física, ciência das coisas móveis, estuda as formas existentes na matéria (ὡς ἐν ὑλή) e, em consequência, submetidas à matéria, porquanto inseparadas (περ. ἀχώριστα, Metaphysica Γ, 1026 a 10), ao passo que, outras formas que não existem senão na matéria são consideradas sem movimento: elas constituem ontologicamente o objeto da matemática, que analisa os entes separados (τά χωριστά) (Décarie, pág.117). A física investiga, portanto, um certo gênero de ser (περ. γένος τ. τοῦ ὄντος), a saber, esta espécie tal de substância (περ. τήν τοιαυτήν οὐσ.αν) que possui em si mesma o princípio de seu movimento (τήν ἀρχήν τῆς κινήσεως) e de seu repouso (τήν ἀρχήν τῆς συστασεως, Metaphysica Γ, 1025 b 19- 21). A definição dos seres naturais comporta matéria e forma, relacionada à substância concreta:

“Le terme sujet (ὑποκείμενον) se prendre en deux sens différents: celui de matière et celui de substance. Dans le premier cas, ce qui est inhérent au sujet est la forme, dans le second, la modalité ou

accident. Or, dans le composé de matière et de forme (composé concret), c'est la forme qui représente le maximum de réalité et le sujet est essentiellement imparfait; au contraire, si l'on considère le couple substance-accident, on doit dire que l'accident est, au point de vue de l'être, entièrement dépendant du sujet auquel il est inhérent, c'est-à-dire de la substance (τήν οὐσ.αν)".⁹⁸

Preliminarmente, a substância física é anterior a seus acidentes, mas se há uma substância anterior a ela, a ciência que a tem por objeto será primeira e universal. Havendo, pois, uma substância imóvel (τ.ς οὐσ.α ἀκ.νητος), ela será anterior (πρότερα) e a filosofia, que porta sobre ela, será primeira (πρωτήν) e universal (καθόλου), porque é primeira (πρωτήν, *Metaphysica M* 1026 a 31), estabelecendo uma relação de anterioridade e posterioridade entre as duas mencionadas ciências.

Nesta passagem, τό χωριστόν (o separado) significa, segundo Werner Jaeger em *Aristoteles*, "o que existe de uma maneira independente", podendo empregá-lo para as coisas sensíveis. Conforme esta definição, a metafísica têm por objeto o que deve, ao mesmo tempo, existir realmente e ser imóvel, o que deve, por sua vez, ser τό χωριστόν no sentido de "transcendente" porque somente a realidade suprasensível reúne estas duas propriedades ⁹⁹.

Para Aristóteles, se não se aceita o que seja anterior (πρότερον) ao princípio de todas as coisas, é impossível haver um princípio, determinado como um contrário, interditando que o princípio nasça da oposição de qualidades contrárias, mas sim de um substrato corpóreo (τό σωματόν ὑποκε.μενον), materialidade substancial. Nestes termos relatados em *Metaphysica N*

⁹⁷ ἀκ.νητα μέν, οὐ χωριστα δ' ἰσῶς ὡς ἐν ὑλή, Aristóteles, *Metaphysica E* 1,1026a 14, Dumoulin, Bertrand, *Analyse Génétique de la Métaphysique d'Aristote*. Bellarmin - Belles Lettres, 1986, págs. 139-142, 358 .

⁹⁸ Strycker, É.de. "La notion aristotélicienne de séparation dans son application aux Idées de Platon" in Mansion, S. *Autour de Aristote*. Louvain: 1955.

⁹⁹ Jaeger, Werner. *Aristote, fondements pour une histoire de son evolution*. Paris:l'Eclát, 1997, pág.465. As substâncias separadas e imóveis são causas dos seres visíveis entre os seres divinos. "As substâncias separadas, causas do ser e da verdade do resto do universo, são, pois, eminentemente ser e verdade, e, em consequência, elas formam o objeto da 'ciência da verdade' que é a filosofia". Décarie, Vianney. op.cit. pág.92.

cf.Gadamer, Hans Georg. *L'anima alle soglie del pensiero nella filosofia greca* Napoli:Bibliopolis, 1988, pág.71-2: "Aristotele critica la dottrina delle idee confutando non la filosofia dell'eidos in quanto tale, ma una sua determinata interpretazione fondata sul chorismos dell'idea (Met. A, 6). Qui si tratta di un senso

1, 1087 a 29, a incompatibilidade da substância ao relativo (τό μέγα κα. τό μ. κρον, o mais e o menos) advém de sua incompatibilidade à oposição de contrários., pois devem ser inerentes a um terceiro termo que lhes sirva de substrato, conforme a doutrina aristotélica da forma e privação: os contrários exigem a permanência da matéria, suporte de qualidades contrárias e tertium dabitur) para passar, assim, de um contrário a outro.

A identidade entre objetos, enfatiza o teórico alemão apoiado em *Metaphysica N 1*, depende da identidade de suas qualidades específicas. Assim sendo, o branco (τό λευκόν), identificado ao princípio, branco per se (καθ' αὐτό), conquanto prioridade lógica (τῷ λόγῳ πρότερα), não obstante, é predicado ou conforme ao substrato (καθ' ὑποκειμενον/ καθ' ὑποκειμένην φύσιν), pois é inseparado de “homem branco”, um composto concreto (τό συνολόν/ 'composé concret'), que possui, por sua vez, a prioridade substancial (τῇ οὐσ.ᾶ πρότερᾶ), *Metaphysica M 2*, 1077 b 1-4. Assim, todas as coisas provêm de contrários à causa de um substrato qualquer (ὑποκειμενοῦ τ.νοῦ). É necessário que a essência substrata (τήν ὑποκειμένην οὐσ.αν) subjaza aos opostos complementares, aos contrários (ἐναντ.α). De fato, conforme *Metaphysica N 1*, 1087 a 29, todos os contrários referem-se a um substrato (καθ' ὑποκειμενον) e não há uma substância separada (χώριστα οὐσ.α), que possa existir independente da matéria (χωριστόν τῇ ὕλῃ), reavaliando neste postulado as premissas da fisiologia arcaica e clássica do processo de gênese.

Aristóteles procede em *Metaphysica M* à separação entre prioridade lógica (κατά τόν λόγον) e prioridade ontológica (κατά τήν οὐσ.αν) concernente à díade postulada pela substância (οὐσ.α) e pelo acidente (κατά τό συμβεβηκός). Τό λευκόν αὐτό κατά αὐτό, o branco per se, a brancura, é anterior somente logicamente, e não essencialmente, a homem branco, ou seja, a anterioridade é de ordem lógica, e não de ordem ontológica (κατά τόν λόγον, ἀλλά οὐ κατά τήν οὐσ.αν), pois lhe é imanente. Não obstante, se não há qualidades à parte das substâncias, Τό λευκόν αὐτό κατά αὐτό não possui nenhuma prioridade ontológica, não sendo, portanto, um χώριστον. A matéria inseparada (τήν ἀχώρισταν ὕλην) define-se, por sua vez, pelo composto concreto de matéria e forma (συνόλον δέ λέγω τόν ἀνθρωπον τόν λευκόν), Aristóteles, *Metaphysica M 2*, 1077 b 4-9.

del chorismos inteso a partire dalla metafisica aristotelica in fondo estraneo a Platone, che Aristotele attribuisce al pensiero platonico”.

O postulado peripatético da forma/privação/ matéria (τό εἶδος, τήν στερήσιν, τήν ὑλήν) perfilha a crítica aristotélica ao discurso verossímil, reprovando a definição platônica de uma natureza informe e plasmática, nutriz donde todas as coisas devêm, a ‘chóra’. Donde o livro M da *Metaphysica* situa-se como um estudo sobre sobre a ‘existência e natureza da substância imóvel e aeterna.

“ (...) E é verossímil que Platão diga que o princípio de todas as coisas (τήν ἀρχήν τῶν πάντων) seja o um e a díada indefinida (com efeito, é um ‘lógos’ dos pitagóricos que ele parece seguir em muitos pontos), mas, que o princípio das ‘eidé’ (τά εἰδή) seja a díada indefinida (τήν ἀοριστήν δύαδαν), chamando-a grande e pequeno (τό μέγα και τό μ κρον), indicando, com isso, a matéria (τήν ὑλήν σημα νοντα), como pode ser consequente, limitando-a no cosmos sensível singular e claramente dizendo no ‘*Timaeus*’ que ela é própria da geração (οἰκεία τῆς γενέσεως) e nela devêm o gerado (ἐν ἀυῆ γ νεται τό γινόμενον) ? Assertou que as idéias são conhecidas pela inteligência e a matéria pela ‘crença no raciocínio espúrio’ ”, *Simplicius. In Aristoteles. Physica 151, 6- 19 Diels*.

“*Afirmam, com efeito, que Platão diz ser o um e a díada indefinida os princípios dos sensíveis e, tendo colocado a díada indefinida nos inteligíveis dizia sê-la ilimitada, tendo colocado o grande e o pequeno como princípios, dizia sê-los infinitos nos “lógoi” (λόγοι) Περ ιδέων (De Bono)*”, *Simplicius In Arist. Phys. 453, 22-30 Diels*.

A unidade e a díada indefinida, matéria substrata (τήν ὑποκε.μενην ὑλήν/ ‘underlying substratum’) (Cherniss, 1945:08) são os princípios dos números, identificados, para o Estagirita, aos elementos e, consequentemente, das idéias. A díada indefinida é a causa material (τήν ὑλικήν αἰτ.αν), ao passo que a unidade é compreendida como a causa formal (τήν εἰδητικήν αἰτ.αν).¹⁰⁰

¹⁰⁰ A identificação do par com o ilimitado deriva, para Aristóteles, da oposição entre a unidade limitada, ingênita e incorruta, e a díada indefinida, gênita e corrutível, posto que havia, no sistema peripatético (supra), uma compreensão da natureza ilimitada e infinita como indefinida. “Il faut reconnaître que l’ἀπειρον devait être conçu par les Pythagoriciens comme matière (ὑλή), comme une masse désordonnée à l’intérieur du cosmos, les nombres jouant, en face d’elle, le rôle de ‘limite’ ou de facteur de détermination, leur fonction étant au fond celle du principe formel” in Kucharski, Paul. *La Spéculation Platonicienne*. Louvain: Béatrice-Nauwelaerts, 1971, pág.99. F.M.Cornford sustenta que a unidade imperecedoura seria anterior aos pares de opostos par e ímpar, πέρως e ἄπειρον, compreendida como a divindade imperante. Nesta tessitura, o sistema parmenideano apareceria como uma refutação às concepções pérveas do

A remetida contra Platão, *Metaphysica* Livro M, 7 1081 b 17-23, insere-se na acepção do “um” (unidade) como princípio eficaz e da “díada” indefinida como princípio material. O entendimento deste intrincado Livro M não se situaria em uma leitura estrutural, bem ao contrário, as determinações contemporâneas a Aristóteles lhe exerceram um peso definitivo na interpretação da doutrina das idéias, defletindo-a, mais precisamente no período de juventude do Estagirita face ao mestre, quando da redação platônica das “Lições sobre o Bem” conservada pela Academia. Remontando a Tricot, *Metaphysica* M 7 1081 b 28, nota ad.loc, no sistema platônico a “díada em si” e a “tríade em si” são necessariamente “una em espécie”, acarretando a inadicionabilidade dos números porquanto não sejam formados de unidades indiferenciadas e adicionáveis sem restrição de forma que apresentem-se irredutíveis às unidades. A doutrina platônica, para Aristóteles, partindo do “um” e da “díada indefinida como elementos, (τό ἐν κα. ἄπειρη ἄοριστον δύοσ στοιχεῖαν) b 31, incide na impossibilidade de uma “geração dos números por adição, repousada na anterioridade (τήν προσθέσεις) e posterioridade das unidades (καί τ.να τρόπον ἐκ πρότερον μονάδων κα. ὕστερον συγκε.ται) b 28.

“Diz-se anterior as afecções dos anteriores (τά τῶν προτερόν πάθη), como a retidão é anterior à lisura (ἐυθυτής λειότητος). Com efeito, aquele é uma afecção da linha em si, e este da superfície. Dessa maneira, diz-se que são, de um lado, anteriores e posteriores e, de outro, segundo a natureza e essência (κατά φύσιν και οὐσ.αν), tantas quantas é possível que existam sem outras, ao passo que, aquelas não existem sem aqueles”, Arist. *Metaphysica* Δ11, 1018 b 37-1019 a 4. A função da díada indefinida é a duplicação (δυοποιός), Arist. *Metaphysica* 1082 a 14. Não é recusável indício de sua doutrina o caráter da “anterioridade” que atravessa toda a ciência aristotélica, em que o anterior é definido essencialmente (anterioridade substancial) como independente do posterior, pela própria condição de existir separadamente (χωριζόμενα, M 2, 1077 B 2-3) e por ser um composto (συνόλον/ *composé concret*), cuja supressão acarreta a dos demais (συναναίρέσεις/co-supressão), assim como a supressão do gênero (anterior) carrega a das espécies ínfimas (consideradas mais demonstráveis pois são mais simples e menos compostas, tendo caracterizado o critério de apodicidade) determinando uma “concepção hierárquica de realidades matemáticas a partir da unidade aritmética” (Dumoulin, pág.55) que reproduz a hierarquia de gêneros e espécies estruturada em uma classificação biológica.

pitagorismo, estabelecidas no entorno de ἐν e δύοδα. Cornford, F.M. “Mysticism and Science in the Pythagorean Tradition” in *CQ*. XVI, 1922, pág. 137 a 150

A questão da anterioridade e posterioridade substanciais é escrutinada em *Metaphysica A*. Para Aristóteles, o pensamento pré-platônico, a fisiologia arcaica, denominado como os sistemas pluralistas ‘esforçando-se por explicar as causas da geração (e da corrupção) e para dar uma explicação da natureza do cosmo (τὴν φύσιν τοῦ κόσμου), omitem o princípio do movimento (τὴν ἀρχὴν κινήσεως). Além disto, não reconhecem por causa nem a substância (οὐσ.αν) nem o que é (a forma/τό εἶδος) e adotam, desta maneira, levemente, como princípio dos seres qualquer corpo simples (τὴν ἀρχὴν τῶν ὄντων τὸ ἅπλων σῶμα), com exceção da terra, sem tomarem em consideração como os elementos mutuamente se geram (μετ ἀλλήλων), tais como o fogo, a água, a terra e o ar (τό πῦρ, τό ὕδωρ, γῆ, Αἴρ), os quais nascem uns dos outros, quer por união, quer por separação (συγκρ.σις και διακρ.σις). Ora, isto é fundamental para se estabelecer a anterioridade e a posterioridade substanciais’. Aristoteles. *Metaphysica A* b 27.

Aristóteles assevera haver um princípio primitivo, impossibilitando um princípio ‘ad infinitum’, como a carne da terra, a terra do ar, o ar do fogo, infinitamente, postulando, para a causalidade material, uma anterioridade e uma posterioridade determinadas, recusando, deste modo, a infinitude de espécies e de gêneros. Aristóteles compreende a causalidade material de duas maneiras: de um lado, a atualização de uma potência, não havendo reversibilidade, posto que a forma conserva-se por todo o processo e, de outro, a geração reversiva, pois a corrupção de um elemento, como a água, é a gênese do outro, como o ar. A causalidade final também não é considerada ‘ad infinitum’, recusando uma infinitude de causalidades, tanto em progressão reta quanto em diversidade de espécies, asseverando a relevância de um princípio primitivo: a causalidade formal, da mesma maneira, não pode ser considerada em uma progressão vertical infinita, havendo, portanto, a determinação inequívoca de uma anterioridade e de uma posterioridade causais de substâncias.

Aristóteles interdita, destarte, a descendência infinita, posto que deve haver um princípio ascendente, de modo que a água procede do fogo, a terra da água, gerando, mormente, mais algum gênero, compreendendo, pela causalidade material, de um lado, o desenvolvimento de uma coisa cuja forma conserva-se até o final de seu desenvolvimento, como o homem provém do infante, e, de outro, o engendramento de uma coisa de outra coisa com a forma diferente de que lhe é própria, como o ar provém da água, pois na criança que devém homem, havia a forma ou quiddidade do homem na matéria primeira, que ia devindo

homem, enquanto na água que devém ar, não é um desenvolvimento da forma da água, pois é uma forma recente. Aristóteles menciona que o homem vêm da criança, como o que está a ser gerado do já gerado, ou o que está se completando do já completo, pois deve haver um intermediário ('metáxu'), identificado, por um lado, ao devir entre o ser e o não-ser, ou, por outro, entre o que é e o que não é, identificado ao que está se gerando, tornando a potência ato, pois o gerado não devém da própria geração, mas depois da geração. Não obstante, a água devém do ar pela corrupção de um dos elementos, decorrendo a gênese reversiva, em que o gerado devém da própria geração e o corrompido da própria corrupção, não havendo, portanto, um processo físico 'ad infinitum'. A causalidade formal não permite a infinitude, posto que a apreensão de uma substância supõe sua quiddidade, tratando-se do composto concreto.

Nestes termos, interditando a existência apenas de um câmbio de redistribuição quantitativa, postulado, por sua vez, a partir dos elementos dos sistemas jônico e milesiano da natureza e do Phaedo, Aristóteles delimita, em seu *De Generatione et Corruptione*, através da díade 'dýnamis/enérgeia', a potência e o ato, multifárias espécies de mudança além da geração e corrupção absolutas (ἀπλή γένεσις και φθορά): mudança de qualidade (ἀλλοιώσις κατά τό ποιον και κατά τό πάσχον), por um lado, aumento (ἀυξήσις/ ἀυξανέσθαι, *De Generatione et Corruptione* 5, 321 a 23) e diminuição (φθνεῖν και φθε.ρεσθαι, a 22) como mudança de quantidade (κατά τό πόσον), por outro, e mudança local (μεταβαλλόν κατά τόπον, 320 a 22).

Aristóteles minimiza a relevância dada, no relato expositivo e verossímil do cosmo sensível platônico, tanto à natureza da alma, a sua ingenerabilidade e incorrutibilidade quanto a um princípio interno do movimento de todas as coisas, priorizando a noção de substância separada e substância concreta para a compreensão da teoria das formas em Platão. Aristóteles revisiona, deste modo, a mencionada teoria das formas, constituindo uma exposição do suporte ontológico, concernente à gênese material: o gênero, como previamente demonstrado, é o substrato da espécie, assim como o abstrato é o suporte do concreto ¹⁰¹, de tal modo que

¹⁰¹ "Le terme ὑποκει.μενον peut se prendre en deux acceptions différents; il peut non seulement désigner le sujet logique, mais signifier aussi support et substrat. (...) le genre et l'abstrait sont les substrats du concret et des espèces. Aristote distingue l'ordre de la nature et l'ordre du temps ou de la génération: ce qui vient après ce qui est postérieur dans le temps, est, en réalite, antérieur et plus parfait dans l'ordre de la nature". Rodier, Georges. *Études de Philosophie Grecque*. Paris: Jean Vrin, 1969.

Aristóteles aduz a impossibilidade da substância separada. “Parece impossível que existam separadamente a substância e aquilo de que ela é substância: as idéias que são as substâncias das coisas, como existiram separadas delas? No *Phaedo*, porém, assevera-se que as idéias são causas do ser e do devir. Entretanto, ainda que as idéias existam, os seres que delas participam não são gerados, senão houver um primeiro motor”, Aristóteles, *Metaphysica*, 990 b 2.

III . 3. *A determinação hegeliana da gênese e a adveniência de uma lógica de oposições*

As análises precedentes desta Parte demonstram que Aristóteles compreendia haver para os fisiólogos gregos arcaicos a inexistência da determinação de uma materialidade substancial, adjunta, portanto, à quiddidade da corporeidade material, havendo, pois, a emergência do conceito peripatético de 'ousía', coalescendo a materialidade potencial e a atualidade formal. A historicização peripatética refuta, a partir destes postulados, a compreensão pré-platônica primitiva de um 'princípio' autogerativo, generante de todas as coisas, definindo, com efeito, os conceitos de potencialidade material e forma atual como balizas compreensivas da fisiologia grega.

A Teoria da Essência (*Die Lehre vom Wesen*) (1816) de Hegel, como a segunda parte da composição da lógica, recusando, em contraparte, a lógica de adveniência aristotélica, reelabora as mencionadas concepções em um contexto puramente especulativo, demonstrando a relação recíproca genética entre 'substrato' e 'essência', opondo-se à *Analítica Transcendental*, ou seja, a materialidade substrata não é determinada como um elemento passivo da relação dialética, mas como constitutiva de um devenir. Assim, a determinação dialética da matéria e da forma, da forma e do conteúdo na *Ciência da Lógica* (1813), retém o princípio e formalização da matéria indistinta e abstrata em uma singularidade concreta que, tendo esclarecido os componentes próprios para a determinação especulativa e para a lógica de oposições, consolida, portanto, as definições de abstrato e concreto, pertinentes para a orientação dialética..

Conforme Hegel em suas *Preleções sobre a História da Filosofia*, as representações costumazes da realidade sensível concebem-na determinada por uma cesura entre, de um lado, um elemento permanente impassivo, assegurando uma constância para a realidade, definido precipuamente na representação comum de Deus, e, de outro, um componente material móvel, gerativo e corrutivo, conquanto somente o um, para Hegel, é a realidade verdadeiramente efetiva, manifestando-se na pluralidade de todas as coisas, unidade e multiplicidade fenomênica. Acompanho como aparato crítico o cuidado do idealismo alemão para com a história da filosofia grega arcaica e clássica, para quem a "aparição"

(Erscheinung)¹⁰², momento da pluralidade, e o puro ser, imediateidade abstrata, momento da unificação, determinam-se como unidade e multiplicidade fenomênica no movimento de oposição dialética.

A filosofia da natureza em Hegel promove uma unidade abstrata entre o sujeito e o objeto da oposição. Pormenorizando, a natureza, para o idealismo alemão, na medida em que aparece como natureza, é uma unidade particular (besondere Einheit), mero corpo de uma natureza sempiterna, que é o absoluto, compreendido como unidade sintética dos opostos ou universal concreto das oposições. No absoluto, o singular abstrato, unidade particular aparece como unidade oposta ao absoluto e desta oposição é constituída uma única unidade, singularidade concreta, posta perante à consciência, donde Hegel assevera, dado que o conceito repousa sobre a realidade sensível e o absoluto exterioriza-se na natureza, ser em Tales a água o primeiro princípio universal, embora abstrato, posto que é determinação sensível, unidade e oposição abstrata ou existência singular, e não natureza universal ou princípio espiritual; “universal, ao mesmo tempo, em relação com o singular, com a aparição (Erscheinung), com a existência do mundo”. “A proposição de Tales de que a água é o absoluto ou, como diziam os antigos, o princípio, é filosófica; com ela, a Filosofia começa, porque através dela chega à consciência de que o um é a essência, o verdadeiro, o único que é em si para si (...) Temos esta consciência - a necessidade da unidade nos impele para isso - de reconhecer algo universal para as coisas singulares; a água também é uma coisa singular. Aqui está a falha; aquilo que deve ser verdadeiro princípio não precisa ter uma forma unilateral e singular, mas a diferença mesma deve ser de natureza universal”.¹⁰³

¹⁰² Em Hegel, ‘Erscheinung’ opõe-se a ‘Vorstellung’. Nas Preleções sobre a Estética, o conceito (Begriff) é, para Hegel, unidade de diferentes determinidades (verschiedenen Bestimmtheiten) e, com isso, totalidade concreta; sobretudo unidade absoluta de suas determinidades, cuja representação (pôr-se diante de: vor stellen: Vorstellung) deve compreender não somente a unidade abstrata do senso subjetivo (die abstrakte Einheit des subjektiven Sinn), mas também sua significação objetiva (die objektive Bedeutung). Hegel, G. W. Vorlesungen über die Ästhetik Werke 13. Berlin: Suhrkamp, págs. 147-151. Nas Preleções sobre a Estética, novamente, a ‘idéia’ (Idee) é compreendida como um princípio universal, não apenas em sua existência sensível e exterior, “aparência sensível da idéia, determinando o Belo”, mas como “idéia universal para o pensamento e relação ao ‘télós’ subjetivo que constitui sua essência própria”. Hegels Werke 13, 151.

A existência singular, materialidade abstrata, não possui ainda em Tales de Mileto nenhuma autonomia, ou seja, não se constitui ainda como um universal ser em si e para si, i.e., um universal concreto, em que o universal está, ao mesmo tempo, em relação com o singular, com a aparição, com a pluralidade fenomênica, pois do um emerge toda a multiplicidade aparente: a forma da unidade essencial deve ser a totalidade da forma, recusando uma forma física universal, mas atividade ("Tätigkeit") e autoconsciência ("Selbstbewusstsein"), portanto, o princípio do espiritual. Assim, o princípio universal milesiano carece da determinação infinita, pela qual impõe-se a passagem do universal para o singular, residindo, para Hegel, meramente na essência ou unidade objetiva, a água, ou matéria, ausentando-lhe a determinação absoluta perpassando a totalidade existente, tendo considerado que em Tales o processo é determinado, não apenas a possibilidade, mas também a realidade, na transformação de uma coisa em outra, relação de ambos os lados.

Em Aristóteles a essência absoluta eleva-se sobre a pura imediatez do singular de Tales e Heráclito ou a pura substancialidade, unidade subjetiva, de Anaxágoras, remetendo-se não mais à alma dissolvente de Anaxímenes, mas a um princípio infinito (a 'enteléquia', ou seja, o que mantém per se o seu 'télos') conservando-se no processo, pelo qual sintetiza a potência (corporeidade substrata) e o ato (quiddidade da matéria), donde nas Preleções sobre a História da Filosofia, a substância sensível (sinnliche Substanz) é definida em Aristóteles a partir de Physica I e Metaphysica A, pela separação entre matéria, suporte corpóreo permanente, e forma. Porém, a forma é, para Hegel, unidade da matéria, ou substrato universal, e da atualidade (Tätigkeit), opostos em uma unidade absoluta como supresso e posto, pois a gênese das aparições devém de um movimento especulativo entre os termos de uma oposição dialética.

Assim, a substância absoluta (absolute Substanz) compõe-se de matéria como essência universal, substrato de mudança ou universal passivo, adverso à mera oposição; momento do negativo, pelo qual são postas as determinidades (Bestimmtheiten); e, por fim, a pura atualidade ou forma, de tal modo que o absoluto é constituído de subjetivo e objetivo, mas não unificados

¹⁰³ Hegel, G.W. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie Suhrkamp: 1986 pág. 156- 158; Tenneman. Geschichte der Philosophie. Leipzig: 1799; Souza, José Cavalcante de. (org). Os Pré-Socráticos. Fragmentos, Doxografia e Comentários São Paulo: Abril, 1978, pág. 09.

como opostos. ¹⁰⁴ A reflexão, considerada em sua lógica, propõe uma superremissão ('aufhebung') dos termos aparentemente opostos em uma totalidade concreta.

A análise do idealismo alemão repõe a determinação da matéria aristotélica, substrato universal e da forma, recusando a definição de uma essência substrata (ὕποκε.μενη οὐσ.α) como princípio da natureza. A interdição dialética de um sujeito preliminar remete à “ausência em Aristóteles de uma lógica da constituição do sujeito e do sujeito constituído” ¹⁰⁵, em que a crítica hegeliana à natureza substrata (ὕποκε.μενη φύσις) fundamenta a posição teórica da dialética especulativa, emancipando as determinações do pensar face ao suporte ou substrato: a constituição da lógica do objeto requer a constituição da lógica do sujeito. Recorrente em análises pormenorizadas do saber grego arcaico e clássico, a exposição sistemática da dialética especulativa determina as estruturas de pensamento no entorno de noções como abstrato e concreto, matéria e forma, empregadas em suas posteriores metodologias como a Psicologia Histórica, confinantes ao domínio antropológico e lingüístico que partem de uma minudência diacrônica das estruturas mentais, articulando ontogênese e filogênese.

Para uma conceituação escrupulosa de abstrato e concreto é importante a remissão às proposições da lógica dialética. A relevância teórica concedida por Aristóteles à definição de matéria e forma é retomada por Hegel na apreensão de sua dualidade, que sublinha a relação abstrato e concreto disposta nesta dualidade: a pressuposição abstrata da matéria é determinada pela posição concreta da forma. A partir desta pressuposição recíproca impõe-se a totalidade concreta da dialética especulativa, interditando a separação entre sujeito e objeto que,

¹⁰⁴ A dialética é compreendida, durante o período de Jena (1805-1806) como a exposição negativa do positivo, demonstrada previamente em Zenão de Eléia, o qual articula a 'apodeíxis' (ἀποδείξις à 'dialéxis' (διαλέξις), método demonstrativo e método dialético. Duso (1969: 20; 37): “Hegel ritrova, al di là di ogni intellettualismo dualistico, la parola antica, che afferma l'unità di concetto e oggetto, pensiero e materia, forma e contenuto (...) Il concreto è lo speculativo, la dialettica nei confronti del punto di vista intellettualistico, l'unità del piano ideale com l'empirico che è da esso compenetrato”.

¹⁰⁵ Fausto, Ruy. Marx, Lógica e Política. II. São Paulo: Brasiliense, pág. 154. Cf. Bourgeois, Bernard. Encyclopédie des Sciences Philosophiques. La Science de la Logique. Paris: Jean Vrin, 1994, págs. 56-59. Lébrun, Gerard. La Patience du Concept. Essai sur le Discours Hégelien. Paris: Gallimard, 1972. Lukács, Gyorgi. A Ontologia do Ser Social. São Paulo: Civilização Brasileira. Chiareghin, F. L'unità del sapere in Hegel. Padova: 1963. Gadamer, H. George. Hegel und die antike Dialektik. “Hegels- Studien” 1 (1961), págs. 173-199. Janicaud, Dominique. Hegel et le Destin de la Grèce. Paris: Jean Vrin.

recusando a existência de um substrato universal e material aristotélico, discriminado em Metaphysica A e Δ e Physica I, valoriza a autonomia de opostos, pela qual matéria e forma, potência e atividade, são compossíveis.

A análise hegeliana opõe-se ao discrimine entre uma substância imediata receptiva, suporte das coisas, e um princípio formal meramente ativo, rejeitando a aparente independência e redutibilidade entre matéria e forma e, por conseguinte, entre potência e ato. A partir deste prisma, Hegel procede a uma lógica da constituição do sujeito, a lógica subjetiva, identificando a matéria e a potência à objetividade abstrata e a forma e o ato à subjetividade concreta, sintetizados no universal concreto, assertando nas Preleções que o conceito da natureza é o universal; “opõe-se a este universal o ser, a matéria (a multiplicidade como tal), a possibilidade (την δυναμιν) contra aquilo como (την ενεργειαν). Pois o bem, o fim, é também determinado como possibilidade, o universal é a possibilidade; mas o universal como aquilo que se move a si mesmo é, pelo contrário, efetivamente real em si (εναργες): o ser-para-si oposto ao ser-em-si, à possibilidade, ao passivo”. (1978: 270).

Pormenorizando, a dialética especulativa é o processo imanente de objetivação e diferenciação pela qual a matéria, antes indistinta e abstrata, devém um composto concreto. A precitada dialética consiste em realizar a unidade entre a interioridade abstrata e a natureza, entre a matéria abstrata, natureza indistinta, e a matéria formalizada, ou seja, entre o abstrato e o concreto. Esta oposição do um e do múltiplo, unidade e pluralidade fenomênica, definida preliminarmente em seu período de Iena em A diferença dos sistemas fichteano e schellingeano da filosofia (1801), apresenta-se na cultura como oposição do espírito e da matéria, da alma e do corpo, portanto, como oposição constitutiva da reflexão: o espírito, para a filosofia da consciência, é um sopro quente, aerífero, de onde assemelha-se ao rasteamento pré-platônico (Anaxímenes, Diógenes de Apolônia, Heráclito e Hípaso de Metaponto) da natureza (φύσις). Schelling, em seu Idealismo Transcendental, determinou um naturalismo organicista, demonstrando haver na natureza um princípio vital responsável por estar ininterruptamente tentando emergir de sua passividade no espírito, por outro lado, manifestando-se como um princípio natural, impedindo-o de constituir-se como um ser puro, ou seja, a natureza, identificada a uma auto-atividade infinita, é uma potencialidade objetiva, natural e material,

enquanto a consciência é subjetiva e espiritual, realizando, neste processo, a dualidade de oposições.

Em Anaxímenes inicia-se, para a dialética, a filosofia da consciência. Em Anaxímenes vê-se a definição de alma como um princípio aeriforme, expandindo-se e tornando-se contrátil pelo sopro regente, que mantém a permanência da unidade na multiplicidade. “Anaxímenes demonstra muito bem a natureza de seu ser pelo exemplo da alma; ele como que caracteriza a passagem da filosofia da natureza para a filosofia da consciência ou a renúncia ao modo objetivo do ser originário. A natureza do ser originário era antes determinada de maneira estranha, negativa, com relação à consciência; (a) tanto sua realidade, a água, ou também, o ar, (b) enquanto o infinito é um além da consciência. Mas como a alma (assim o ar) é este meio universal: uma multidão de representações sem que esta unidade, continuidade, desapareçam, e seu desaparecimento e surgimento; é tão ativo quanto passivo, fazendo sair de sua unidade as representações, dispersando-as e sobressumindo-as, presente a si mesmo em sua infinitude, significação negativa positiva”(1978: 251).

A atividade fisiológica da respiração, promovida pelo processo pírico, revela a lide jônica dos discordantes, predispondo a lógica do conceito. A pirogênese, forma real do processo, para Hegel, de onde provém a geração e consumpção de todas as coisas, realiza o estado de crisálida, pelo qual a unidade conserva-se na multiplicidade: a contradição interna é, portanto, a unificação da diferença, identidade que mantém em si toda diferença, posto que a dialética determina-se como engedramento negativo, remetendo-se à produção efetiva de uma realidade concreta. Ed. Lasson XII,XIV.

A conceituação primitiva de um solvente vital, pneumático e espargente, permite a exiqüibilidade da atividade do pensamento, discriminando em uma pluralidade infinitésima todas as coisas: a unidade mantém a multiplicidade, possibilitando a aparência. Assim, a potência aquecível das determinações históricas revela, no conhecimento especulativo da natureza, a permanência do pensamento pré-clássico, perpassada pelas avaliações estóica e proclusiana: o espírito absoluto exterioriza a si mesmo na natureza, porém, em suas formas primitivas históricas constituem-se uma unidade substancial e não, por enquanto, uma unidade particular.

O princípio da 'generatio aequivoca' define uma indiferenciação primitiva completa entre o homem primitivo e a pura exterioridade,¹⁰⁶ ou seja, a individuação não existe de maneira autônoma, mas em relação com o outro, universalmente indeterminados, segundo a análise hegeliana da lógica dialética. O processo dos universalmente opostos, em que cada um dos termos da relação mantém autonomia com seu correlato é manifestado na relação especulativa entre a materialidade potencial e a forma atual, pois a dialética as compreende como momentos do processo e não como substâncias aparentemente autônomas. Assim sendo, tendo elaborado a passagem do universal abstrato, previamente constituído como metabolismo especulativo entre homem e natureza¹⁰⁷ ou aparência imediata de determinações opostas, para o universal concreto, compreendido em suas particularidades individuais autônomas (selbständige), a exposição hegeliana das formas históricas prefine os limites interpretativos dos estudos de Psicologia Histórica.

A definição de abstrato e concreto, para Hegel, remonta, ineludivelmente, à constatação peripatética do processo teleológico, incipientemente determinado em Anaxágoras, para quem o "Νοῦς" é, segundo o autor da Ciência da Lógica, identificado à alma, princípio do movimento, o pensamento que move a si mesmo e por causa de algo. "Os filósofos antes de Anaxágoras, diz Aristóteles, 'devem ser comparados a esgrimistas que chamamos naturalistas. Assim como estes muitas vezes em sua agitação dão golpes bons, mas não segundo as regras da arte, assim também estes filósofos parecem não ter consciência daquilo que dizem'. O primeiro que teve esta consciência foi Anaxágoras, quando diz que o pensamento é o universal que é em si e para si, o puro pensamento é o verdadeiro. (...) Esta determinação é algo muito importante; também em Anaxágoras ela ainda não recebeu seu retalhamento. Enquanto os princípios até agora afirmados têm caráter substancial (Aristóteles é o primeiro a distinguir qualidade, ποιόν,

¹⁰⁶ "Das Innere, Moralische ist nicht Gegenstand des Staates. Im athenischen Staatsleben aber ist noch etwas wie im asiatischen, in dem Objektivität und Subjektivität im ungetrennter Einheit sind (...) Wir sagten, dass die Innerlichkeit, Subjektivität sein kann als Allgemeines, als Denken, wie im sokratischen Prinzip, dann als Partikuläres, als Leidenschaft, als Habsucht der Individuen". Hegel, G.W. Vorles.Ph.Gesch. 359-62, 413-6..

¹⁰⁷ Conforme Hegel, o período arcaico compreende, como momento essencial, a heterogeneidade interior, determinada pela composição física do território grego como uma ausência de unidade característica, em que o universal dissolve-se na multiplicidade de suas representações. "Die Freiheit des Geistes ist aber bei den griechen noch nicht selbst der Gegenstand, sondern noch mit dem Menschlich-Natürlich vereint". Id. Pág 339.

entre matéria e substância); exceto o processo de Heráclito que é o terceiro princípio do movimento; surgiu em quarto lugar o aquilo por quê, a determinação final com o Νοῦς. Isto é o concreto em si” (1978: 268)..

A atividade do pensamento realiza em seu perfazimento a diferenciação da identidade, identificando as diferenças, é posta como identidade diferenciada ou totalidade concreta, unidade de determinações opostas: o universal concreto, que se conserva na mudança, pelo qual o espírito absoluto é posto especulativamente ou determinado como momento do processo.

Assim, o ser, momento primeiro da aparição objetiva, é a pressuposição abstrata de si posta pelo concreto, identificado à idéia absoluta, de tal modo que a posição do concreto é considerada como a pressuposição abstrata de si pelo concreto.

O fogo em Heráclito é o processo real, conceituado ainda como o universal abstrato e indeterminado, posto que é passagem e retorno ao mesmo, não se conserva como em Anaxágoras e Aristóteles em suas determinações opostas.

A dialética é a compreensão dos estágios pelos quais passa um organismo, considerado como uma totalidade em ação e, nestes termos, em interioridade no movimento mesmo que a produz. Esta estereotipada premissa não comporta uma recusa às exigências do objeto investigado, adstritos à alma (Ψυχή) e à vida (ζωή). Pelo contrário, ele se impõe coetâneo à investigação da natureza (φύσις) de sorte a constituir uma φυσιο-λογία (*‘fisio-logia’*), e aos procedimentos dela redutíveis, a forma do princípio (τὴν ἀρχήν), o dualismo enantiológico, “coincidentia oppositorum”. Nesta atividade do mesmo, o que move a si mesmo, reside a ulterior identidade do “Noῦς” com a alma, “o puro movimento”, “o que sempre é” existindo para si: o “Noῦς”, inteligência objetiva é o “espírito ainda substancial”, o espírito-essência e não o espírito-conceito em sua verdade de substância, que é ser sujeito e objeto da idéia”. A discrepância entre o pensamento especulativo, cujo princípio motor do conceito, conquanto não apenas dissolvente, mas também produtor de determinações no universal, é a dialética, e a historicização peripatética reside na determinação da substância como “formierendes Prinzip”, rejeitando sua identificação exclusiva à matéria como uma substância imediata receptiva, receptáculo passivo da forma. A matéria assim como a essência, indeterminado sem forma, é em si, ao passo que a “ousía” é em si e para si.

A lógica dialética sustém as formas puras do pensar (reinen Denkformen), libertas de seus substratos particulares (genommenen Substrats), pois considera sua natureza em si e por si

mesma: em sua existência própria e em suas relações, através de ‘tó phainómenon’ (Erscheinung), esmaecendo sua objetividade de substrato. A essência (Wesen) devém essencial (Wesentliches) quando o ‘esse’ do ser se essencializa, enquanto se põe em movimento. A essência é reflexão em si (das Wesen als Reflexion in ihm selbst), porque é considerada como um ser ou um ser- ai suprimido (aufgehobenes Sein oder Da-sein), ou seja, conquanto toda posição é oposição, a essência em relação ao ser é um momento negativo pelo qual o ser é posto como diferença.

A essência é a primeira negação, absoluta negatividade do ser, compreendida pela determinidade (Bestimmtheit), não determinada ainda como um outro, mas “o ser supresso como um ser imediato (unmittelbares Sein), pela qual vem a ser o ser- ai, ou o ser- ai um outro”, (Ciência_da_Lógica 245-6,1). Em outros termos, a essência é o ser posto como negatividade, como ‘aparência’ do ser:: o momento da essência como ‘aparência’, representação essencial de si, é o momento negativo pelo qual o ser se põe como ser mediato e enquanto determinado imediatamente supresso, pelo qual “o ser vivente é um indivíduo, mas um indivíduo que, enquanto sujeito, acha-se também em oposição com a natureza inorgânica que o circunda”. Hegels Werke. 13, 149.

A investigação da matéria como natureza substrata decorre da refutação aristotélica à física arcaica, que postulava a irredutibilidade dos elementos a um elemento único, princípio imanente de todas as coisas. A reavaliação hegeliana da natureza da matéria impossibilita sua definição de substrato imanente para apreendê-la em sua oposição ao sujeito constituído, universal concreto. Assim sendo, Hegel procede à postulação da singularidade concreta através da dialética especulativa, dando relevância à delimitação aristotélica de uma teleologia da mudança, processo de conservação de seus momentos, ausente, entretanto, dos sistemas jônico e itálico da natureza.

Procuró descrever a retomada dialética desta questão, fixando-me, previamente, na consideração do abstrato e do concreto. A oposição é a unidade da identidade e da diversidade: cada termo é, ao mesmo tempo, ele mesmo e seu outro, em que o positivo e o negativo são momentos da oposição, o imediato, o ser e o não ser, concebidos como contrários, negativos, um em relação ao outro: o espírito finito (momento subjetivo do conceito) e a natureza (seu momento objetivo) são os termos pressupostos na oposição dialética; pressuposição enquanto

atividade subjetiva da idéia e processo da idéia que é em si, objetivamente. (Ciência da Lógica II 272,5).

A essência é em Hegel o indeterminado sem forma, descrevendo a matéria como o abstrato, coisa em si, unidade imediata (unmittelbare Einheit) da existência com ela mesma (Gegenstand), cuja existência realiza-se na pura imediatez do singular, denominando-o unidade abstrata ou indiferenciada ou o indeterminado para o outro, ao passo que a forma é para a matéria sua determinação oposta, diferença determinada. A unidade especulativa entre opostos, matéria e forma, determina, para Hegel, os opostos autônomos (selbständige Gegensätze), em que o universal é apreendido em sua multiplicidade fenomênica, relação da unidade para com a pluralidade infinitésima, conservando-se em suas determinações, e não como substrato (Substrate).

Para Aristóteles em *Physica* I, ao contrário, é necessário que a matéria seja, conforme a potência (κατά δυναμιν) e não per se (κατ' αὐτό), incorruta (ἀφθαρτόν) e ingênita (ἀγενετόν), (Aristóteles, *Physica* 192 a 27). Entretanto, se veio a ser (ἐγίγνετο), é preciso haver um primeiro substrato, princípio imanente (ἐνυπάρχοντος), donde é gerada: esta é a natureza da matéria (φύσις τῆς ὕλης), de sorte que ela existe antes que venha a ser. Aristóteles afirmava, portanto, que a matéria é o primeiro substrato (τὸ πρῶτον ὑποκειμενον) de todas as coisas, princípio imanente e, com efeito, não acidental (κατὰ συμβεβηκός), donde as coisas vêm a ser (*Physica* 192 a 30).

A delimitação peripatética da corporeidade substrata, opondo-se à dualidade de oposições, preceituava as definições de matéria e forma, em que a matéria, identidade simples e indiferenciada, é identificada à essência, e também determinação de ser o outro da forma, (Ciência da Lógica II 297,9).

A forma pressupõe uma matéria pela qual se relaciona, posto que a matéria é um abstrato, de tal modo que, o que se conhece é uma matéria determinada, unidade legítima de matéria e forma. A matéria é posta não como o fundamento da forma (Grundlegung), mas como a identidade abstrata de determinações superremidas da forma. (Ciência da Lógica II 298,6). A matéria é o determinado indiferente, pura abstração e absoluta negatividade, é, pois, o elemento passivo, e a forma, o elemento ativo.

A forma determina a matéria e a matéria é determinada pela forma, de tal modo que ambas mantêm uma pressuposição recíproca: forma e matéria se pressupõem reciprocamente como a atividade e a passividade: a esta unidade de forma e matéria resulta que a atividade da forma, em sua contradição é o próprio movimento da matéria, ao passo que, na Analítica Transcendental, o oposto não possui nenhuma autonomia, nem o primeiro, ‘o que aparece’, é um positivo, nem seu contrário, pelo qual o primeiro ‘aparece’, é um negativo, são, na verdade, substratos. (II. 292. 4 - 8).

A forma pressupõe a matéria, mas esta pressuposição é, para Hegel, uma posição da matéria que é sobressumida pela forma (lógica das oposições): a identidade como matéria e a diferença como forma são relacionadas a um processo real, em que a matéria é identificada a um receptáculo passivo da forma. A forma, enquanto composto concreto, é unidade da forma e da matéria, unidade de sua identidade em si e de sua diferença. Neste amplexo, o concreto, enquanto totalidade, é, para a dialética especulativa, a contradição do ser, segundo sua unidade negativa como forma, pela qual a matéria é especulativamente determinada ou como existência essencial enquanto existência se superremendo nela mesma, processo dos universalmente opostos.

A atividade em Aristóteles é, para Hegel, mudança, porém, mudança como identidade constante consigo mesma, posta no interior do universal como a mudança que a si mesma se determina; a mera mudança não se conserva em seus momentos, conquanto o devir em Heráclito é uma determinação essencial (*wesentliche Bestimmung*), cuja mudança interdita a determinação da identidade (*Bestimmung der Identität*) consigo mesma (*mit sich*), a universalidade, (*Werke*, 19, 153). “Heráclito diz: Tudo é devir; este devir é o princípio; é ainda abstrato, mas, ao mesmo tempo, também é o primeiro concreto, a primeira unidade de determinações opostas (...) “O devir de Heráclito, que é apenas processo (*heimarméne*), não é ainda aquilo que se determina independente e autonomamente. Na atividade que a si mesma determina está igualmente contido o fato de que a atividade, enquanto produz o processo, se conserva como o universal, imediata e simples.unidade na oposição, como processo dos diferentes que volta a si mesmo. O fogo (o processo segundo Heráclito) morre; ele é passagem para o outro, não é independência. Ele também é círculo, retorno ao fogo; mas o princípio não se conserva em suas determinações. É apenas posta a passagem para o oposto – não o universal, que se conserva em ambas as formas”, (1978: 268).

A dialética hegeliana mostra a relevância de uma ontologia do princípio, manifestando a compreensão de um princípio que mantém em si a sua finalidade: o processo teleológico, restrito à atividade da matéria permanente exprime o movimento da natureza e, sobretudo, o princípio do movimento. A natureza como φύσις γεννητική, princípio interno ao próprio ser, sustém em si o perfazimento da potência: o conceito de natureza é o universal (das Allgemeine), (Werke19,172), posto que antes de Anaxágoras e Aristóteles a universalidade é definida como forma física determinada, não se conservando nos momentos do processo. A determinação da finalidade em Aristóteles é compreendida como a determinidade interior das coisas naturais, através das quais a natureza, identificada em seu conceito à finalidade, conserva-se: o natural deve ser compreendido como o fim próprio em si.

A orientação teórica do idealismo alemão, sistematizada por Hegel em seu período de Iena, privilegia, a partir da leitura da historicização peripatética, o conceito de ‘enteléquia’, ‘o que mantém em si sua finalidade, balizando conceptualmente a fisiologia grega’.¹⁰⁸ Aristóteles não compreende o puro ser ou o não-ser; o abstrato, que é essencialmente somente a passagem de um no outro, identificado à essência objetiva dos fisiólogos, Empédocles, Anaxágoras, Demócrito; compreendendo sob a pura abstração a substância (‘die Substanz’): toda mudança requer um substrato (τό ὑποκει.μενον), pelo qual se processa (Werke, 19,153-154), recusando a alternância dos contrários supervenientes.

Assim, o conceito fundamental de substância não é somente a matéria (‘Materie’). A matéria mesmo é apenas potência (‘Potenz’), uma possibilidade (‘Möglichkeit’), apenas δύναμις; não a efetividade (‘Wirklichkeit’), esta é a forma. A potência (δύναμις) expressa não a possibilidade indeterminada (‘unbestimmte Möglichkeit’), o ato (ἐνέργεια), mas a pura eficiência, o objetivo em Aristóteles, universal abstrato (‘abstrakt Allgemeine’), apenas *potentia*. A ἐνέργεια, a forma ou atualidade é o negativo relacionado a si mesmo.

¹⁰⁸ “A natureza é unidade consigo mesma, princípio de sua atividade, que não passa (nicht übergeht), mas determina as mudanças conforme a si (die Veränderung sich gemäsz bestimmt)”. Hegels Werke. “Em Platão, o princípio afirmativo, a idéia como abstratamente igual a si é o elemento precípua; porém, em Aristóteles veio se unir o momento da negatividade, não como mudança (Veränderung), nem como nada (Nichts), mas enquanto diferenciação (Unterschieden), determinação (Bestimmen); é este momento que Aristóteles sublinha. Porque só a enteléquia separa” Aristóteles *Metaphysica* Γ apud Hegels Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie.

A potência é um princípio de movimento e mudança (ἀρχή κινήσεως ἢ μεταβολῆς). (Arist. *Metaphys.* Δ 1019 a 15). O princípio da geração é, pois, o engendramento de um ser determinado, a partir do substrato, composto de matéria, sujeito do devenir, e forma (συνθετόν). (*Metaphysica* Z 1033 a 28). A gênese material (τήν γένεσιν) é impossibilitada sem a preexistência da matéria substrata, donde advém (ἐξ οὗ; ἐξ τινος. *Metaphysica* Δ 24), de modo que o composto provém de sua privação (como a passagem da malária para a saúde) e da matéria (como a estátua brônzea). (*Metaph.* Z 1032 b 31).

A matéria é em si, assim como a essência é o indeterminado sem forma, potência, sem uma forma finalizada; quando a matéria, *dýnamis* (o objetivo real) recebe a forma (o subjetivo real), Aristóteles a compreende em *Metaphysica A* como o substancial (das Substantielle), enquanto a forma, *enérgeia*, é a subjetividade concreta (τό συνόλον, ‘*composé concret*’), possibilidade do objetivo. Assim sendo, “Aristoteles unterscheidet an der Substanz, insofern die Moment Tätigkeit und Möglichkeit nicht in eins, sondern getrennt erscheinen, mannigfache Momente. Die nähere Bestimmung dieses Verhältnisses der Form zur Materie, der Energie zur Möglichkeit und die Bewegung dieses Gegensatzes gibt die unterschiedenen Weisen der Substanz”, (*Werke* 19,156). Apesar disso, a essência absoluta, para Hegel, substância, não separa, logicamente, potência e ato, forma e matéria, uma da outra, (19, 154-155).

A unidade especulativa da dialética compreende a subjetividade do ato e a objetividade da potência, momento pelo qual a forma se auto-determina num composto ou substrato concreto.

Retomando a análise, o “princípio” é identificado antes para Aristóteles a um suporte corpóreo, substrato físico de qualidades contrárias, matéria que, para Hegel assume a identidade de um princípio material abstrato. A objetividade abstrata pressuposta, matéria, é supressa pela posição subjetiva concreta da forma. Neste sentido, Hegel, a partir de sua análise sobre Aristóteles, compreende a natureza concernente à vida: a natureza de algo (die Natur von etwas) é o que possui o fim em si mesmo (das Zweck in sich), unidade consigo mesma, que é princípio de sua atividade, que não passa, mas determina as mudanças conforme a si própria, de acordo com seu conteúdo específico e por este meio se conserva nelas, (*Werke.* 19,174).

A consideração do processo como momentos conservados na mudança, unidade de momentos negados, advém da definição especulativa da dualidade ‘potência’ e ‘atividade’, rejeitando a delimitação de potência como possibilidade indeterminada, universal abstrato.

As lides impostas nesta dissertação entre a essência substrata aristotélica e a substância absoluta hegeliana estabelecem, de fato, a determinação da dualidade entre matéria e forma, essencial para a compreensão dos significados, não obstante estratégicos para a elucidação da gênese das filosofias grega arcaica e clássica, de abstrato e concreto, reiteradas pelo helenismo alemão posterior (Otto, Bruno Snell, Willhem Nestle, Martin Nilsson) e repostas pela psicologia histórica (Ignace Meyerson, Louis Gernet), decorrente da escola de sociologia e antropologia francesa.

A tese da historicidade das estruturas mentais apóia-se, desde então, na psicologia coletiva ('Völkerpsychologie'), proveniente da derrogação da consciência individual. Longeva tese, que perpassa os estudos da sociedade micênica, para o qual postula-se a existência de uma consciência substrata, regendo sua organização denominada primitiva (É. Durkheim, Marcel Mauss, Lévi-Strauss, Lévi-Bruhl): as funções mentais inferiores da sociedade constituem-se como um estágio prévio para a composição de estruturas mais complexas, identificadas a categorias internas de pensamento.

PARTE IV. Atividade Genesíaca e Princípio Físico no Timaeus

IV. 1. A Física do Receptáculo no Timaeus de Platão e o estamento das Formas

A compreensão platônica dos componentes fisiológicos internos ao presocratismo, como natureza, princípio e alma, aufere o exame minucioso do autor do *Timaeus* sobre a tradição arcaica, arrolado no discurso verossímil sobre a gênese do cosmo: a prédica mítica analisa intensivamente o corpo de conhecimento préplatônico, acurando as mencionadas concepções, esparsas durante o fisiologismo, em conceitos determinados na exposição das idéias. Autores como Giorgio Coli na Itália, Walter Burkert e Karl Reinhardt, na Alemanha, Harold Cherniss e Friedrich Solmsen, na Inglaterra, recusam, conforme escrutinado nas partes precedentes da pesquisa, o propósito de uma medrança interpretativa da física antiga, que possui em Aristóteles seu perfazimento e nos fisiólogos arcaicos sua propedêutica.

Procedendo à crítica de uma exposição perfectiva perípata, comentadores como F.M.Cornford em seu *Plato's Cosmology* (1937), Auguste Diès em *Autour de Platon*, Albert Rivaud em *Le Problème de la matière dans la philosophie grecque*, e A. E. Taylor, em *A Commentary on Plato's Timaeus* (1928) reconstituem o prócero solo científico do VI século helênico, objeto de nossa exposição preliminar arrolada na Parte II e minudenciado no *Timaeus*.¹⁰⁹

A determinação do cosmo como uma natureza orgânica, vivente, gênita e corrutível, parte, de uma concepção vitalista do processo físico, relatado a partir da embriologia pneumática, impondo à análise do discurso plausível sobre a gênese do cosmo a prévia reconstituição do documental médico hipocrático. A retórica platônica, produzida na prédica, evidencia a constituição do cosmo vivedouro, participando das atividades fisiológicas próprias ao regime corpóreo e à antropologia dietética, evidenciados no corpo hipocrático, ao mesmo tempo que a definição da teoria corpuscular de Leucipo e Demócrito, previamente elucidada

¹⁰⁹ Heinimann, F. *Nomos und Physis, Herkunft und Bedeutung einer Anthitese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts.* (Basle:1945). Beare, J.I. *Greek Theories of Elementary Cognition from Alcmaeon to Aristotle.* Oxford:1906; Böhme, J. *Die Seele und das Ich im homerischen Epos.* Leipzig: 1929; Leissner. *Die platonische Lehre von den Seelenteile.* Munique: 1909; Longrigg. *Greek Rational Medicine. Medicine and Philosophy from Alcmaeon to the Alexandrians* London: Routledge, 1993; Gigon, Olof. *Der Ursprung der griechischen Philosophie*

no corpo do texto, provê uma investigação atilada, de um lado, da gênese dos elementos e das partículas ínfimas, de outro, da constituição das qualidades perceptíveis, exposta no discurso sobre a gênese do cosmo, ressaltando a concepção de receptáculo, natureza plasmável, adversa ao vazio infinito. Naturalmente, a concepção de vácuo infindo não permanece na mencionada elocução, em favor do postulado de uma superfície modelável, embora ambas aquiesçam a existência de corpúsculos infinitésimos, propagando o hálito quente.

A Parte II desta dissertação elaborou, deste modo, o procedimento de análise da alma insolúvel, preparando, de um lado, pelo método de pesquisa, a conceituação prévia préplatônica da alma como um elemento quente, verdadeira entidade estruturante, colacionando, de outro, o material da homologia de opostos: a orientação teórica desta monografia procurou analisar em pormenores o conhecimento primitivo da alma (Ψυχή), natureza sutil e causticante, abrasadora e fluídica.

Os estudos sincrônicos da história da filosofia grega arcaica e clássica mantêm sua coerência interna elaborando a oposição entre o cosmo aparente e o princípio essente: o escopo da atual investigação limitou-se a evidenciá-la em suas proposições arcaica e platônica, perquirindo o mencionado protocolo teórico, apoiado na homologia jônica de opostos. Permeando a dualidade de oposições, o presente escrutínio demonstrou seus conceitos coesivos como 'princípio' (ἀρχή), potência (δύναμις), isonomia (ισονομία) e homologia (ὁμολογία), deslizando o léxico do corpo médico para sua contextura propriamente cosmológica, coalizando a preocupação com a corporeidade física ao cosmo animado ¹¹⁰.

Neste prisma, acentuou-se o nexa entre conhecimento científico e conhecimento político, examinando-os no complexo da natureza (φύσις): a crítica platônica aos regimes parte deste plexo entre regime aparente e princípio essente, compondo em sua pormenorização a unidade e multiplicidade fenomênica, previamente demonstrada na pesquisa de suas fontes. Por outro, a tese preocupou-se em manifestar sua história interpretativa, apoiada, de um lado, na proponência aristotélica de um substrato corpóreo, interditando a compreensão de um

¹¹⁰ Reconstituí a malha conceitual, que colige saber médico e conhecimento filosófico, corpo e alma, em supra Platão e a Isonomia das Potências no Phaedo, considerando a ciência recolhida em Crotona (Alcmaeon, Philolaos): o entendimento destas linhas de pesquisa, permite-nos uma compreensão acurada da malha científica coeva a Sócrates e a Platão. Sobre a isonomia em Platão cf. Lévêque, P. & Vidal-Naquet, P. Clisthène l'Athénien. Essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée

princípio subjacente à dualidade entre realidade essente e cosmo aparente; e de outro, na dialética especulativa, resgatando a proposição de um princípio adveniente da dualidade de oposições, tendo recusado uma cesura entre substância e objeto, constituintes de duas formas distintas de realidade.

As posturas teóricas dos mencionados pensamentos amanham a metodologia sistemática de averiguação das fontes antigas, de tal modo que determinadas correntes de análise reverberam seus componentes ideológicos: tanto a dualidade fenomênica entre princípio essente e natureza aparente para o idealismo alemão, quanto a proeminência do substrato universal ou matéria permanente para a historicização peripatética e para a escola de sociologia e antropologia francesa, constituem balizas para a história interpretativa.

A perscrutação considerou mais de perto a dualidade entre unidade e multiplicidade fenomênica¹¹¹, posposta como uma relação entre inteligibilidade e visibilidade, limite e ilimitado; porém, parte da crítica comentativa, esmaecendo a expressão da parecença, pela qual a oposição se realiza pela analogia, postulam a anterioridade e posterioridade substanciais, identificando, pelo nervo aristotélico, a unidade e o limite à forma, o ilimitado e a multiplicidade à matéria. Empregando o substrato material e a forma, a potência e a atividade, como explicativos do princípio do movimento; o limite, para o método expositivo peripatético, engendra o balizamento do ilimitado, prescrevendo a mencionada anterioridade e posterioridade: deste modo, apoditicamente, parcela do legado platônico, revogando a analogia dos opostos, estabelece, pela ontologia aristotélica, a substância separada.

Neste sentido, o estudo efetivo da historicização peripatética demonstrou, permeando uma ontogênese do conhecimento, a evidência de uma classificação de hierarquias entre gêneros e espécies, avocando o princípio de individuação, pelo qual se postula o predomínio do gênero universal, escrutinado na Parte III desta análise.

A prédica plausível sobre a atividade genesiaca do cosmo relata, pelo contrário, extensivamente, a documentação científica do mencionado período, expondo, copiosamente,

politique grecque de la fin du VI siècle à la mort de Platon Annales Litteraires de l'Université de Besançon & Les Belles Lettres: 1973, pág. 133.

¹¹¹ Sobre a dualidade enantiológica cf. Ramnoux (1983:26-27): "Les doctrines de l'Un immobile ne prennent aucun sens en physique: elles suppriment la notion même de la *Physis*. D'ailleurs Parménide a aussi travaillé au niveau de la génération des sensibles: élaborant, ou sélectionnant parmi d'autres une

suas investigações biológicas: o cosmo perceptível é uma imagem do paradigma inteligível, realizada pela exposição demiúrgica; gerativo, precisa de um princípio e de um causador, retomando os postulados pré-platônicos minudenciados na exposição e engendrando o nexa entre atividade genésica e demiurgia, considerada maquinante, produtiva e construtiva .

A determinação do receptáculo demonstra, portanto, a interdição de uma possível materialidade substrata para Platão. Procuro demonstrar a discrepância entre as duas precitadas concepções do processo genésico com consequências distintas, conforme discernido nos antecedentes da exposição conceitual deste trabalho. Privilegiou-se, previamente, a isonomia das potências no *Phaedo*. Assim sendo, a análise submete as passagens sobre a natureza do receptáculo à apreciação, propondo, em decorrência, o exame do processo genésico e do princípio físico.

Joseph Owens em *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics* (1951), Ingemar Düring em *Aristoteles, Darstellung und Interpretation seines Denkens* e Harold Cherniss em *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy* (1944) e *The Riddle of the early Academy* demonstravam que Aristóteles afaz sua matéria primitiva, substrato primário ao receptáculo do *Timaeus*, conceituando-o como a causa material, posto que a diversidade teórica entre o 'tó hypokeímenon' aristotélico e o 'tó hypodekoménon' consiste em um exame exaustivo de seus procedimentos analíticos no que tange à física pré-socrática. Nestes termos, o primeiro, delimita, de um lado, o conceito primário de materialidade substancial, relativo a uma corporeidade substrata, inexistente na fisiologia arcaica e clássica e, o último, de outro lado, define seu liame conceitual com a embriologia pneumática, particularizado na noção de vaso receptante, esparzente e modelador, não se confundindo com a matéria feminil aristotélica, suporte da substância hilemórfica.

A análise temática privilegia o entendimento minucioso das balizas conceituais a partir da exposição de seus conceitos impossíveis, determinando, desta maneira, duas posições teóricas da fisiologia milésia e jônica, tanto antagônicas quanto profundas. Aristóteles denominava os mencionados fisiólogos como pluralistas ou monistas, tomando como nervo de sua física a concepção de substância material, postulando-a também no entorno da consideração

doctrine à *principes duels*, sous les signes de *la Lumière* et de *la Ténèbre*, avec, en plus, un troisième, sous le nom d'*Aphrodite*, qui serait la *cause* de la copulation, donc du mélange”.

de díada indefinida. A materialidade substancial constitui o suporte de todas as coisas, aduzida pela minudência interpretativa aristotélica do princípio arcaico e clássico.

As sucessivas hipóteses dos fisiólogos proporcionaram a constituição, para o pensamento clássico, de uma exposição sistematizada, repousada na teoria dos quatro elementos e em seu metabolismo provocado por um princípio interno ou externo. A alteração para os estados sólido, líquido e condensado é evidenciada empiricamente, compreendendo pela 'metabolé' a terra, a água e o ar, reunindo o fogo: o elemento quente e transformador, dissolvendo os sólidos, modifica a terra em água, evaporando os líquidos, transmuta a água em ar. A semente, donde provêm os animais, é um líquido. A seiva como elemento vital, alimento de plantas é, do mesmo modo, um líquido; o cosmo é um ser vivo, nutrido pelos vapores aquosos do mar, remontando a concepção da água como princípio de todas as coisas a Homero e a Tales, precursores da especulação jônica.

Para Anaximandro, a geração de todas as coisas provém de uma massa indeterminada, o infinito (tó ápeiron), como uma natureza primitiva, de onde se separam o quente e o frio e, conseqüentemente, a terra, a água, o ar e o fogo. Anaxímenes, ao contrário, emprega o elemento o mais sutil, o mais espiritual, para compreender o processo de gêneses, circundando o cosmo, possibilitando-o respirar. A concepção de uma potestade mais condensada e mais rarefeita que o habitual, cujas almas são compostas, penetra a evolução do conceito de alma para a fisiologia clássica, comparecendo o sopro pneumático tanto no corpo hipocrático quanto na medicina siciliana: este luminoso éter, soberano déspota, ar incomensurado, circunda a massa água e terra, provisionando ao fogo etéreo os vapores exalantes da água. Nestes termos, para compreender a composição do cosmo visível, os fisiólogos préplatônicos dispuseram os quatro elementos segundo sua densidade, respeitando uma taxonomia: no degrau inferior, terra e água, e no superior, o fogo etéreo, cuja luminosidade, pureza e lepidéz permeiam o cosmo animado.

A nutritícia sustinente amanha ordenável os parentes aos elementos; amorfa, modela o cosmo aparente: os processos físicos metamorfoseiam-se sem uma natureza definida, ausentando a possibilidade de uma materialidade substancial. A corporeidade revela-se como gênese de contrários aparentes, corrutos e compósitos. Descrevendo o cosmo sensível, a prédica de sua gênese descrita no discurso verossímil retoma a compreensão arcaica de uma dualidade

de oposições entre a diacosmese aparente e a genearquia essente, cosmo e princípio, unidade e multiplicidade fenomênica.

A prédica plausível da gênese do cosmo considera o número como um intermediário entre a essência incorruta da alma-modelo e o cosmo engendrado, de modo que o pretérito e o porvir são espécies engendradas na temporalidade: a divindade, com efeito, conforma o paradigma anímico ingênito na corporeidade corrutível pelo número, revelando a gênese material na harmonia numérica, pois o passado e o porvindouro referem-se à geração e ao desenvolvimento, enquanto a presencialidade refere-se à essência imperecedoura, não permitindo nem o devir nem acidentes, de maneira que o deus repartiu a atmosfera em liames animados, regulados pelo processo temporal do mesmo e do outro, em que os corpos lesto possuíam, de um lado, circuitos menores, ao passo que as corporeidades lentas possuíam, de outro, circuitos maiores, revolteando, pelo movimento do mesmo, em espiral, duplos e reversivos.

A fisiologia clássica, arrolada na récita plausível, determina quatro espécies de viventes, relativas aos quatro elementos, articulando, mais uma vez, o conhecimento fisiológico à premissa das raízes fundamentais, donde o primitivo, espécime divina, é conformativa ao elemento flâmico, tornando-se, em contemplação, venusto e luminescente, cuja esfericidade é parecível à natureza do todo, pois o deus repartiu-a em círculo pela esfera celeste, reproduzindo movimentos diferenciados: um move-se no mesmo lugar e conforme relações invariáveis e o outro, com efeito, para a frente e dominado pela rotação do mesmo, havendo, outrossim, astros divinos, nem erráticos, nem gênitos, revolteando em um mesmo eixo e permanecendo, portanto, imutável.

A terra, nutritícia ástrea, está premeida estreitamente no entorno do eixo que atravessa o todo, tendo o deus a afeito com um mecanismo próprio, tornando-a guardiã e protetora do denso e do raro, a primeva e a mais remota das divindades, nascida no interior da esfera celeste. As divindades perceptíveis e engendradas participam dos coros de dança ástrea em um todo corrutível, mantendo a unidade do que é harmonicamente gerado por liames potentes, não podendo haver nem dissolução nem perecimento do cosmo físico. A divindade transcendente e incorruta, tendo aditado à parte imortal uma parcela mortal, fabricou viventes e, fazendo-os nascer, deu-lhes sustento, prescrevendo, porém, corrompê-los, devido à própria natureza vital. Assim, tendo retornado à cratera, de onde havia previamente misturado e fundido a alma do

todo, verteu os resíduos das essências primitivas, misturando-as aproximadamente do mesmo modo. Não obstante, não havendo mais na mistura a essência pura e invariável, mas apenas as essências remanentes, corrutíveis e intermediárias, e, tendo todas as coisas combinado, o deus repartiu-as equânime em almas e astros, posicionando-as em uma roda, tendo-lhes, com efeito, demonstrado a natureza do cosmo gênito e perecível.

Assim, tendo repartido as espécimes em uma espécie mais retesada e outra mais fragilizada, e, tendo inserido em ambas uma alma pela atividade da necessidade, o deus provisionou-as de uma capacidade natural de percepção, pois, tendo, com efeito, misturado o prazer à dor, produziu as afecções desiderativas, o medo e a cólera, as impressões dela resultante e o seu contrário: o domínio das paixões, por um lado, acarreta a equidade, a servidão, por outro, perpetra a iniquidade, de tal maneira que a composição ástrica do humano decorre da isonomia orgânica de uma massa primitiva indistinta, composta de ar, água, terra e fogo, enquanto a animalidade humana advém da mencionada desigualdade fisiológica. A divindade, deste modo, tendo semeado as almas, deliberou aos jovens deuses a incumbência de adequar os corpos perecíveis, anexando-lhes o remanente da alma humana, tornando o gerado corruto uma compleição divina, permeável pelo dom do deus repousante, pois tendo recebido dele o princípio imortal do vivente mortal e imitando o demiurgo que o engendrara, os jovens deuses tomaram do potencial do cosmo parcelas do elemento flâmico, terrento, aerífero e umectante, ou seja, das raízes fundamentais, que lhe haveriam de ser um dia restituídas, agregando em um todo as porções que tomaram, não por liames estáveis, constituintes de sua própria unidade, mas por juntas cerradas, imperceptíveis, para cada parte do todo.

A alma dos mortais, atada ao corpóreo pela atividade demiúrgica, possuía primitivamente uma desordem, resultante desta ligação, havendo naturalmente uma afluência intermitente da corporeidade, reverberando no processo anímico, como o afluxo do fogo exterior ou da terra compacta, ou mesmo a afluição do componente umectativo no corpo pelo meneio das faces escorregadias das águas, perpetuando as impressões perceptíveis: os abalamentos ininterruptos desarranjam a harmonia teodítica, de tal modo que os três intervalos de progressão dos duplos e dos triplos, as medianas de um e meio, um e um terço, um e um oitavo, e os nexos deles resultantes, torcidos e deformados pelos abalos, podem, porém, resolver-se pela interveniência da divindade que os atou. A alma, primitivamente agrilhoadada ao corpo, padece de inúmeras perturbações, havendo, pela inversão, o jugo da

corporalidade, onde o direito aparenta-se ao esquerdo. No entanto, tendo a afluência dos nutrientes do crescimento corpóreo diminuído, retornando a quietude, e, tendo-se regularizado as revoluções da alma, o liame entre o componente anímico e o corpo é restabelecido, reparando a órbita do mesmo e do outro: o restauro dos movimentos refletidos e do circuito na alma, impedindo o desnorteamento, permite o detalhamento da anatomia finalista do corpo esférico, reprodutor, com efeito, da esfericidade do cosmo.

A cabeça, parcela mais divina da corporeidade e princípio do organismo, é lépida, pois, tendo o deus gerado quatro membros longos e flexíveis para carregá-lo pelo meneio de um corpo alongado que lhe assegura fixidez, locomove-se sem impedimentos. A disposição do rosto na parte anterior da cabeça comporta os órgãos da percepção, possibilitando as previsões da alma: os jovens deuses, tendo conformado previamente os olhos, portadores de luminosidade, implantaram-nos no rosto, pois, tendo o deus o adequado pelo artefato em um corpo apropriado, é uma espécie de fogo, não possuindo, portanto, a propriedade de queimar, mas de prover uma doce luz. Assim, os jovens deuses engendraram-no, de modo que o fogo puro que reside no organismo, aparentado ao fogo misturado, afluísse naturalmente através do olho. Porém, espessaram todo o olho e, particularmente, o seu meneio, de maneira que não deixasse escapar nada do fogo remanescente mais rude, mas proporcionasse filtrar apenas um fogo perfeitamente puro.

Assim, tendo a luminosidade diurna envolvido a mencionada corrente visual, o semelhante encontra, assim como na fisiologia empedocleana, o semelhante, e, tendo-se fundido com ele, forma, conforme o eixo do olho, um único corpo homogêneo: o fogo interior, tendo jorrado da interioridade dos olhos, encontra-se com a emanção externa, constituindo, portanto, um complexo de propriedades uniformes em todas as partes, devido à semelhança, ratificando a teoria da percepção de Empédocles, para quem deve haver um fluxo emanatório recíproco entre o percipiente e o percebido. Porém, tendo o fogo adveniente da luminosidade matutinal esvanecido, o fogo interior encontra-se dele apartado, retirando-se dos olhos, recaindo sobre um elemento diferenciado. O fogo interior modifica-se, esmaecendo a potência flâmea, acarretando, conseqüentemente, a ausência do ar circundante de mesma natureza flamante. Assim, os jovens deuses adequaram aparelhos protetores, pois, tendo cessado a percepção visual, as pálpebras cerradas aluem o poder do fogo interior, apaziguando

os movimentos internos: o organismo, em repouso completo, desvanece, inexistindo imagens multifárias.

O fogo exterior, próximo ao rosto, assim como o fogo dos olhos, incidindo nas superfícies delgadas e luminosas, realiza, pela afinidade recíproca dos fogos, o movimento especulativo, em que a direita aparece à esquerda, a esquerda aparece à direita: as partículas opostas do fogo interior, com efeito, adequam-se às partículas opostas do fogo externo, de tal modo que a superfície especular polida remete a luz superveniente da parte direita do emanado para a parte esquerda do emanante, opondo-se ao processo puramente emanatório da teoria da semelhança, em que a direita aparece à direita, assim como a esquerda aparece à esquerda, quando a emanção interior do percipiente, luminosidade interna, retorna, tendo-se conformado à emanção externa do percebido. Porém, o movimento especulativo transversal, próximo, mais uma vez, ao rosto, engendra uma aparente inversão, projetando a luminosidade advinda de baixo do perceptível para o alto do lume dos olhos e, da mesma maneira, a luz devinda do alto do perceptível projeta-se para baixo da luz dos olhos, produzindo a imagem inversiva.

A alma, imperceptível, é o princípio da causalidade primitiva. Todavia, o ar, a água, a terra, o fogo, como naturezas perceptíveis, determinam-se como elementos da causalidade acessória, de maneira que o mecanismo e a finalidade da visão mantém prevalência para a raça dos mortais, pois devido a ela o humano pode compreender a constituição do cosmo e fenômenos dela resultantes. A harmonia e o ritmo, por sua vez, proporcionam, pela audição, a regularidade do movimento da alma humana, retendo animadamente a permanência elevada das Musas: o engendramento do cosmo, desde então, deveu-se pela mistura, por um lado, do 'noûs', e, por outro, da necessidade, expondo a embriogênese natural, determinada pela consideração da matriz feminina, do varão, potência espermática, e do embrião.

As premissas teóricas dos tratados embriológicos realçam o problema da reprodução e do crescimento do feto, posto que o papel social da matriz feminina reduz-se, tanto na política clássica quanto no corpo médico, à sua função reprodutiva e seu complexo decorrente: fertilidade, procedimentos abortivos, mênstruos normais, qualidade do leite, de modo que o corpo hipocrático demonstra as premissas científicas da constituição corpórea a partir da alimentação, articulando prática médica e cosmologia: os componentes do homem e do cosmo são semelhantes, posto serem um agenciamento isonômico de potências e de elementos

pertinazes à composição cósmica, minudenciados pela cosmologia milesiana e de qualidades ou humores, postulados pela antropologia dietética, de maneira que a isonomia pode alterar-se pela monarquia, derivando a moléstia. Assim, o regime sadio é demonstrado pela equidade entre a assimilação dos alimentos no estômago, a cocção, provocando os humores e, ao mesmo tempo, pela prática de exercícios físicos: este processo fisiológico, regulado por movimentos refletidos, é compreendido pelo procedimento semiótico.

Nesta contextura, eminentes comentadores do saber hipocrático constituído salientam a separação conceitual entre maládias derivadas de uma potestade, humores, e moléstias decorrentes dos órgãos, identificados, de um lado, menos com seu aspecto funcional, remetendo não ao corpo hipocrático, mas à fisiologia aristotélica, do que, de outro, com os esquemas, remontando a seu aspecto formal, considerados como propensos à patologia, à medida que determinadas guarnições podem ser recipiendários para o ar, alimentos, humores, no complexo de uma fisiologia aparentada a uma “física dos fluidos e de recipientes”, donde o papel preponderante dos vasos.¹¹² Platão não compreende o recipiendário como progênie de todas as coisas, mas como moldador informe, plasmando as formas elementares (fogo, ar, água, terra), advenientes, portanto, das potências congeminantes (quente/frio/seco/úmido). A ‘hypodoké’ (ὑποδοχή) define o vaso gástrico ou uterino em Aristóteles (τῆς ὑποδοχῆ τροφῆς). De *Generatione Animalium* 722 b 14. ‘In the *Timaeus*, the substrate is merely a receptacle. It does not enter into the constitution of the sensible thing. The visible or sensible thing is something different from it. The sensible thing is the image of the Idea. The nature of the receptacle is not affected by the sensible images that enter or leave it. The receptacle does not take on the form of anything that it receives’ (Owens, 1951:355).

A divindade, tendo modelado viventes divinos para que pudessem compor viventes mortais, prescreveu uma genealogia, dado que os mortais possuem, ao mesmo tempo, o princípio anímico incorruto e o corpo corrutível, resguardando nele uma espécie de alma mortal, denominada a alma desiderativa, residindo depois do diafragma, responsável pela nutrição corpórea e pela preservação da espécie humana. Porém, a outra parte da alma mortal,

¹¹² Vitrac, Bernard. *Médecine et Philosophie au temps d’Hippocrate*. Saint-Denis: Presses Universitaires de Vincennes, 1989, págs. 58, 101-104. Bourgey, Louis & Jouanna, Jacques. *La collection hippocratique et son rôle dans l’histoire de la médecine*. Actes du Colloque hippocratique de Strasbourg (1972). Leiden

mencionada a alma timocrática, reside perto da cabeça, entre o diafragma e o pescoço, contendo, pela potência, a raça desiderativa, rebelde às prescrições racionais, recusando, irada, a submissão: o jugo da alma irascível aloja-se no coração, nexos dos vasos e princípio dos corpúsculos hemátodes. A descrição do receptáculo depende, porém, do estabelecimento da origem dos elementos, identificados, conforme a récita plausível, ao princípio ou princípios de todas as coisas, de modo que o recipiendário aparece como uma espécie intermediária entre o paradigma ingênito e incorruto e a forma física aparente gênita e corrutível: a determinação do fenômeno reside, portanto, no engendramento do cosmo pela compêlência ou ‘necessidade’.

A natureza do receptáculo compreende, desde então, uma fisiologia da reprodução, anexando o elemento potente (o varão), a nutritícia feminil (a fêmea) e o embrião (o rebento), cuja embriogênese elucida, em sua articulação entre corporeidade e cosmologia, a constituição do cosmo. O receptáculo, para *Timaeus* de Locres, é “uma certa espécie invisível e sem forma”, Platão, *Timeu* 51 a, que participa do inteligível (μεταλαμβάνον τοῦ νοητοῦ), *Timaeus* 51 b, logo do gênero inteligível. Por natureza (Φύσει), como um “recipiente de impressões” (τό ἐκμαγεῖον), tudo recolhe, *Timaeus* 50 c, e não sustém nenhuma figura semelhante que o penetrem (τῶν ἐσιοντῶν), “movendo-se e sendo por eles plasmado” (κινουμένον καὶ διασχηματιζόμενον). Em cada ocasião (ἐκαστοτε), segundo a récita verossímil sobre a gênese do cosmo, uma parte da qual é incandescida (πεπυρωμένον), parece ser fogo (πῦρ φαίνεσθαι), o que é umedecido, úmido; assemelhar-se-ia à medida à terra e ar se, não obstante, lhes recebesse imitações (μιμηματα), Platão, *Timaeus* 51 b. É necessário, segue-se o discurso do *Timaeus*, concluir dianoeticamente - 50 c, ¹¹³ os três gêneros da atividade genesiaca, coalizados à prática reprodutiva, prescrita pelos documentos textuais do corpo hipocrático: (I) “o que devém” (τό γινόμενον), (II) “aquilo no qual ele devém” (τό δ’ ἐν ᾧ γ.γνεται) e (III) “o semelhante, donde engendra o que devém” (τό δ’ ὅθεν ἀφομοιοῦμενον φύεται τό γινόμενον), *Timaeus* 50 d.

(1975). Pohlenz, Max. *Die Stoa*. Artemis Verlag. Cf. Buffière, Félix. *Les Mythes d’Homère et la Pensée Grecque*. Paris: Les Belles Lettres, 1956, págs. 85- 106.

¹¹³Robin, Léon. *Les Rapports de l’Être et de la Connaissance d’après Platon* Paris: Presses Universitaires de France, 1957, pág. 16. διανοηθαι ‘signifie ici la pensée au sens de plus général d’application de l’esprit à un objet sur lequel il réfléchit’.

A cosmologia embriológica corresponde a uma arqueologia filosófica, ou seja, a uma investigação de seu princípio (ἀρχή), de modo que a atividade genesiaca e o processo físico no discurso verossímil passa por uma refinada análise da gênese dos elementos nos sistemas arciacos a partir de sua concepção do fenômeno (τό φαινόμενον). “O princípio, novamente, acerca do todo (ἀρχή τοῦ παντός) será melhor dividido que antes. De fato, divisamos então duas espécies, agora é preciso que relatemos um terceiro gênero (τρ.τον ἄλλο γένος). Com efeito, as duas foram suficientemente proferidas nas anteriores, uma, (III) havíamos estabelecido como a espécie do paradigma (εἶδος παραδε.γματος), inteligível (νοητόν), e sendo sempre como tal (ἀε. κατά ταῦτα ὄν); a segunda (I), imitação do paradigma (μ.μημα παραδε.γματος), mantendo a geração (γένεσιν ἔχον) e visível (ὄρατον). Contudo, não divisamos ainda uma terceira espécie, tendo julgado que as duas seriam suficientes. Mas, agora o ‘lógos’ parece-nos constranger a tentar manifestar (ἐμφαν.σαι) pelos ‘lógoi’ a difícil e vaga espécie. Qual potência (δύναμιν), portanto, é preciso supor que ela possua naturalmente (κατά φύσιν) ? Pois, de toda geração (τῆς πασῆς γενέσεως), (II) ela é o suporte (τήν ὑποδοχήν) como a nutriz (τήν τιθηγήν). Vêde, pois, as coisas verdadeiras, todavia é preciso dizer mais claramente sobre ela, já que é antes de mais nada difícil, porque é necessário levantar dificuldades e dúvidas preliminares (προαπορηθῆναι) sobre o fogo e sobre aqueles juntamente com o fogo (μετά τῶν πυρός). Com efeito, falar de cada um destes é difícil, o qual é preciso efetivamente pronunciá-lo água do que fogo, e o qual é preciso, qualquer que seja, pronunciá-lo per se (καθ ἑκαστον) que conjuntamente (ἅπαντα), de forma que, dessa maneira, convém usar de um ‘lógos’ genuíno e firme. Neste sentido, como poderíamos falá-lo, de que maneira, e sobre o que iniciariamos uma dificuldade com verossimilhança (περ. αὐτῶν ε.κότως διαπορηθέντες) ?. Primeiramente, o que denominamos água, tendo se solidificado (πηγνυμένον) vemos que parece-nos vir a ser pedras e terra (ὡς δοκοῦμεν λ. θους και γήν γιγνόμενον ὀρώμεν), inversamente, ela mesma, tendo se dissolvido (τηκόμενον) e se decomposto (διακρινόμενον) vêm a ser sopro (πνεῦμα) e ar (ἀερα); o ar, tendo se inflamado (συγκουθεντα), vêm a ser fogo, inversamente, o fogo, tendo se agregado (συγκρ.θεν) e tendo se extinguido (κατασβεσθεν) volta novamente para a forma de ar (ἐς ιδέαυ ἀερός); o ar, por sua vez, tendo se concentrado (συν.οντα) e tendo se condensado (πυκνοῦμενον) vêm a ser nuvem e névoa, e estes, quando ainda comprimidos, (συμπιλουμενῶν) advêm água fluida (ῥ ἔων ὑδῶρ), da água vêm a ser novamente terra e pedras, transmitindo

mutuamente num ciclo, como parece, a geração (τήν γένεσιν), porque jamais aqueles dentre eles tomam cada um sua aparência (φανταζομενῶν)”, Pl. *Timaeus* 49 a-d.

A elucidação do processo genesíaco repousa na descrição plausível da pluralidade fenomênica. Antes da constituição ordenada do cosmo físico, todos elementos portavam-se desordenada e desmesuradamente, posto que a divindade mantinha-se ausente, não obstante todos apresentassem delineamentos de suas formas próprias. A atividade divina provisionou-os de seus aspectos figurativos pelo meneio das idéias e dos números, revelados pelo método demonstrativo da ciência: manifestamente, a água, o fogo, o ar, a terra são concebidos como corpos, dado que a essência corpórea possui sempre uma espessura e toda corporeidade espessa compreende necessariamente a natureza da superfície, havendo sido formada retilineamente e composta por triângulos, constituídos por um ângulo reto e por dois ângulos agudos.

A historicização peripatética esmaece, contudo, a relevância da aparência e da imagem para o conhecimento em Platão da geração natural. Teofrasto, por sua vez, procede de forma econômica com Platão, - “(Platão) dedicava-se aos fenômenos ocupando-se da investigação acerca da natureza (ἀψαμένως τῆς περ. φύσεως ἱστορ.ας), querendo estabelecer dois princípios, de um lado, o substrato como matéria o qual denomina receptáculo (τό μὲν ὑποκε.μενον ὡς ὅλην ὁ προσαγορεύει πανδεχές); de outro, como causa e motor que conecta-se com a potência do deus e do bem (τό δέ ὡς αἰτ.ον και κινουῶν ὁ περιπατει τῆ τοῦ θεοῦ και τοῦ ἀγαθοῦ δύναμει), Simplicius In *Aristoteles. Physica* 184b15 .

Ressaltando o metabolismo físico pelas potências contrárias de condensação e rarefação, Aristóteles assevera que toda a fisiologia arcaica postula os processos físicos regidos falazmente pela condensação e rarefação “Aristotle tends to assume that μανῶσις and πυκνῶσις are involved in the doctrines of all, or nearly all, the monists (*Phys.* 187a 15, 189b 8). This was probably true, in effect, and Theophrastus expressed himself in a similar way with regard to Heraclitus (*Vors.* 22 A I.8-9; A 5) and Diogenes of Apollonia. At the same time Theophrastus was carefull to point out that the theory of Heraclitus was not free from ambiguity (*Vors* 22 A I.8), and that it was Anaximenes alone who actually worked out the doctrine in these terms (*Vors* I3 A 5)”. 114

114 Kahn, Charles H. *Anaximander and the origins of Greek Cosmology*. New York: Columbia University Press, 1960, pág. 19. Lloyd, G.E.R. *Polarity and Analogy. Two Types of Argumentation in*

Neste comenos, o princípio da construção do fogo e dos outros corpos elementares supõe, inversamente, para Tímaeus de Locres, a preexistência dos triângulos primitivos, os quais apenas o deus possui o conhecimento e os mortais, de quem lhe são aparentados. As quatro propriedades corpóreas diferentes, terrosa, flâmea e suas intermediárias, aeriforme e umectante, parecem, tendo aparentemente se dissolvido, dever engendrar-se umas das outras. Não obstante, a derivação dos processos físicos em quatro raízes deve-se a seus componentes geométricos: o corpo adurente e de outros elementos são compostos por dois triângulos, cujos ângulos do polígono primitivo são iguais, ou seja, isósceles, enquanto o quadrado de maior lado do triângulo decorrente é o triplo do quadrado do polígono primígeno. A espécie corpórea primogênita possui como o comprimento da hipotenusa o dobro do menor lado do ângulo reto, em que os mencionados polígonos unem-se segundo a diagonal do quadrilátero, repetindo-se três vezes, de modo que todas as diagonais e todos lados menores dos ângulos retos coincidam em um mesmo ponto, como um centro, produzindo, destarte, um triângulo equilátero único, composto de seis pequenos polígonos triangulares.

Nestes termos, quatro polígonos equiláteros dos supramencionados triângulos, reunidos conforme três ângulos planos, engendram um mesmo ângulo sólido, inferior àquele do ângulo plano mais obtuso. Entretanto, havendo sido formado os quatro ângulos, constitui-se a espécie primaz de sólido, o tetraedro, tendo a propriedade de separar em partes iguais e congruentes a superfície da esfera, em que se inscreve. A segunda espécie, um hexaedro, é composta dos mesmos triângulos, donde oito dentre eles unem-se para formar triângulos equiláteros, formando, portanto, um único ângulo sólido, constituído de quatro ângulos planos: construindo seis ângulos sólidos, tem-se o corpo do hexaedro. A terceira espécie, um dodecaedro, é formada pelo agrupamento de doze ângulos sólidos, compreendido entre cinco triângulos planos equiláteros, possuindo vinte bases, identificados a vinte triângulos equiláteros.

Todavia, o triângulo isósceles engendrou a natureza do quarto corpo elementar, um octaedro, composto por quatro polígonos isósceles, em que os lados de seus ângulos retos reúnem-se em um centro, formando uma figura quadrangular equilateral, de onde seis dessas figuras engendram oito ângulos sólidos, constituídos pela harmonia de três ângulos planos,

Early Greek Thought. Cambridge: 1966. Cf. Théophraste. La Métaphysique. Traduction et Notes par

derivando, daí, a figura cúbica, possuindo por base seis superfícies quadrangulares de lados iguais: a divindade havia empregado as formas para a gênese do cosmo, demonstrando que a atividade genesiaca é promovida pelos quatro corpos fundamentais, fogo, terra, água e ar.

A terra recebe a propriedade cúbica, é determinada pela pesantura e tenacidade: a superfície terrena, pela igualdade dos lados, é a mais estável, enquanto a água é menos lassa que o corpo terroso e o fogo o mais lesto dos elementos: o ar assume sua posição de intermediário, é menos tênue que o fogo e menos denso que a terra. A natureza lépida é a mais aguda, composta pelo menor número das mesmas partes: a estrutura piramidal é o germe do elemento flâmeeo.

As partículas ínfimas imperceptíveis, concentrando-se, tornam-se perceptíveis, definindo uma transmutação de elementos, pelo qual o corpo terrulento é dividido pelo fogo agudo, dissolvendo-se ou na corporeidade flamante, ou resvalando na massa umectante ou aerífera, ressurgindo posteriormente. A água, tendo se separado ou do fogo ou do ar, pode, recompondo-se, provisionar ou um corpúsculo flamejante ou corpúsculos aeríferos, ao passo que os elementos aeriformes, perdendo sua unidade e dissolvendo-se, proporcionam partículas adurentes: inversamente, quando porções ínfimas combustivas, havendo se compactado por uma massa etérea ou terrulenta ou umectativa, o mencionado fogo, dominado e despedaçado, é arrebatado pelo movimento do elemento circundante: os corpúsculos flâmeeos, deste modo, condensam-se em um elemento aerícola.

Entretanto, se, de um lado, uma partícula aeriforme é dominada, é, de outro, composta, pelos seus elementos constituintes, uma matéria corpúscular úmida: o fogo, tendo sido subtraído, as raízes remanescentes podem, circundadas pelo material flamante e despedaçadas pelas suas partes penetrantes e praganas, recompor-se em um fogo material, cessando, porém, de ser partido.

Assim, o elemento particular, permanecendo aparentemente imutável e idêntico a si mesmo, não pode nem produzir uma mudança, nem padecer de uma alteração, devido à participação de um elemento remanente, permanecendo, do mesmo modo, imune e imudável: de outra maneira, uma corporalidade mínima e robusta, infesa a uma corporeidade ínfima e indolente, arrefecendo-a, corrompe-a permanentemente e, tendo-a circundado, a desmembra.

Não obstante, tendo o elemento débil assumido a morfose da materialidade dominante, torna-se, a partir do fogo, ar e água, ao passo que os corpúsculos, reunidos em um mesmo todo, tendo sido arrejeitados pela massa remanescente de elementos, engendram ou uma permanente desagregação ou sua solvibilidade pelos mais ávidos: manifestamente, todos os fenômenos produzem permutas de lugar.

As massas das propriedades físicas particulares, separando-se e repartindo-se conforme seu meio próprio, são perturbadas pelo princípio do movimento da natureza, tendo-as recebido, de modo que, o engendramento das corporeidades puríssimas provêm dalguma adequação dos elementos, possibilitando, pela combinação e miscigenação dos polígonos regulares, o metabolismo genesiaco, pois as espécimes poligonais correspondem a suas respectivas formas físicas elementares.

A permutação de elementos depende do repouso, residindo na uniformidade, e do movimento, reincidindo na ausência de uniformidade, de maneira que, a rotação periódica do cosmo, tendo rodeado as propriedades físicas, comprime-as, para que não subsista nenhuma reserva desocupada: o fogo propaga-se por todos os reservatórios e, posteriormente, devido à natureza delgada, a corporalidade aerífica reverbera nos recipientes remanescentes, assim como o processo de compressão dos corpúsculos impele-os para os interstícios reserváveis das corporeidades maiores, de modo que, o engendramento genesiaco, pressionando-os e tendo-os separado para adequá-los, perpetua-se renascente para o presente e para o devir.

A divindade havia engendrado diversas espécies de fogo como a flama, a derivada flâmea, não resultando em queimaduras, provendo aos olhos a luminosidade, ou o elemento flamante, remanescendo do fogo em corpos ígneos quando a natureza flamejante interrompe-se, havendo composto diferentes espécies aeríferas como a espécie puríssima, denominada éter, ou a mais densa, mencionada como densidão nebulosa, assim como as outras espécies que provêm da desigualdade dos polígonos, decorrendo para a água duas diversidades: uma, líquida, e a outra, condensada, passível de amalgamação ou fusão, realizando a passagem de uma mistura de seu estado condensado para o estado líquido, composto de partículas úmidas lépidas e heterogêneas, ao passo que o primeiro é um constituinte de corpúsculos compactos maiores, pesados e homogêneos: quando o fogo penetra na massa umectativa, dispersando-a, ela perde sua homogeneidade e, movendo-se levemente, expande-se pelo sopro aerífero sobre a superfície

terrulenta, liquefazendo-se devido à diminuição de suas partículas ínfimas, tendo porventura escoado, espalhando-se por sobre a massa terrenta.

O fogo provisiona a difusão do elemento aeriforme heterogêneo que, misturando-se aos corpúsculos liquêfeitos e lépidos e tendo-os comprimido, devolve-lhes a homogeneidade pela recomposição de uma massa única: o retraimento do fogo é mencionado como resfriamento e a sua retração em estado condensado é denominada congelação, posto que quanto aos corpos mencionados como líquidos passíveis de fusão, o mais denso daqueles compõe-se de partículas auríficas, mais fluídicas e mais homogêneas, caracterizado como o elemento aurífero, aurifúlgido..

A espécie em densidade, uma substância luminosa liquêfeita e condensada, constitui-se de corpúsculos terrenos, pequenos e tênues, de modo que, de um lado, é mais duro que o elemento aurífero e, de outro, mais leve porque mantém maiores interstícios: quanto à parcela, de terra misturada, tendo-se separado, torna-se perceptível isoladamente, mencionando-a como um verdete.

A água, misturada ao fogo, fluida e rara, devido ao percurso sobre a superfície terrenha, é denominada líquida, ao passo que é tenra devido a uma estabilidade maior que a massa terrulenta: a referida água, tendo-se apartado do fogo e isolado do elemento aerífero, torna-se homogênea, contraindo-se em si mesma, tendo expelido parcelas flâneas. Assim condensada, acima da estrutura terrosa, assume determinados caracteres, pois precipitando-se, denomina-se granizo; residindo na superfície terrenta é mencionada como gelo, água em estado sólido, podendo parecer também menos denso e menos condensado, devendo haver, não obstante, diversas espécies liquêfeitas com propriedades nutritivas misturadas umas às outras, passando, através das substâncias orgânicas, do estado líquido para o estado gasoso e, novamente, ao líquido, tendo sido denominado *sumo*.

O fogo, com efeito, provê a substância que aquece o corpo; delgada, divide a luminosidade, aparecendo perceptivelmente como lúmen radiante. A terra, purificada da massa umectante é denominada um corpo pedregoso, resultante da compressão da potência terrenta pelos elementos aerífero e úmido, composto ou de partes homogêneas ou de parcelas heterogêneas.

O fogo lesto, deslocando toda a umidade terrosa, forma um corpo mais seco que o pedrento, denominado céramo. Não obstante, conservando sua umidade, a pedra torna-se

liquefeita pela atividade do fogo: quando resfria-se, advém a matéria mineral negregosa assim como, em mesmas condições, uma porção aquosa tendo-se retirado da mistura e tornando partes terrentas semifluidas e dissolventes pela água, devém previamente a potassa, uma espécie terrulenta, empregada para remover as manchas oleificantes e poeirentas. Pormenorizando, o corpo é engendrado pela composição divina.

O fogo e o componente aerífero possuem corpúsculos maiores que as frinchas das partículas umectativas e terrentas; tendo-as condensado pela atividade do elemento flâmeeo, não pode, portanto, dissolvê-las, enquanto constituintes umectantes, devido a partes corpusculares maiores, possibilitam a dissociação da massa terrulenta, podendo apenas o fogo romper seu estado condensado: todos os corpos, componentes de qualidades sensíveis, engendram percepções, resultando deste processo uma psicofisiologia das sensações.

Pormenorizando, as impressões sensíveis provocam perturbações na corporeidade e na alma, revelando uma compreensão própria das propriedades físicas. O fogo possui qualidades permanentes, denominando-o fluido, tênue, penetrante, elemento corpóreo pequeníssimo, cuja propriedade particular é o quente, dividindo o corpo e repartindo-o aparentemente em partículas, ao passo que o componente líquido, penetrando a corporalidade, comprime os corpúsculos, revertendo uma materialidade heterogênea numa homogeneidade condensada: a natureza compacta, pelejando contra sua estrutura corpórea, engendra o frio. As propriedades aparentemente opostas dos corpos denominam-se pesado e leve, duro e lasso, liso e rugoso, denso e raro, de modo que a ausência de uma qualidade provoca o remetimento ao oposto,. A dureza, com efeito, é proveniente de uma relaxação do corpo e a molície de um revigoramento do constituinte corporal.

A composição aerífera, o constituinte umectativo, o elemento terrento e o componente flâmeeo revelam diferenças de qualidade e não de um substrato, donde todas as coisas proviriam, recusando a determinação de um suporte material, não havendo portanto, uma materialidade determinada, substancialidade permanente: o processo gerativo deve ser apreendido em sua constituição física aparente, não podendo denominar as propriedades fugaces demonstrativamente, devido ao metabolismo intermitente, recidivo no receptáculo.

Neste aspecto, Timaeus de Locres compara (πρέπει προσεικασαι)¹¹⁵ o receptáculo plasmável (τό μὲν δεχόμενον) a uma mãe, o semelhante ao pai (inteligível, modelo) e a natureza intermediária (τήν δέ μεταξύ φύσιν) entre eles a um rebento (ἐκγονός), Pl. Timaeus 50 d, para cuja acepção inicial ligada às relações formalizadas da comunidade doméstica (varão, fêmea e embrião) desliza para os sentidos próprios à epistemologia platônica no recuado texto de Republica VI (o fogo é engendrado pelo paradigma) e no Timaeus, devendo-se considerar que o molde seja variegado (ἐκτυπώματος τοῦ ποικ.λοῦ) e que apresente ao olho todas as variações (πασᾶς ποικιλ.ας). O recipiente, no qual ele, tendo sido moldado (ἐκτυποῦμενον) é posto para que venha bem constituído (παρεσκευασμένον), devendo ser amorfo (ἄμορφον) de todos aqueles aspectos (ἅπασῶν τῶν ιδεῶν), tantos quantos ele receba de alhures, Plato. Timaeus 50 d; sendo semelhante (ὁμοίον) àqueles que são nele postos e se lhe advierem moldes contrários (τά τῆς ἐναντ.ας) ou de uma natureza absolutamente adversa (τά τῆς τό παραπάν ἄλλῆς φύσεως), recebendo-os (τό δεχόμενον), assemelhar-se-ia mal (κακῶς ἀφομο.οι), pois os obscureceria devido à sua aparência (τήν αὐτοῦ παρεμφα.νον ὄψιν). Timaeus 50 e. O receptante (τό ἐκδεχόμενον) de todos os gêneros (τά παντα γένη) deve ser, por sua vez, adverso a todos os aspectos (παντῶν ἐκτός εἰδῶν), de tal maneira que aquele que subjaza (ὑπαρχόν) sobre os unguentos (τά ἀλειμματά) preparados com técnica (τέχνη μηχανῶνται) para que se obtenha doce perfume (εὐδῆ), fazem-no sobretudo inodoro (ἄωδῆ) como os recipientes úmidos (τά δεξόμενα ὑγρά) para a recepção dos aromas (τάς ὀσμᾶς), Pl. *Timaeus* 50 e.

A natureza do receptáculo demonstra-se não como um princípio material de todas as coisas, maternidade principial e primitiva, de onde todos os elementos perceptíveis e dotados

¹¹⁵ O verbo ἐικάδζω atribui plasticidade ao recipiendário platônico, acolhendo diferentes prefixos. A crítica de Remi Brague dirige-se para a assertiva de que o conhecimento pela virtude (ἀρητή) fundamenta a teoria platônica da Reminiscência. A mencionada assertiva propicia ao Meno o estatuto de uma peça lógica e o alargamento do saber resulta da ‘percepção de relações lógicas’. Brague, Remi. “Critique de l’anamnese” in *Revue Philosophique*. N °4. 1991, pág. 621 a 625. Privilegiando o emprego do verbo οἶδα proveniente da locução κέδνα εἰδναι, salientando a prática da ἀρητή enquanto conhecimento, R. Brague expõe o texto platônico como uma récita de natureza moral: a permanência da ‘ordem’ (κόσμος) é o recorrente matiz da *anamnese*, dando relevo à precípua noção de ἀντικασ.α. Εικάδζω possui, para P. Chantraine (*DE*) pleno sentido factitivo, “deduzir por comparação, representar por imagens, conjecturar” concedendo relevo plástico tanto à sociedade quanto ao cosmo intelectual. εἰκασ.α é conexo à χάρις. (εἰκαδζωμένοι χαροῦσιν). Χα.ρω singulariza o ato do júbilo espontâneo, ligando-se ao mesmo campo semântico em que participa o verbo ἡδομαι, para Chantraine, possuindo um sentido preciso de “graça exterior, beleza”, prendendo-se na mencionada passagem a εικάδζω.

de sensibilidade provêm, mas como um protoplasma, geratriz formativa, dando visibilidade àquelas formas em si, apreendidas pela demonstração verossímil: a natureza, no discurso plausível, é determinada não apenas como princípio, postulado do sistema milesiano, mas também como ‘o que se mostra’, ‘o que aparece’, em suma, como um fenômeno, remontando à preocupação da fisiologia arcaica para com a unidade e pluralidade fenomênica. A unidade real é compreendida pela mente, constituinte da alma e participante do ‘mesmo, do semelhante. A realidade contemplativa, unigênita, é reverberada na multiplicidade fenomênica, representada na pluralidade aparente dos processos físicos completivos, remetendo ao ‘outro’. A alma do mundo compõe-se do ‘mesmo’ e do ‘outro’.

A nutritiva umectativa, combustiva, terrenta e aerífera, recebendo todos aspectos radiculares, como água, fogo, terra, ar, submetendo-se a todas modificações que deles derivem, aparece como infinitamente multifária em um caos primitivo, em que as propriedades físicas nela arrebatadas, são separadas umas das outras, assim como, outrossim, são apartados, em um recipiendário, os germes através de crivos e engenhos, sublevando as sementes e pondo, de um lado, as densas e pesadas e, de outro, as raras e lépidas: os quatro elementos, do mesmo modo, aluídos pelo recipiente que os contém, são dentre os mais dessemelhantes discernidos, aproximando-se numa única massa os semelhantes, de maneira que preenchessem posições determinadas para a composição do cosmo.

A nutritiva recipiendária é compreendida como um “corpo inqualificado” (τό σῶμα ἄποιον), acolhendo a lábil aparência dos ‘phantásmata’. A metáfora do recipiendário materno, geratriz dos seres¹¹⁶, emana de um escrupuloso levantamento das lindes conceituais da medicina hipocrática, particularmente, a embriologia pneumática. Elaborei na Parte III desta dissertação o comentário expositivo da medicina pneumática, dando relevância à atividade fisiológica do sopro ígneo, prévia, em suas considerações arcaica e clássica, à locomoção da alma: a alma causticante, propulsora e proponente da homologia de opostos, é identificada a um princípio ativo de diferenciação, em que o sopro é o apetite da alma.

¹¹⁶ “La ‘chóra’ non è corporea, perchè invisibile, informe ed eterna (...) il principio in parola è semplicemente il ricettacolo ‘in cui’ convengono le cose, per non contaminare in alcun modo ciò che riceve si rende limpido e diafano come, nel fare gli unguenti profumati, si suole anzitutto rendere perfettamente inodori i liquidi che debbono ricevere gli odori (...) interviene positivamente a completare lo schema delle cose, si che può bem dirsi che quella, col ricevere le forme dell’acqua, diventa acqua, col ricevere le forme del fuoco, diventa fuoco” Stefanini, Luigi. *Platone II*. Padova: 1935, Pág. 336-7.

“Nas mulheres (εν ταις γυναικας), o que denominamos ventre e útero (μητραι τε και υστεραι) é um ser vivente desiderativo (ζωνον επιθυμητικον) de gerar infantes (παιδοποιιας) e quando, devido à desfavorável estação (παρα την ωραν), a mulher devém estéril (ακαρπον), sente uma violenta irritação (αγανακτουν), agitando o corpo em todas as direções e, tendo obstruído (αποφραττον), deste modo, as passagens de sopro (πνευματος διεξοδους), impede, assim, a inspiração (αναπνειν)” – Platão Timaeus 91 b.

IV. 2. As premissas pré-platônicas ao Timaeus: prolegômeno à análise crítica.

Tento reconstituir um percurso, delimitando, a partir dos textos maduros, a compreensão, de um lado, da dualidade enantiológica, proveniente da gênese dos contrários como engendramento da natureza (a homologia dos opostos), levantando suas premissas préplatônicas e, de outro, o princípio psíquico do movimento, identificado a um princípio agenesíaco: a acurácia platônica da Φύσις investiga, perfazendo a teoria pitagórica de contrários, as atividades vitais da natureza orgânica. A dualidade de oposições permeia a embriologia pneumática, proposta por Philolaos de Crotona; engendrando o limite pelo balizamento do ilimitado, pois examinando a concepção vitalista do cosmo vivedouro, o corpóreo compõe-se da potência quente, porém, pela inalação, adere à pressão aerífera fria. Anonymus Londinensis XVIII. Neste lastro, a interveniência dos pares de opostos (quente/frio, seco/úmido, condensação/rarefação, inalação/ exalação), denominada por Hegel como o processo dos universalmente opostos, regidos pelo devir, perpetua a natureza produtível (φύσις) do cosmo físico. Pormenorizando, o metabolismo isonômico da natureza a partir das propriedades opostas, repousada na dualidade e passagem de oposições, estabelece a atividade genesíaca do cosmo genearca e corrutivo.

As pesquisas sobre o platonismo ressaltam a aquisição de conhecimento pela oralidade, no nexa entre pitagorismo e Platão, em que a constituição do saber órfico-pitagórico mostra-se como relevante fonte. A partir do fragmento περ. ψυχῆς de Philolaos de Crotona (DK B21) reverbera-se uma nítida conduta de pensamento, atilada pelo prefixo denominativo de primazia do movimento circular (περ.): “l’idée de entourer complètement et même par dessus, d’où les emplois exprimant la supériorité” (Chantraine). A regência então do universo filolaico, dado que é uno e contínuo, συνέχες, zusammenhängend, e sustém o princípio do movimento e da mudança (τὰν ἀρχάν τὰς κινήσεις τε καὶ μεταβολάς) (DK B 21), colimitado à conseqüente determinidade (διαθῆσις, Bestimmtheit, Diels) de duas dimensões, efetua-se pela περιπολήσις, atividade de rotação. Considera-se a rotação a imagem do movimento da inteligência, posto que conserva na mudança o máximo de identidade, pois nela a variação sem ser excluída, submete-se à unidade, enunciada aqui como a eternidade ilimitada, τὸν ἄπειρον αἰῶνα (DK B 21).

A variação têm sua aparência com o movente, com o sempre móvel (τό κινέον, ἀεικ.ναθον), que perfaz a atividade de rotação, da eternidade até ela (ἐξ αἰῶνος ἐς αἰῶνα περ.πολει) o movido, quando o móvel age, assim é determinado (διαθιτεται) e por ele conduzido (ὑπό ενός κυβερνωμενός) DK B 21. O caráter axiológico da esfera supra-mundana, uma parte dele é imutável (do universo), circundado a partir das almas universais quanto ao todo (τάς τό όλον περιεχουσάς ψυχάς) até a lua (μέχρι σεληνάς περιοῦται); a outra mutável, da lua até a terra, subsume o dualismo enantiológico, posto não ter-se descoberto nem em seu interior (do cósmos) alguma outra causa mais potente (ἀλλά τ.ς ἀιτ.α δυναμικώτερα), que a alma do mundo nem em seu exterior algo sendo capaz de corrompê-lo (φτε.ραι αὐτῶν δυναμένα) DK B 21, posto que o dualismo repousa no cosmo visivo: “le dualisme est transporté à l'intérieur du monde visible; l'opposition de l'âme et du corps se réduit à celle du monde sidéral et du monde sublunaire, à celle du mouvement et du changement, c'est à dire à celle de la révolution circulaire et des vicissitudes de la génération et de la corruption” 117

A remissão do περ. ψυχῆς de Philolaos às cosmologias pré-platônicas é manifesta: a posse de um espaço geometrizado pela pólis advém da proponência de uma mesocracia, esmaecendo, pela esfericidade do cosmos, as lindes entre direito e esquerdo, alto e baixo. Neste complexo, o dualismo do direito e esquerdo, proveniente do pitagorismo, é reverberado na fisiologia arcaica, identificado com o embrião do varão à direita e o utero feminino à esquerda, ao passo que a suposta cosmologia de Philolaos de Crotona prescreve um movimento do centro à periferia, anulando, pela rotação, as oposições constitutivas das ciências naturais, limite e ilimitado, movente e movido, macho e fêmea, raro e denso. A estereometria preocupa-se com a compreensão dos sólidos, pertencendo ao domínio das percepções, portanto, à pólis, cujo

117 Moreau, Joseph. L'Âme du Monde. De Platon aux Stoiciens. Hildesheim: George Olms, 1965, pág.149. A revelação das fontes em Platão deve seguir-se de um percuciente manuseio das mesmas lineando suas aquiescências e discrepâncias. Neste regime, Philolaos de Crotona constitui paradigma admitidas as diferenças entre Boeckh e Burnet, para quem, mesmo no plano da língua é difícil assentir sua contaminação dórica, posto ser o dialeto jônico, o usual entre os homens livres daquelas regiões aquéias. Burnet, John. Early Greek Philosophy. Adam & Charles Black: London, 1952, pág. 283. Minha lente porém inflete o reverberamento dos fragmentos na herança platônica anuída pela vetusta cesura entre mundo sensível, τό τοῦ ὁρωμενοῦ γένος e mundo inteligível, τό τοῦ νοομενοῦ γένος. Cf. Burkert, Walter. Philolaos und die sogenannten Pythagoreer.

remetimento preliminar repousa no indivíduo noético: o instrumento estereométrico supera a materialidade sensível, revelando a superfície do plano.

A récita plausível sobre a gênese do cosmo retoma o discurso verossímil da raça dos mortais do poema parmenideano, demonstrando ser uma cosmologia aparentada às prédicas arcaicas, em que a inteligência divina assemelhar-se-à à divindade parmenideana. Doravante, a atividade demiúrgica impõe a unidade essencial das superfícies para a constituição das corporeidades primárias, devindo de um processo genésíaco, pelo qual remete à dualidade entre, de um lado, a unidade formal e essencial e, de outro, a pluralidade elementar das aparências.

Assim, o fogo central e anímico, postulado por Philolaos de Crotona e ligado ao princípio, possui as qualidades da sempiternia, agenesia e agerasia. Os componentes conceituais da alma cósmica na macrologia verossímil da gênese do cosmo são revestidos dos mencionados predicados, qualificando-a, de um lado, no gênero agenesíaco, diverso do pertencente à constituição corpórea do cosmo, classificado, de outro, como precedouro: o corpo perecível adquire uma alma imorredoura, reiterando o partejo entre cosmo visível e sopro inorgânico, fogo vital, 'Hestía'¹¹⁸. O período clássico colhe, ademais, elementos tanto da filosofia natural pré-platônica quanto do corpo médico.

A consideração remissiva da cosmologia arcaica, o 'Ápeiron' de Anaximandro de Mileto, reincidente na lide sobre o princípio de todos processos físicos, governando e circundando todas as coisas (*και περιέχειν ἅπαντα και παντα κυβέρναν*, Anaximandro A 15; Arist. *Physica* 4, 203 b 11) A palavra *περιέχειν*, remetida tanto a Philolaos quanto aos milésios, conotando o movimento circular da abóbada celeste (Οὐρανός), é registrada em Anaximandro pela

¹¹⁸ Diels 14 (4) 17; 44 (32). A geometria é compreendida por Philolaos como 'princípio e metrópole das matérias' (ἀρχήν κα. μητρόπολις τῶν μαθηματῶν), devendo asseverar a homogeneidade do espaço: 'o cosmo é um, tendo começado pelo centro o devenir, e a partir do centro, da mesma maneira, para o alto e para baixo: pois o baixo, do meio, repousa subcontrário ao alto', definindo a homogeneidade da esfera, compreendida pela *περιπολήσις*, interditando, previamente, a teoria aristotélica dos lugares naturais. Stobaeus. Flor. I. 15, 7 = DK 44 (32) B 17. A concepção de um movimento circular da abóbada celeste (οὐρανός) é retomada amplamente no *Timaeus* de Platão.

ὁ κόσμος εἰς ἐστίν, ἤρξατο δὲ γ.γενεσθαι ἀπὸ τοῦ μεσοῦ κα. ἐπ. τοῦ μεσοῦ εἰς τὸ ἀνω διὰ τῶν αὐτῶν τοῖς κάτω ἐστ.ν γάρ τὰ ἀνω τοῦ μεσοῦ ὑπεναντ.ως κε.μενα τοῖς κατω.
Cf. Sambursky. *The Physical World*; Siegel, R.E. "Hestia: on the Relation between Early Greek Scientific Thought and Mysticism: Is Hestia, the Central Fire, an Abstract Astronomical Concept?". *Janus* 49 (1960), págs. 1-20.

historicização peripatética, particularmente Teofrasto (Anaximandro A 11). Neste sentido, as qualidades constitutivas do infinito (ἄπειρον) anaximandreano opõem-se às qualidades dos congêneres resultantes de sua separação, decorrendo não duas formas *toto genere* distintas de realidade, mas ‘o princípio, identificado ao ἄπειρον, é, com efeito, eterno, ingênito e agerásico’ (ταυτήν δέ αἰδὸν εἶναι τὴν ἀρχὴν καὶ ἀγήρω), ao passo que τὰ συγγένη é temporânea, gerativa e gerôntica. A palavra περιέχειν, com efeito, remonta ao único fragmento conservado de Anaxímenes de Mileto (Anaxímenes B 2), aplicando-se ao princípio súpero, o ar (Αἴρ) que governa todo o cosmo, assim como κυβέρναν é empregado com respeito à atividade de comando (ἀρχή) nos fragmentos de Heráclito e Diógenes de Apolônia.

As constatações que emergem do liame entre a ciência platônica e o saber material constituído demonstram a preemência da compreensão do discurso à luz desta malha conceitual. Reconstituí, nos parâmetros deste trabalho, as premissas estratégicas ao entendimento da prédica, demonstrando sê-las, antes, imprescindíveis à constituição de meu objeto, compreendendo-as no processo de meu método expositivo. Assim, procurei afastar traços que determinariam uma explanação espiritual da cosmologia e dos processos físicos que, minudenciando e decompondo a récita, sugerem uma imaterialidade pressuposta em todo o engendramento gerativo. Ao contrário, procurei manter uma relação fidedigna com suas premissas culturais e conceituais, sem eludir a propriedade do discurso verossímil sobre a geração do cosmo.¹¹⁹

A prédica plausível de Timaeus de Locres concerne à atividade da gênese do cosmo e à natureza da ação demiúrgica que se liga à manutenção daquilo que é ingênito, paradigma, não sujeito, pois, à corrupção. A ação se passa no dia de Cureótis, no mês de Pianépsion (outubro), em que aceitavam-se às frátrias os descendentes dos cidadãos, cortando-lhes os cachos e lhes propondo emulações de poesia, no decorrer do 3 ° dia das Apatúrias, cerimônias jônicas em honra a Zeus Frátrios e à Atena Frátria, presumivelmente em 425 a 421 a.C. As Bendidías, culto tráico de gênese oriental, são identificadas, por sua vez, às Panatéias, festas atenienses em

¹¹⁹ Jacoby, F. Die Fragmente der griechischen Historiker. Berlin, Leyden. 1923-1969. Reinhardt, Karl. Tradition und Geist. Göttingen. Rohde, Erwin. Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeit der Griechen. Tübingen: 1921. Wellmann, M. Die Fragmente der sikelischen Ärzte. Berlin:1901. Willamowitz-Möellendorf. Der Glaube der Hellenen. I. II. Berlin:1931-1932. Berger, Hugo. Geschichte der wissenschaftlichen Erdkunde der Griechen. Leipzig:1903.

429/428: Atena, honrada no panegírico das Panatenéias, e Hephaistos, homenageado na encomiástica das Apatúrias, e patronos do artesanato, são os mestres, segundo Pierre Vidal-Naquet, da Atenas primitiva e mítica, tendo recebido a deusa a matéria seminal dos atenienses primazes de Gê e Hephaistos.

As mencionadas festividades descritas no prólogo da récita (Panatenéias e Cureótis) louvavam os dons do fogo, espécie divina e fulgente, de maneira que o procedimento laborativo do demiurgo generante e legiferante, empregando multifárias técnicas artesanais, repõe Prometeus e Hephaistos como paradigmas da produção relativa ao artesanato, sobretudo, da técnica do fogo: a habilidade manual, atributo da demiurgia, depende da posse do fogo constitutivo. A natureza do elemento flâmeeo, deste modo, compreendida em seus pressupostos arcaicos (Heráclito) assume relevante papel para a compreensão da constituição do cosmo, permeado, em seu centro, pelo corpúsculo fúlgido: a Hestia representa no corpo social o fogo central (Philolaos de Crotona), articulando o saber constituído do pitagorismo à religião da comunidade política ateniense, donde a prevalência de componentes sagrados e encomiásticos demonstra o nexos entre cosmurgia e mitografia, conhecimento e culto, rasteando os componentes ritualísticos da Antigüidade arcaica, presentes na Retórica de Timaeus de Locres. Hephaistos e Atena guarnecem a união de duas classes da Atenas primitiva, dos guardiães e dos produtores, estes habitam a periferia da pólis (πόλις), aqueles protegem Hephaisteion no períbolo: segundo Pausânias (I. 14). Hephaistos e Atena, possuindo a mesma natureza, derivam-na previamente da mesma paternidade, havendo, posteriormente, recebido, ambos em comum, uma propriedade naturalmente adequada à virtude e ao pensamento pelo exercício da ciência e da arte, de modo que as divindades dispuseram a terra, efetuada a partilha pela Diké, por regiões, conduzindo desiderativos a pletora, não pela violência, mas pela persuasão. O adro comporta confinantes as estátuas dos mencionados deuses da forja. Aceder ao conhecimento é uma pulsão para a posse imediata da potestade ignescente: Prometeus penetra na acrópole de Zeus e apodera-se no atelier dos deuses da técnica do fogo e de outros domínios técnicos (Pl. Protágoras 321 d)

As práticas religiosas e a permanência de rituais antigos são um dos elementos constitutivos da Antigüidade histórica, ressaltando praxes costumeiras, registradas historicamente, como os mistérios órficos, preservados pela tradição oral, donde o pitagorismo adveniente homenageava o princípio materno e material, Deméter: a Grécia clássica havia

consolidado, desde então, os preceitos ritualísticos da mistagogia, desvelando aos neófitos o conhecimento intuído pelas alegorias míticas, provenientes da Samotrácia, Delos, Rodas, Dódona, Elêusis, Argos et alii, conservando-as pelas descendências porvindouras. A transmissão esotérica, proveniente do Egito, havia sido resguardada durante a constituição da fisiologia grega, partejada por Pitágoras, Pherécides de Syros, Anaximandro e Anaxímenes de Mileto, Heráclito de Éfeso, Anaxágoras de Clazômene, retendo uma heteria hermética, perfazendo a malha científica e mística da récita plausível sobre a composição do cosmo. As colônias supramencionadas e Citéria, Delfos, Tróia mantiveram o conhecimento invulgar espiritual e mistagógico, arrazoando sobre a linhagem dos atlantes e sobre o deus Toth.

A estirpe dos atlantes caracterizava-se por uma miscigenação entre os rebentos de Urano e as descendentes de Gaia, raça híbrida legendária, resultante estéril, possibilitando a reprodução somente com fêmeas pelasgas, proto-gregas, antecessores dos jônios e dórios: denominavam Pelasgos, os primitivos habitantes da Grécia. A história diluvial dos hominídeos desempenha a potência hercúlea e lemuriana e a corrupção de um povoado remoto. Hércules, representante pelágico, havendo procurado os pomos das Hespérides, frutos complexos, carnosos e indeiscentes, cuja constituição participa o receptáculo, é o heleno primígeno. As divindades hespéreas descendem de Hésperus, parente de Atlas, para quem Hércules deve provar poder sustentar o cosmo em seu torso.

A herança mítica da decadência atlante, civilização pelágica, dominando parte do território europeu e asiático, demonstra a potestade ateniense. A Atlântida, povoação telúrica e lemuriana, cultuava o osirianismo, derivando em seu aspecto mais aparente o dionisismo, em sua representação mais velada o orfismo. A Atenas protohistórica, por sua vez, conservou abundante tradição herma, de onde Platão provavelmente recolheu o material para a composição da récita: o prolegômeno mítico, opondo os atenienses hiperbóreos e apolíneos aos atlantes dionisíacos, descreve a constituição de um estado imberbe, porém potente, do qual o mito produz, para os pósteros, indelével rememoração, embora demonstre ser uma compreensão verossímil (*lógos eikóta*) de todas as coisas.

A prédica mítica do povo de Atlas, sua gênese e decomposição, permaneceu na memória helênica mediterrânea como uma possibilidade de reconstituição do Estado reto, ideal, permanecido apenas como impressa reminiscência, pela qual o discurso plausível principia, retendo seus elementos espirituais e morais: posteriormente à exposição da constituição

pelásgica, ateniense primitiva, e da corrupção atlante, provém a descrição verossímil da gênese do cosmo e da natureza do homem..

O método historiográfico escrutina o repertório mítico do discurso verossímil, anterior à reavaliação da pré-dica, operada pelos comentadores teológicos, como Clemente de Alexandria e Eusébio de Cesara, aferindo uma orientação arqueológica, cujo resultado mostra a descrição platônica de duas espécies de sociedades, Atenas ancestral e mediterrânea e Atlântida insular, imagens verossímeis de um paradigma constituído pela idealidade geométrica. A extensividade e fertilidade da terra, o solo menos pedregoso e árido e a privilegiada situação política e territorial constituem qualidades da Atenas arcaica. A Atenas protohistórica, protegida pela deusa Atena e mencionada por Sólon a Crítias e, então, a Sócrates, possuía uma rígida divisão social de classes, partilhada pelos sacerdotes, artesãos, pastores, lavradores e guerreiros, guardiães primaciais da Atenas primígena: realizada a preitesia aos ancestrais, Crítias e Sócrates concedem a palavra a Timaeus de Locres.

Na sociedade ateniense primitiva, a acrópole, dominada pelo santuário de Hephaistos e Atena, é monopolizada pela casta de guerreiros, enquanto os agricultores e artesãos posicionam-se na periferia, de modo que repousa, aparentemente, uma desconformidade entre o estatuto social do artesanato e seu aproveitamento metafórico, consolidado pela atividade da demiurgia, identificada ao ordenamento dos elementos materiais: o velho termo *δημιουργός* refere-se tanto ao artesão quanto ao magistrado, embora quanto àquele ofício haja ainda dois outros termos em ático para designá-lo: *βαναυσός*, definindo os artífices que utilizavam o fogo, a argila ou metalurgistas e, inversamente, o composto, oriundo do mundo jônico, *χειρῶναξ*, correlato a nomes próprios de estrutura arcaica e, em princípio aristocrático. No que concerne à magistratura, Luc Brisson procede a um extenso exame do material epigráfico arcaico e clássico relativo à demiurgia, que determina tanto a aparição desta função remontando a uma época remota de invasões àdvenas, como especialistas que acompanham as tarefas as mais diversas, identificados nos poemas homéricos aos 'kérykes' (*κηρῶξ*) assistentes da realeza hereditária em sacrifícios e libações. "En faisant appel au terme *δημιουργός*, Platon exploite tous les sens d'un mot dont la nature protéiforme porte témoignage de l'histoire de la civilisation grecque"¹²⁰

A demiurgía revela-se como uma atividade social realizada na comunidade política, agregando sua habilidade técnica. A análise intensiva da prédica verossímil problematiza a compreensão da récita a partir de uma constituição, para Vernant, de lógicas diversas do discurso: pelo contrário, o recorte investigativo da macrologia de *Timaeus* de Locres instaura o nexa entre descrição mítica, exposição dos processos físicos e geometria pitagórica. Platão arrola, através desta constatação, uma antropologia social na comunidade política, destacando seus aspectos jurídicos, médicos e religiosos. Neste contexto, ἡττώμενης indica um léxico militar em oposição a κρατοῦντες, existindo uma justa contraposição entre ἡττώμενης ἀναγκῆς (necessidade subjugada) e πειθοῦς ἐμφρονῶς (inteligente persuasão), donde deriva a mesma esfera de conotação para τό στοιχεῖον, proveniente do verbo στε.χω, cuja acepção inicial é “marchar”. Πε.θω situa-se, num primeiro momento, na esfera das divindades ligadas à persuasão necessária à realização do intercuro sexual, cuja evolução significativa posterior remete-nos para o ambiente do discurso retórico de forma que, colocada pelo demiurgo, a persuasão possibilita a proporcionalidade (ἀναλογα) entre elementos, Plato. *Timaeus* 32 c. Assim, ‘τό stoichéion’ (τό στοιχειον) para o estudioso das sociedades indoeuropéias Pierre Chantraine, designa os elementos do alfabeto, conforme são apreendidos e dispostos em linha ordenadamente: τό τό στοιχεῖον é distinto em princípio de τά γραμματά, ao passo que aquele discrimina as letras como elementos expressivos, compondo as palavras: este emprego define o sentido de elemento como um princípio elementar para a cosmologia préclássica e platônica.

A exposição mítica permite a investigação do paradigma por intermédio de sua imagem, como a minudência da gênese possibilita a apreensão da essência: o discurso cosmológico verossímil sobre a geração física articula uma cosmogonia e uma teogonia, consistindo na

¹²⁰ Brisson, Luc. *Le Même et L’Autre dans la Structure Ontologique du Timée de Platon*. Paris: Klincksieck, 1974, pág.88. Id. *Les Mots et les Mythes*. Paris: Maspero, 1982. Vlastos, G. *Studies in Plato’s Metaphysics*. London: Routledge & Kegan Paul, 1965; Vidal-Naquet, Pierre. *Le Chasseur Noir. Formes de Pensée et Formes de Société dans le Monde Grec*. Paris: Maspero, 1991, págs. 292-96. Chantraine, Pierre. “Artisan: Trois noms grecs de l’artisan” in *Mélanges A. Diès*, Paris: 1956, págs. 41-47.

Cf. Pichot, André. *La Naissance de la Science*. II. Paris: Gallimard, 1991, pág. 421: “L’appréhension du monde était, dans la haute Antiquité, essentiellement mytique et magique; l’homme participait directement au monde par ses actes et ses rites; même des techniques très spécialisées comme la métallurgie s’accompagnaient de rituels magico-mystiques et avaient des modèles dans la mythologie (les dieux forgerons, comme Héphaïstos, mais aussi les dieux potiers créant à partir de la boue, etc)”.

elaboração de um modelo cosmológico preocupado com a constituição do cosmo físico. A prédica mítica, deste modo, narrada por um vetusto sacerdote da divindade Neith em Saís, Egito (a deusa Atena para os gregos), ao legislador e poeta ateniense Sólon, é relatada a Crítias por seu avô, de mesmo nome e, assim, a Sócrates, pelo meneio de 425 a 421 do período helênico, descrevendo a arquiparadigmática Atenas hoplítica, opondo-se à perecida Atlântida, potência imperialista, insular e magnânime, superior à Ásia e à Líbia reunidas, remontando à Pérsia das guerras médicas. Para o sacerdote egípcio, a tradição mnemônica grega é relativamente pequena.

Pela grande destruição pela água (ὕπερ τήν μεγιστήν φθοραν ὕδασιν), a cidade de Atlântida, tendo sido, segundo Timaeus de Locres, a melhor para a guerra (πόλις ἀριστή πρὸς τόν πόλεμον) e tendo recebido a semente espermatíca das divindades de Gaia e Hefesto (ἐκ Γῆς τε καὶ Ἥφαιστοῦ τό σπέρμα παραλαβοῦσα), possuía as mais belas ações e constituições dentre todas as outras póleis (κάλλιστα τὰ ἔργα καὶ πολιτεῖαι πασῶν ὀποσῶν), conforme as mais antigas tradições, Timeu 23 c,d. O paradigma da lei (παραδε γμα τοῦ νομοῦ) prescrevia haver, primeiro, o gênero dos sacerdotes (τό πῶν ἱερῶν γένος) separado de todos os outros e apartado (ἀφωρισμένον), posterior a ele, o gênero dos demiurgos (τῶν δημιουργῶν), que cada um exercia sua demiurgía própria, não misturando-se à outra, 24 a.

Da prudência, a lei cuidou (περ τῆς φρονήσεως τόν νόμον ἐπιμελειαν ἐποιήσατο), retamente desde o princípio (ἀπό τῆς ἀρχῆς), e do cosmos, até à divinação e à medicina, no que concerne à saúde (μαντικῆς καὶ ἰατρικῆς πρὸς ὑγίαν). A deusa Atena, tendo dividido ordenadamente (διακοσμήσασα), concedeu esta diacosmese (τήν διακοσμήσιν) e esta sintaxe (συντάξιν), tendo escolhido o lugar no qual vos nascestes, Timaeus, 24 b,c. Pareceu-nos, com efeito, que Timeu, sendo dentre nós o melhor astrônomo e tendo realizado (πεποιήμενον) o melhor trabalho ao conhecer acerca da natureza do todo (περι φύσεως του παντος εἰδεναι), deveria primeiramente tomar a palavra e, tendo começado a partir da gênese do cosmo (αρχομενον απο της του κοσμου γενεσεως), terminasse na natureza do homem (τελευταν δε εις ανθρωπων φυσιν), Plato. Timaeus 27 a.

‘Pois deve-se dividir estas conforme minha opinião : (I) o que sempre é, não tem gênese, (II) e o que é sempre gênito, nunca é; (I) o primeiro é compreensível pela inteligência com o ‘lógos’, e sempre é o mesmo, (II) o segundo, ao contrário, é conjecturável pela opinião com a sensação sem ‘lógos’, nascendo e perecendo, e nunca é efetivamente. (III) Ademais tudo o que está devindo devém por

alguma causa a partir da necessidade, pois é impossível que haja geração de todas as coisas sem haver uma causa. (IV) E quando com efeito o demiurgo observando o que se mantém sempre o mesmo, beneficiando-se de um tal paradigma, produz a idéia e sua potência, concluindo tudo dessa maneira a partir da necessidade como belo, se observasse, por outro lado, o que nasce, beneficiando-se de um paradigma gênito, não seria belo. O todo então é a abóbada celeste - ou cosmos ou um outro que por fim sendo nomeado receberia esse nome, por nós tendo sido nomeado - deve-se em primeiro examiná-lo, por que subjaz sobre tudo é preciso no início examinar: (I) primeiro, sempre foi, não tendo nenhum princípio de geração; (II) ou nasceu (gégonen, perfeito), iniciando a partir de algum princípio. (III) Nasceu, com efeito é visível e tangível e tem um corpo, pois todas essas são sensíveis e os sensíveis são compreendidos pela opinião com a percepção, mostram-se generativos e gênicos (γιγνομενα και γεννητα). (IV) Ademais, dissemos que é necessário que o gerativo seja gerado por alguma causa, pois descobrir o produtor e pai deste todo é um feito (εργον - deed) e tendo sido descoberto é impossível dizer a todos. Porém isto deve ser ainda sobre ele considerado: conforme o primeiro dos paradigmas, o marceneiro (tektainómenos) o concluiu em concordância com o idêntico e que se mantém como tal ou com o gerado? Pois, se este cosmos é belo e o demiurgo bom, é manifesto que observou o eterno, se contudo não é sancionado a ninguém falar, em concordância com o gerado (γεγονος). Pois é evidente (σαφες) a todos que é em concordância com o eterno. Com efeito, o cosmos é o mais belo dentre os que se mantêm em geração (γεγονοτων) e o demiurgo, o melhor dentre as causas. Desta maneira é compreensível que o que é gerado (γεγεννημενος) seja fabricado (δεδημιουργηται) em concordância com o 'lógos' e com a 'prudência' (φρονησει) e se mantenha como tal (κατα ταυτα ον). Assim sendo é absolutamente necessário que este cosmo seja imagem (εικονα) dentre esses que existam (των υπαρχοντων). É da máxima importância, portanto, que em tudo se inicie pelo princípio conforme a 'phýsis' (την αρχην κατα φυσιν). Donde deve-se distinguir em torno da imagem e de seu paradigma, que os 'lógoi', porquanto sejam narrativas (εξηγηται) são cognatos aos entes.

O processo genésico comporta o ente imperecível, ou seja, a forma dos seres corrutos, o lugar donde provém o gerado e a geração propriamente. Neste prisma, a narrativa de Timaeus de Locres depreende um feixe de aspectos verbais constrictos ao verbo γινομαι, cujos registros são γέγονος (perfeito ativo masculino singular), γέγονεν (infinito perfeito), γιγνόμενα (particípio médio feminino singular), γέννητα (adjetivo), γενόμενος (particípio aoristo médio masculino

singular) e γεγενήμενος (particípio perfeito passivo masculino singular), denotando a atividade genesiaca e o processo físico, donde provém a compreensão da demiurgia, identificada à marcenaria, e sua decorrente função, atenta ao que se man-tém sempre como tal (ἔχον¹²¹ ὁε. κατά ταῦτα). O verbo συν στημι evoca todo procedimento de construção, o qual implica a fabricação de um objeto pela assembléia de várias partes.

A atividade genesiaca, porém, pode ser apreendida somente pela intelecção, recusando a persuasão que impede compreender o caráter amorfo do receptáculo e as qualidades advenientes do generativo: o princípio intelectivo retém as idéias em si e não sua forma aparente de propriedades heterogêneas, pois o cosmo, mesmo engendrado pela necessidade, é regido tal a um animal vivente pela inteligência, de modo que os corpos primários são percebidos em seu aspecto poligonal.

“Aristotle, as is well known, insists on finding in the Timaeus the doctrine that the world is γεννίτος (had a beginning). The Platonists, on the other hand, for the most part, adopt the view originally propounded by Xenocrates, that the representation of the world as having a beginning is adopted simply for convenience of exposition (διδασκαλίας χάριν), as a geometer talks of ‘drawing’ a line, when all that he does is to point out that the existence of the line is already implied by our initial postulates. The only two Platonists who are known to have taken Aristotle’s view on this question are Plutarch and Atticus, a writer of the Antonine age”¹²²

A récita mítica de Timaeus de Locres acentua o nexos entre saber médico e cosmologia, a partir do relevo atribuído aos procedimentos fisiológicos decorrentes do corpo de Crotona, promovendo, deste modo, o exame diligente da cosmogonia, tendo enfatizado o intercursos sexual como exposição à gênese do cosmo. Realçando o corpo do cosmo, similar à natureza do

¹²¹ E. Benveniste examina pela análise diacrônica das línguas indo-européias o complexo verboἔχειν (ter), com todo um espectro de significações de *consustancialidade* e *pertinência*. Martin Ruipérez examina, por sua vez, a função do perfeito (“estado resultante de uma ação”) oposto ao conjunto presente/aoristo (“a ação em si”) em que o perfeito significa não a cessação de uma ação ou um evento pontual, como em seus dois aspectos mencionados (presente/aoristo), mas a ação verbal resultativa, posterior ao seu termo – um συντέλικος. Ruipérez, Martin. *Structure du Système des Aspects et des Temps du Verbe en Grec Ancien*. Paris: Les Belles Lettres, 1982, pág. 53.

¹²² Taylor, A. E. *Plato The Man and His Work*. London: Methuen & Co, 1949, pág.443. Rivaud, Albert. *Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque* Paris. Baumbäcker *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie* Münster: 1890, pág.177. Edelstein. *Περὶ ἀέρον und die Sammlung des hippokratischen Schriften*. Berlin: 1931.

infante, o monólogo expositivo reconstitui o material científico coetâneo, prescrevendo, com efeito, o recorte concedido às potências, particular às formulações médica e fisiológica e a um pitagorismo redivivo.

Gaia e Urano engendraram Oceano e Tétis por condensação e resfriamento, separando-se. A imagem da Alma do mundo é uma estrutura absoluta, compreendendo tanto as partículas ínfimas quanto as divindades, cuja forma é simétrica e esférica, correspondendo ao corpo do cosmo circular. A partir da esfericidade da alma cósmica, todas as outras formas particulares e finitas de simetria podem dela ser derivadas: a simetria de um corpo é composta pela combinação de rotações e reflexões que não alteram seu aspecto, proporcionando a permanência de suas propriedades físicas, dando-lhe uma disposição apropriada, em que o corpo do mundo é constituído pelos quatro componentes primários enquanto sua alma é uma compleição da substância ingênita e indivisível e da substância perecível e divisível, esta participa do princípio do movimento, é mutável, gerativa e corruta, determinada como o 'Outro', aquela, recusando a efeméride, é imutável e incorruta, denominada como o 'Mesmo'. Assim, nos processos físicos a uniformidade e homogeneidade do 'Mesmo' manifesta-se perceptivelmente como repouso, ao passo que a heterogeneidade do processo de gêneses, o 'Outro', revela-se como movimento. A divindade, porém, perfaz o 'Mesmo' e o 'Outro', a unidade e a dualidade, a substância indivisa e a dividida, condensando-as com uma substância intermediária, reunindo-as em um agregado absoluto, dividindo-as em subsequência por uma progressão geométrica, de um lado, $1 \sim 2 \sim 4 \sim 8$ e, de outro, $1 \sim 3 \sim 9 \sim 27$, de onde surgem os intervalos quarta (4) e sexta (8), quinta (9) e sétima (27). Pormenorizando, a divindade demiúrgica engendrou uma manifestação espiritual a partir de um estado primitivo e as formas primárias da geração sensível.

Assim, o conhecimento sincrônico do século V estreita o liame entre a filosofia da natureza e a medicina, em que a prática empírica iátrica, redigida em prosa jônica, torna-se uma arte consciente e metódica ($\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\upsilon$) a partir da especulação da filosofia jônica da natureza ($\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \pi\alpha\nu\tau\acute{o}\varsigma$). No conceito grego de $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ estavam inseparáveis o problema da origem, que constrange o pensamento a ultrapassar os limites do que é dado na experiência

sensível, e a compreensão, por meio da investigação empírica (ιστορ.η) do que deriva daquela origem e existe atualmente'.¹²³

A determinação do princípio é coeva à definição de natureza, pois todas as coisas provêm previamente de uma geração espontânea.

A crítica comentativa, operada por Harold Cherniss, Frederich Solmsem e W.A.Heidel, salienta a aquiescência entre o conceitual platônico e as premissas da fisiologia présocrática, concernentes à gênese dos contrários.¹²⁴ A constituição corpórea, delimitada no texto, interdita a separação entre potências ativas (ποιητικά δύναμε.ς) e potências passivas (παθητικά δυνάμε.ς), anuindo a divisão entre potências quentes e frias, precípuas à regulação do cosmo perfectivo, homogêneo entre as partes e unigênito (μονογενές), predispondo, não obstante, um princípio afórico, em oposição à genearquia. O cosmo, como um “todo”, é acessível à experiência sensível e como imagem do paradigma (τό παραδειγμα) conhecido pela sensação com a opinião . O ‘*generativo*’ (τό γινόμενον) não é um puro corpóreo inteligível, mas sensível visível e tangível, cuja visibilidade advém do fogo e cuja tangibilidade depende da solidez da terra.

O gerado precisa ser corpóreo, perceptível e palpável, tendo sido composto, desta maneira, pelo fogo e terra: a divindade constituiu o corpo do cosmo a partir de duas medianias, de forma que o componente úmido e o elemento aerífero residissem entre o composto flâmeeo e o constituinte terrento. A estrutura corporal do cosmo é esférica, revelando perfeita compleição, cuja homogeneidade é devida à atividade da alma primígena, animando a corporeidade, ao mesmo tempo que o corpo emana reminiscências da percepção à alma: o paradigma anímico promove o relacionamento com a espécie corpórea pelo meneio do tempo, articulando o devir ao modelo, a imagem ao imperecível, devendo o gerado imitá-lo, pois o

¹²³ Jaeger, Werner. *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*. Walter de Gruyter: Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1986, págs. 135 e 688. Sobre δημιουργός como um profissional da medicina, abrangendo ao mesmo tempo o aspecto social e o técnico, e o jônico χειρωναξ, compreendendo apenas seu aspecto manual, Cf. Id, Ibid. pág. 695. É importante salientar em *Timaeus* de Platão a conexão entre uma antropologia dietética e uma antropologia social, proveniente do conceito mesmo de φύσις τοῦ παντός e φύσις τοῦ ἀνθρώπου.

¹²⁴ “Not to mention the common Greek practice of setting one state in contrast to its opposite, it was inevitable that Alcmaeon as a physician should concern himself with such phenomena as heat and cold,

paradigma é o elemento permanente de todas as coisas, enquanto o tempo é o presente, o passado e o porvir.

O remate da composição do cosmo deve-se ao perfazimento do modelo, pois a divindade, tendo elaborado o remate do cosmo, perfazendo a natureza do paradigma na constituição sensível, dividiu as espécies em, de um lado, etéreas e aerícolas e, de outro, aquosas e terrenas, conformando a espécie etérea em fogo posto que é a mais luminosa.,

A astronomia, arrolada na primeira parte da récita, preocupa-se com o estabelecimento de uma especulação sobre a composição do cosmo, a partir de uma desordem primordial, cujos elementos constituintes, primígenos, são água e terra, ar e fogo, plasmados por um princípio eficiente: a demiurgia impõe à matéria prima disforme, massa caótica, uma organicidade material, ordenável pela inteligência e raciocínio, reagrupando as corporeidades descontínuas, cujo aspecto dos átomos determina a natureza da materialidade, porquanto uma alteração em sua geometria demanda uma transmutação dos componentes físicos, corpos primários, ou seja, a transformação das superfícies provoca um desequilíbrio entre as raízes fundamentais, posto que as partículas infinitésimas condensadas compõem corpos complexos e completos.

Timaeus de Locres aduz do poliedro regular as quatro radículas constituintes do corpo para a medicina siciliana: água, fogo, ar e terra (τό ὕδωρ, τό πῦρ, Αἴρ, Γῆ). A terra como o elemento mais pesado constitui-se de hexaedros; o fogo, com efeito, como o elemento lesto e fluido é um sólido tetraédrico (τό τετραέδρον) composto de arestas delgadas, enquanto Αἴρ é um corpo octaédrico (τό ὀκταέδρον) e a água, por sua vez, um icosaedro (τό ἰκοσαέδρον) consistente: os poliedros elementares compõem-se de triângulos elementares, redutíveis a corpúsculos unitários, remontando à teoria corpuscular de Leucipo de Mileto e Demócrito de Abdera. Para o pitagorismo tardio, há cinco figuras de volumes, denominando-os ainda matemáticos: o cubo engendrou a terra, ao passo que a pirâmide, identificada ao tetraedro, o fogo (τό πῦρ), o octaedro engendrou o ar, o icosaedro produziu a água (τό ὕδωρ) e o dodecaedro, com efeito, a esfera do cosmo. Aetius, Opinionis, II, VI, 5: a compreensão das qualidades sensíveis dos corpos provém da ligação conceitual entre a física quantitativa do pitagorismo, considerando os corpúsculos numéricos ou átomos geométricos, e a física jônica quantitativa, respeitando a gênese dos elementos a partir da natureza fluida constituinte e flamante: o cosmo

the opposite effects of summer and winter on his patients”. Heidel, W.A. “The Pythagoreans and Greek

sensível é composto, por consequência, de fogo e terra pelo deus, pospondo entre eles água e ar, constituindo-o dos mencionados sólidos, determinando o nexos entre saber físico e ciência mensurativa.

Para a ciência do pitagorismo, o todo e, por consequência, todas as coisas, são delimitados pelo número três¹²⁵, de modo que, o termo perfectivo, o meio e o princípio, mantêm o número do todo, definindo a tríade, identificada a uma ligação entre os termos pelo momeio de um termo médio, um intermediário, acarretando, portanto, a transição de uma concepção de número como agregado de unidades-ponto, para sua determinação como medida incomensurável de grandeza, indiretamente comensurável pela média proporcional entre dois termos, de forma que, em relação às propriedades de um triângulo retângulo, a altura de um ângulo reto do mencionado triângulo inscrito em um meio-círculo deva ser a média proporcional entre os dois segmentos determinados pela hipotenusa: 'dýnamis' designa, com efeito, a diagonal do quadrado ou a raiz quadrada irracional, pois a constituição do número decorre de sua comensurabilidade, recusando sua propriedade aditiva.

Assim, o discurso verossímil procede à construção de um quadrado, cuja área é duas vezes maior do que aquela do quadrado, cujo lado é dois, a partir da diagonal raiz quadrada de oito de lado dois. A primeira espécie de triângulo fundamental, o triângulo retângulo, é definida pela composição de um triângulo retângulo isósceles, adquirida pela divisão de um ângulo reto em duas partes iguais, cujos lados dos ângulos retos de quatro triângulos isósceles reúnem-se em um centro, formando uma figura quadrangular equilátera. A segunda espécie de polígono elementar, o triângulo escaleno, produz, mediante a progressiva quadratura composta sobre a hipotenusa, a diagonal do quadrado, cuja potência é dois, pois a hipotenusa possui uma largura duas vezes maior que a largura do menor ângulo reto. A récita plausível, desta maneira, adequa à alma as proporções geométrica, aritmética e harmônica, retribuindo uma proporção geométrica entre as raízes fundamentais ou elementos, precipuamente, água, ar, fogo e terra: a proporção geométrica é regida, tendo-se adequado aos componentes sólidos regulares, pela semelhança, pois a adequação reside, com efeito, em uma gradação qualitativa repousada no semelhante, dado que o ar deve situar-se próximo ao fogo, e a água, por

Mathematics" in AJP. LXI. 1940, pág.5-6.

¹²⁵ τό πᾶν και τό πάντα τοῖς τρ.σιν ὄρισται, τελευτή γαρ και μέσον και ἀρχή τόν ἀριθμὸν ἔχει τόν τοῦ παντός (DK 58 B 17)

semelhança, próxima à terra. Por consequência, a simetria complexa da alma do mundo é revelada pela composição regular das figuras geométricas, recusando os componentes inestéticos e anarmônicos, de modo que a constituição simétrica articula o finito (péras), identificado à alteridade, portanto, à pluralidade, e o infinito (ápeiron), compreendido como o mesmo, portanto, a unidade. Assim, tendo-as dividido, por um lado, ao meio, os jovens deuses engendraram a oitava, e, por outro, tendo-as separado em um terço, as divindades produziram a quinta: a quarta é a compleição da quinta na oitava.

Neste lastro, interdita-se a possibilidade de um substrato primário, substância corpórea, liberando, deste modo, a compreensão dos processos físicos a partir do saber constituído do fisiologismo antigo. Aristóteles assevera, não obstante, ser o método expositivo do cosmo genesiaco semelhante à construção dos esquemas geométricos, sustendo a natureza pelo limite, advertindo ser, porém, a gênese física um processo real, porquanto os poliedros constitutivos de unidades e, então, de superfícies, são regidos pelo processo abstrato: para que o cosmo provenha da desordem, requer-se que sejam separados realmente, no tempo, enquanto a geração dos sólidos regulares não possui separação no tempo, mas em sua forma lógica, Hegel. Vorlesungen G.der Ph. apud Aristóteles. De Caelo I. 10 280. Assim, Aristóteles argumenta a exposição da mencionada macrologia a partir de seus postulados de anterioridade e posterioridade lógicas, anterioridade e posterioridade substanciais. A récita, contudo, demonstra a alteração dos corpos primários em outros.

“É evidente a todo homem que fogo, água, terra e ar são corpos (πρῶτον μὲν δὴ πῦρ και γῆ και ὕδωρ και αἴρ ὅτι σώματα ἐστ δῆλον). E toda espécie de corpo, com efeito, deve possuir profundidade (τό δέ τοῦ σώματος εἶδος πᾶν και βάθος ἔχει), e toda profundidade deve possuir a natureza da superfície (τό δέ βάθος αὐ πᾶσα ν ἀναγκή τήν ἐπιπεδον περιελήφεναι φύσιν), enquanto uma superfície retilínea e profunda é formada por triângulos (ἡ δέ ὀρθή τῆς ἐπιπέδουβάσεως ἐκ τριγώνων συνέστηκεν)... Dos triângulos por nós escolhido nascem as quatro espécies de corpos: três daquele que tem os lados desiguais, e a quarta unicamente daquele que possui os lados iguais ... À terra atribuímos forma cúbica, posto ser a mais imóvel das quatro espécies de corpo e também a mais pastosa. A menos móvel das que restam é a água; e a mais móvel é a água; a que se encontra entre os dois é o ar. Assim, o corpo menor corresponde ao fogo; o maior, à água e o intermediário ao ar. Além disso, ao fogo

corresponde a forma mais aguda; ao ar, a segunda em agudez, e à terceira a água. Por conseguinte, a forma sólida da pirâmide (tetraedro) é elemento e semente do fogo; a segunda por nascimento (octaedro) do ar; a terceira (icosaedro) da água” *Timaeus* 53 c

Timaeus 30b 1 - 31a 1 - (...) tendo então considerado o trabalho (εργον), descobriu que das que são visíveis conforme a ‘phýsis’ não haverá um todo sem inteligência mais belo que aquele que a mantém. E não é possível, por outro lado, à inteligência originar-se (παραγενεσθαι) separado da alma. Devido a essa consideração, construiu o todo (συνετεκταινετο το παν), tendo colocado, de um lado, a inteligência na alma e, de outro, a alma no corpo, de sorte que, tendo executado (απειργασμενος) o trabalho, fosse conforme a ‘phýsis’ o mais belo e o melhor. Dessa maneira, portanto, conforme o discurso plausível (κατα λογον τον εικοτα) deve-se dizer que este cosmos é um ser animado (ζων εμψυχον), intelectivo (εννουν) e vêm a ser devido à presciência do deus’.

Isso bem preparado, devemos dizer as que lhe seguem : à semelhança de que vivente o estabelecedor o estabeleceu ? (συνιστας συνεστησεν αυτον). Não criamos meritório, contudo, àqueles que tiveram sido engendrados no aspecto, em partes (των εν μερους ειδει πεφυκοτων), pois assemelhando-se a um incompleto não viria a ser, porém, belo, (V) instituíamos o que é semelhançíssimo àquilo dos quais, porém, os outros viventes são, conforme o um e conforme o gênero, partes (καθ’ εν και κατα γεννημορια). Aquele, com efeito, mantém compreendido em si (εν εαυτω περιλαμβον χει 126) todos os viventes inteligíveis, (VI) assim como este cosmos nos

126 A noção lexical do verbo “ser” no indo-europeu indica per se o parentesco entre linguagem e pensamento. Assim, o lexema *es-, próprio ao verbo εστι, significa “ter existência, ser em realidade” e o verbo εχω, neste aspecto, é uma aquisição tardia, uma “inovação”, tratando-se das línguas indo-européias, cuja construção anterior predominava um “ser de” (“mihi est” face a “habeo”). Benveniste, Émile. *Problèmes de linguistique générale*. Paris:Gallimard, 1966, pág.189. Na passagem para εχω, o pseudo-sujeito não é agente de um processo, não havendo, de fato, emprego transitivo, mas a sede de um estado: a construção sintática imitando o enunciado de um processo” (pág.197). Logo, o sentido de εχω, ao mesmo tempo “ter” e – em emprego absoluto – “estar num estado determinado” harmoniza-se perfeitamente com a diátese do perfeito (pág.69). “Ser” e “ter” indicam, pois, ambos “estado”, mas não o mesmo “estado”. Entre os dois termos da relação de posse, expressa basicamente por “mihi est aliquid” ao passo que “habeo aliquid” é uma variante secundária e de extensão limitada – “ser” estabelece, segundo Benveniste, uma “relação intrínseca de identidade”, denominada “estado consubstancial”, ao passo que “ter” aponta para uma “relação extrínseca de pertinência” (pág. 198).

A raiz indo-européia σχ- registrada no conceito συνεχες, institui o parentesco com a noção de “ser” e, ao mesmo tempo, sua expressão de estado, enfatizada pela proximidade com o perfeito grego. Paradigma deste enunciado é σχημα (σχ-) em relação a εχω: “eu (me) con-tenho”, definindo-se, para Benveniste, como uma “forma fixa, realizada, de algum modo posta como um objeto” (pág.333).

constituiu (συνεστηκεν) e tantas quantas outras criaturas viventes. Assim,(V) o deus tendo decidido assemelhá-lo (βουληθεις ομοιωσαι) ao mais belo dos inteligíveis e, conforme a tudo completo, o constituiu como um único vivente visível (ζων εν ορατον), mantendo (εχον) em seu interior os viventes, tantos quantos são a ele cognatos (συγγενη). Contudo, afirmaríamos antes retamente que a abóbada celeste é una, ou seria mais correto dizer que são muitas e infinitas ? Una, (V) pois é fabricada (δεδημιουργημενος) segundo o paradigma (κατα το παραδειγμα). Com efeito, o que está circundando (το περιεχον) todos quantos viventes inteligíveis não seria um segundo, após outro. Pois, deveria haver então um outro em torno daqueles viventes, dos quais seriam partes daquele, e seria mais correto afirmar que não daqueles dois, mas daquele, o circundante (τω περιεχοντι) que este (cosmo) tornou-se símile (αφωμοιωμενον). A fim, pois, de que este (cosmos), segundo sua singularidade (κατα την μονωσιν) fosse semelhante (ομοιον) ao vivente consumado (παντελει ζων), por causa destas o faciente (ποιων) fez nem dois, nem infinitos mundos, mas uma é esta unigênita (μονογενες) abóbada celeste, é generativa e ainda será'. (...) É necessário que o generativo seja corpóreo, visível e tangível, mas se fosse separado do fogo, não viria a ser visível, nem tangível sem uma solidez, e nem sólido sem terra, donde o deus fez o corpo do todo começando a constituí-lo a partir do fogo. Não é possível que dois termos sozinhos sejam compostos sem um terceiro. Por um lado, é preciso haver algum liame que os agrupe. Por outro, o mais belo dos liames é aquele que forma os intimamente ligados uno o mais que possível. Esse naturalmente é concluído como uma belíssima analogia entre lógoi”

“Dessa maneira, o deus tendo havido colocado o ar e a água entre o fogo e a terra, e tendo disposto (απεργασαμενος) uns em relação a outros tanto quanto seria possível segundo a mesma analogia (ανα τον αυτον λογον), atou (συνεδησεν) e constituiu (συνεστησατο) a abóbada celeste visível e tangível, de tal maneira que o fogo estivesse para o ar, assim como esse ar para a água, e que o ar estivesse para a água, como o ar para a terra, 32b. Por causa e a partir destes elementos e quanto ao número de quatro, o corpo do cosmo, com efeito, (το του κοσμου σωμα) foi engendrado. Homologado pela analogia (δι αναλογιας ομολογησαν), mantém deles a amizade, de forma que conduzindo para o mesmo, nele próprio (εις ταυτον αυτω συνελθον), advém indissolúvel por uma outra potência que não aquela que o tenha atado (συνδησαντος), Plato. Timaeus 32 c.

A constituição do cosmo (του κοσμου συστασις) tem apreendido dos quatro elementos cada um em totalidade (ειληφεν εν ολον εκαστον). Com efeito, o constituidor o constituiu (ο συνιστας συνεστησεν) de todo fogo, água, ar e terra, não deixando de lado nenhuma parte

(μερας), nem potência (δυναμις), tendo-o em mente, primeiro, para que o todo (το ολον) fosse tanto quanto possível um vivente perfeito (ζων τελειον) de partes perfeitas (εκ τελειων των μερων), e em relação a eles, porém, único, visto que nada remanesce a partir deles que pudesse gerar um outro. Enfim, para que fosse sem idade e sem doença, considerando que num corpo composto (συστατω σωματι) as potências quentes e frias (θερμα και ψυχρα) e tantas quantas possuem potências excessivas (δυναμεις ισχυρας), quando o circundam por fora (περισταμενα εξωθεν) e o atingem disparatadamente, o solvem, introduzindo doença e senilidade, fazendo-o perecer. Devido à causa e ao raciocínio (την αιτιαν και τον λογισμον) construíu este todo único (τονδε ενα ολον) a partir de todos os todos, perfeito (τελειον), isento de senilidade e doença. Pareceu-lhe a figura conveniente e ingênita (το πρεπον και το συγγενες), 33 a-b. Porque o deus o fez girar em forma esférica e circular, o distanciou igual do centro para as extremidades e de todas as figuras é o mais perfeito (τελειωτατον) e semelhaníssimo (ομοιωτατον) a ele mesmo, tendo julgado que o semelhante (ομοιον) é mil vezes mais belo que o dessemelhante. Ele tornou perfeito todo o exterior, liso e circundado, e com efeito, não carecia de olhos, pois não remanescia nada visível (ορατον) fora dele, nem de orelhas, posto não haver nada audível e nenhum sopro (πνευμα) o cercava que exigisse inspiração (αναπνοης), por sua vez, não havia necessidade de nenhum órgão, seja para aceitar seu próprio alimento, seja para exsudar o que antes emitira (...)ele sustém sua própria alimentação pela sua própria destruição e toda paixão e dons da técnica (δρων εκ τεχνης) provêm dele (...) com efeito, ele lhe adquiriu o movimento corpóreo conveniente (κινησιν την του σωματος οικειαν), dos sete movimentos sendo sobretudo acerca do intelecto e da prudência (περι νουν και φρονησιν) e porque, trazendo nele uma revolução idêntica a si mesmo, fê-lo mover-se de uma rotação circular (κυκλω κινεισθαι στρεφομενον) (...) Dessa maneira, é o raciocínio do deus sempiterno (αι λογισμος θεου), tendo raciocinado sobre o deus que será um dia (περι τον ποτε εσομενον θεον), fê-lo, deste modo, polido, uniforme, do centro igual, um completo e perfeito corpo a partir de corpos perfeitos (ολον και τελειον εκ τελειων σωματων σωμα), 34 a-b, tendo estabelecido a alma em seu centro, a distendeu através de tudo, ainda para fora dele, circundou o corpo e colocou assim uma abóbada celeste (ουρανος), circular, única, solitária (ερημον), revolviendo em círculo”. Plato. *Timaeus*.

“Mas, esta alma que esforçamo-nos em falar neste momento por fim, todavia o deus preparou, outrora, o mecanismo (εμηχανησατο νεωτεραν) e, tendo composto, não permitiu, desta maneira, que o mais velho fosse comandado (αρχεσθαι) pelo mais jovem. Contudo, como participamos muito

do fortuito (μετεχοντες πολυ προστυγχοντος), falamos, com efeito, de uma maneira vã. O deus constituíu, assim, a alma (ψυχην συνεστησατο), primeira e mais velha (προτερα και πρεσβυτερα) pela gênese e virtude (γενεσει και αρετη) como déspota do corpo e, comandando é comandado (αρξουσαν αρξομενου) a partir desta maneira. Da essência indivisível e que se mantém sempre como tal e da essência divisível que existe nos corpos uma terceira espécie foi composta, da natureza do Mesmo e do Outro”.

A natureza incompósita e unigênita participa do gênero da identidade e não da alteridade, dentro de uma “comunidade de gêneros”, opondo-se à corporeidade compósita, divisa e dispersiva (Timaeus 37 a). Elaborando a descrição genética do cosmo - a mencionada cosmurgia - a elocução de Timaeus de Locres utiliza da comparação imagética entre a corporeidade orgânica, ser individual, e o cosmo corpóreo, prescrevendo uma analogia entre ser vivente e cosmo, de tal modo que a fisiologia dos mortais, a antropologia dietética, é compreendida por uma cosmologia.

A cosmologia revela-se pela minudência dos preceitos médicos, a “*vix medicae naturae*”, balizada pelo conhecimento do corpo hipocrático. A teoria de elementos de Philisto de Locre adequa um elemento definido a uma potência determinada (o fogo ao quente, a água ao úmido, a terra ao seco, a potência aerífera ao elemento frio): Philisto assevera que as propriedades físicas são compostas por quatro constituintes eidéticos, compreendidos como os elementos: fogo, ar, água e terra, cujas potências são o quente, o frio, o úmido e o seco, engendrando a doença pela prevalência da potestade umectativa ou flamante, pelo metabolismo lesto de um estado térmico para o seu oposto ou pela mudança nefanda dos nutrientes, acarretando nocibilidade à composição corpórea e interditando um reto respiramento. (Anonymus Londinensis XX, 25)

A compreensão platônica dos processos fisiológicos, reservatórios da isonomia corpórea, advém de uma reavaliação da mencionada teoria, residuária na medicina empedocleana, pela qual os quatro elementos pressupõem a equidade ou desigualdade, redundância ou deficiência, propriedade ou desapropriação dos componente corporais: um elemento, tendo-se separado de maneira regular ou multiplicado a si mesmo, preserva o reto estado corpóreo enquanto, tendo padecido alterações, engendra maládia, corrupção e malacia.

As partes e os membros do vivente gerado, nutridos pelo componente calorífero e pelo elemento aerífero, pereceriam sem a fisiologia dos vegetais, pois os gérmens vitais nutrem a corporeidade humana. A espécie anímica, participante da atividade orgânica, reside entre o diafragma e o umbigo e, privada de racionabilidade, é considerada perceptiva, desiderativa e padecente, permanecendo em um mesmo estado passivo tal como um organismo végeto, refestelado na camada terrenta e impossibilitado de deslocamento.

“The sensible world, then, is the sensible embodiment of a living creature or organism (ζῷον) of which all other living creatures are parts. And there is only one ‘world’ of sense (as against the Milesian tradition of the ‘innumerable worlds’). For the model is one, and a perfect copy of it will reproduce its uniqueness (30c–31 b)” (Taylor, 1951:444). (...) “In the Timaeus the cosmos itself is described as a mixture of necessity and persuasion; the world soul is a mixture of divisible and indivisible being, sameness and otherness; and similarly all concrete kinds of things owe their being to the judicious mixture of simpler qualities and entities (...)Plato argues vigorously that the primary moving force in nature is soul. As a cosmic factor, Nous is the source of the orderliness of the heavenly bodies; and it is the working of this Nous upon the region of Necessity that is described in the Timaeus, under the metaphor of the demiurge as bringing into being this ordered cosmos and all its parts”¹²⁷

A divindade, porventura, havia perfurado a corporeidade e, tendo-a sulcado, constituindo-a parecente a jardins e a terrenos irrigados, cavou dois vasos dorsais, um, à direita, o outro, à esquerda, compondo-a na juntura de carne e pele: tendo-os posto de um e de outro lado da coluna vertebral, colocaram no meneio a medula geratriz, para que tornasse tão vigorosa quanto pudesse, permitindo uma umidade uniforme em todos os recipiendários, tendo os portanto regado. Neste comenos, a divindade separou os vasos em ramos entretrecidos em posições contrárias e, entrelaçando-os, tendeu ora para a esquerda, aquele que deriva do lado direito do corpóreo e, ora para a direita, o que provém do lado esquerdo, de modo que os vasos pudessem, com o auxílio da derme, prover liames para a associação da cabeça e do corpo, recebendo os nutrientes e as impressões sensíveis do meio. “The underlying aim of this account is to explain how the blood (the nutrient) is distributed throughout the body. Plato’s account

¹²⁷ Morrow, Glenn R. Plato’s Cretan City. A Historical Interpretation of the Laws. New Jersey: Princeton, 1960, págs. 536 e 564. Cf. Brague, Remi. Le Restant. Paris: Jean Vrin; Dodds, E.R. Les Grecs

has affinities with Diogenes of Appolonia's account of the vascular system and may have been derived from this source' (Longrigg: 135-36).

A fisiologia clássica determina que todos os corpos compostos de partes menores retêm os componentes de partes maiores, mas os corpúsculos maiores não podem reter as partículas menores: o fogo, demonstrado como a espécie mais tênue, permeia levemente terra, água e ar e nenhum elemento pode retrai-lo, assim como alimentos e bebidas, penetrando na cavidade orgânica, são docilmente aderidos por possuírem partículas maiores, reprimindo, não obstante, os corpúsculos aeríferos e flâneos de porções menores. A divindade retomou-os, permitindo a irrigação da cavidade interior até os vasos, tecendo uma rede finíssima de ar e fogo, possuindo em sua entrada dois canais dobrados e, em uma destas pregas, o deus desenvolveu-a em uma forma de forçado de duas pontas, estendendo-a em círculo, através de toda a rede, até as suas extremidades como um tecido de vime, compondo de fogo todas as partes interiores da rede, constituindo de ar pregas e envoltório.

Assim, o deus conformou-a no vivente, de modo que introduziu na região bucal um conduto enfeixado, prolongando um dos ramos no pulmão, permeando os brônquios, enquanto o outro conduto, pelo qual passa um fluido, prolonga-se paralelamente. A prega posterior, dividida em duas partes, o deus fê-la permear uma e a outra pelos condutos nasais, de modo que, quando o conduto, permeando a boca, é interrompido, todos os vasos podem ser alimentados pelo conduto nasalado, mesmo aqueles que partem da região bucal.,

A determinação dos processos fisiológicos, precipuamente, a digestão, a circulação sanguínea e a respiração, minudenciados pelo astrônomo, posteriormente à composição corpórea, revela um nexa com a compreensão anatômica da medicina siciliana, posto que o conhecimento platônico de histologia e anatomia não repousava em uma prática dissecatória ou vivissecatória, provocando uma indistinção entre veias e artérias, mas dava uma descrição rudimentar do sistema irrigatório, acarretando nutrimentos ao corpo: os mencionados condutos, presumivelmente a aorta, artéria proveniente do ventrículo esquerdo do coração, e a vena cava, denominados vasos dorsais, perfazem a corporeidade, remetendo a percepção e o nutrimento à cabeça (Aristoteles, *Historia Animalium* 511 b, DK 64 B 6).

el l'Irrationel. Paris; Goldschmidt, Victor. La Religion de Platon. Paris: Aubier-Montaigne; Solmsen, Friedrich. Plato's Theology. Cornell: 1942,

A teoria seminal platônica reavalia a compreensão empedocleana da respiração, constituída pelo elemento aerífero e pelo componente flamante, como um princípio psicológico rudimentar, determinado, portanto, pela coalescência entre constituinte sangüíneo e natureza anímica, gérmen e sangue, pois a alma, para o fisiólogo arcaico, é propagada pelo esperma, composto seminal (*l'âme est émise avec le spérme*), ao mesmo tempo que o corpúsculo espermático é identificado, para a medicina siciliana de elementos, como o agente da nutrição: o conhecimento fisiológico platônico, refutando o liame entre princípio anímico e essência germinal, remete à teoria de Alcmaeon de Crotona, prescrevendo a matéria espermática como uma substância medular. 'Accordingly, Plato distanced himself from Empedocles' view that the semen is blood and adopted instead the theory of Alcmaeon and others that the semen is brain substance. Like Alcmaeon, too, Plato locates the seat of intellect in the head, thus departing radically from Sicilian medicine in this respect,' (Longrigg: 134)

O corpo poroso permite a passagem e o refluxo intermitentes pelos condutos do fogo interior e do elemento aerífero, preservando a equidade fisiológica do vivente pela inalação e exalação, de modo que o fogo, digerindo os nutrientes, divide-os em partículas, derramando-os nos tubos dos vasos, tendo, com efeito, as correntes vasculares permeado a corporeidade, como por um archeduto.

As propriedades fisiológicas da respiração, o processo digestivo e a assimilação de nutrientes manifestam a antiperístase, pondo em relevo o deslocamento e movimento recíprocos do ar, acarretados pelo sopro respiratório: a ausência do vazio mantém o mecanismo de expiração e inspiração, pois o ar exalado pelos pulmões, retorna ao corpo pela derme. As partes internas que rodeiam os corpúsculos hematóides e os condutos vasculares compõem-se do elemento quente, comparando-se, desta maneira, às malhas de uma rede, em que toda parte intermediária constitui-se do tecido flâmeeo e as extremidades do elemento aerífero: o componente flamante interno desloca-se para fora e, tendo compactado o ar exterior, recai sobre o fogo interior, aquecendo-se (inspiração), resfriando, com efeito o sopro aerícola (expiração), ou seja, o ar expirado. A teoria da antiperístase remonta, particularmente, a Philisto de Locres, cujo processo de compreensão de uma unidade em uma dualidade determina tanto os movimentos dos projéteis, o reverberamento dos sons, quanto a deglutição, retinindo a harmonia teodítica ou divina. Anonymus Londinensis, XX, 25.,

O fogo interior divide a parcela nutritiva e, exasperando-se, de um lado, na corporeidade, perfazendo, de outro, o sopro respiratório, preenche as regiões vasculares devido à cavidade interna do corpo. O fogo interno, tendo-as esvaziado, verte pelos condutos vasculares as partículas nutritivas dos alimentos, formando correntes nutritivas irrigatórias, constituídas de uma mistura rubra, resultante, com efeito, da separação e da impressão do fogo na água. O corpúsculo rubro é identificado ao hematóide, alimento da carne e de todo o corpo, reparando os vazios corporais, donde o mecanismo de reparação e desperdício engendrou o movimento do cosmo .

A constituição do vivente pueril retém triângulos primitivos, compostos de elementos fundamentais, assegurando-lhes uma aderência vigorosa, pois toda a sua substância é de consistência tenra, por ser composta de medula recém-nascida e nutrida pelo leite. A degenerescência do tecido fibroso, ao contrário, provém da distensão da radícula triangular, impossibilitada de romper e assimilar os polígonos nutritivos que penetram na corporeidade que, tendo dominado o vivente, fá-lo perecer, tornando-o senil. Neste comenos, a relaxação dos liames aderentes, que mantém unidos os polígonos medulares, provocada pela fadiga, não podendo mais resistir, permitem afrouxar as liações da alma que, liberada, evolva-se jubilosa, posto que tudo o que revela-se contrário à natureza é deletério e penoso mas, ao contrário, tudo o que mostra-se consoante a ela é deleitável e frutivo.

A morte que advém pela doença ou decorrente de feridas é dolorosa e violenta, enquanto a corrupção natural pela vetustez, dentre todas as decomposições, é a menos penosa, dirimindo o padecimento: o engendramento das doenças é determinado pela iniquidade de elementos do corpo compósito (ar, água, fogo e terra), provocada pela abundância ou privação. Neste prisma, o elemento dividido de modo regular ou multiplicado, mantém a equidade corpórea, mas padecendo alterações, engendra malacia e corrupção.

A fisiologia clássica determina que o tecido carnoso e os tendões, identificados a um cordão do tecido conjuntivo fibróide, provém das partículas hematóides, originando o tendão, de um lado, das texturas fibrosas e a massa carnosa, de outro, do resíduo que coagula-se, após ter-se apartado das fibras. A parte viscosa e graxa, escorrendo dos músculos e dos tecidos carnudos, é utilizada tanto para coalescer carne e ossos quanto para alimentar e desenvolver a ossatura que rodeia a medula.

A espécie mais pura e a mais lisa dos polígonos decanta-se através da substância compacta dos ossos que, escorrendo, destila-se pela ossatura, irrigando, pois, a medula, acarretando o estado isonômico da corporeidade. A degenerescência da carne e a formação dos humores alteram os condutos vasculares e, conseqüentemente, as partículas hematóides, provocando humores de todas as espécies, como o fleugma, a bile, soros: os humores interditam o nutrimento do corpo, corrompendo-o, decorrendo, daí, pela bile, o enegrecimento e o amargor de corpúsculos hematóides.

O humor proveniente da bile negra é ácido e maléfico, pois tendo-se, pela atividade calorígera, misturado à propriedade salgada, comporta um líquido segregado, contido nas cavidades serosas, denominando-se pituita ácida, ao passo que uma outra espécie de serosidade origina-se do tecido carnoso pueril e tenro que, decomposto com o elemento aerífero, torna-se, pela insuflação, túrgido, rodeando-se de líquido: a mencionada turgescência engendra inúmeras vesículas imperceptíveis, cujo agregado comporta uma massa perceptível. O humor adveniente da liquificação de um tecido carnudo primevo e escumoso, misturado ao componente aerífero, é mencionado como uma pituita branca, cujo resíduo recentemente composto deriva lágrimas, secreções e humores do mesmo gênero, purificadores recorrentes da corporeidade.

A degeneração do tecido conjuntivo devém de um desregramento, por um mau regime, do liame entre carne e osso, separando, com efeito, fibras e tendões, pois o tecido carnoso demasiado denso, tendo impossibilitado a ossatura de poder respirar regularmente, aquece-se, apodrecendo e decompondo-se, provisionando, neste comenos, o líquido nutriente hematóide da própria putrefação: o líquido putrescente derrama-se na musculatura, vertendo-se, então, na corrente hematode, provocando múltiplas doenças. A mais deletéria das maládias é a degenerescência da medula, desvanescendo toda a estrutura corpórea.

O pulmão, identificado como o órgão aerícola do corpo, tendo as passagens interdidadas e obstruídas pelas mucosidades, não refrigera, de um lado, as partes do organismo, corrompendo-as, e, de outro, pressionando determinados vasos, distende-os, pois, tendo-os torcido, desloca-os, invadindo a parcela corpórea, em que reside o diafragma, engendrando multifárias moléstias e malárias, acompanhadas de humores abundantes: outrossim, tendo o tecido carnoso se desconjunturado na corporeidade interna, o componente aerífero é retido, com efeito, nas cavidades orgânicas, provocando, pelo retraimento, uma pluralidade de padecimentos como a intumescência dos tendões e dos condutos vasculares. A pituita branca é,

por sua vez, deletéria, quando há remanência de ar escumoso no corpo, possibilitando, contudo, um apaziguamento, pelo meneio de uma ulceração, por onde pode-se escapar, pintalgando o corpo com manchas, provocando, com efeito, mais distúrbios. Não obstante, as afecções fleugmonosas, de um lado, tendo-se originado de queimaduras e tumescência, provêm da bile, expelindo, fervendo, tumores vários e, de outro, retraídas no corpóreo, engendram inumeráveis inflamações: porém, a bile, tendo-se misturado às hematias e tendo deslocado as fibras das posições próprias, as distribui no conduto vascular, de modo que houvesse nele uma justa proporção de partes fluidas e partes condensadas. Assim, o corpúsculo hematode (blood), por um lado, não pode, liqüefeito pelo elemento quente, refugir de um corpo poroso e, por outro, não é demasiado denso, permeando, fluidico, lepidamente os vasos, donde as fibras conservam, pela própria estrutura, uma reta equiidade.

O resfriamento dos corpúsculos hematodes aproxima, portanto, as fibras umas das outras, e todas as coisas que neles residem, escoam-se, subsistindo, através delas. Ao contrário, o tecido fibróide, permanecendo inalterado, coagula as partículas devido ao arrefecimento circundante. Assim, a atividade das fibras altera a bile, produzindo ora a sua coagulação, que de quente e líqüida, desalenta-se, ora uma massa caótica, acarretada pelo calor; porém, quando a bile domina completamente o tecido fibroso, penetra a medula, queimando-a e destacando os liames que retêm a alma à corporeidade: enquanto, tendo o corpo resistido à decomposição, a bile é assujeitada, espalhando-se por todo o corpóreo, impelida, de um lado, pelos condutos vasculares para o tórax e, de outro, constringida para o abdômen, evacuando, propriamente, todo o corpo, provocando diarréias, disenterias e outras enfermidades da mesma espécie.

O corpo, enfermo pela abundância do fogo, engendra inflamações e febres intermitentes. Todavia, quando a febre é proveniente, de um lado, do elemento aerífero, denomina-se uma malária diária, de outro, da água, é mencionada febre terçã, pois a água é mais lenta que o fogo ou o ar. Porém, quando advém do componente terrulento, como a terra revela-se o mais lasso dos elementos, identificada em quarto lugar em morosidade, a purgação efetua-se em quatro dias, acarretando as febres quartãs, a mais árdua de desembaraçar-se. Neste comenos, engendram-se as doenças do corpo, conforme a récita verossímil, articuladas com a iniquidade das raízes elementares (água, fogo, ar, terra), pois a corrupção da corporeidade decorre da abundância ou ausência das propriedades fundamentais.

A constituição corpórea é permanentemente reaquecida e resfriada, dessecada e umectada, pelos compostos que a penetram, devendo impedir uma superveniência que lhe provoque uma corrupção, admitindo, com efeito, a regulação da nutriente materna do cosmo que, tendo-lhe interdito o repouso, pois o rebento deve assemelhar-se ao paradigma, realiza a compleição vital procastinada pela demiurgía em um todo contínuo de vida. As diferentes espécies da alma, portanto, receberam moradas determinadas, referendando predisposições próprias, pois aquela que permanece desocupada, impassiva e em repouso, torna-se débil, enquanto aquela que exercita-se de modo intermitente, retesada, torna-se vigorosa, tendo a alma, a mais perfeita, parcela com a divindade, elevando-se para o celeste, lugar da geração primitiva da alma. A alma, portanto, é o princípio do movimento e mantém em si mesma uma unidade na pluralidade existente, retomando a concepção arcaica do Pitagorismo.¹²⁸ A prevalência da divindade artífice, oleiro, marceneiro, ferreiro, perfilha a compreensão da gênese do cosmo, figulino, material, ferrífero, determinado pela demiurgía física, plasmando quer a corporeidade orgânica quer o cosmo corpóreo.

A noção de ‘matéria’, corporeidade material, sobrevém com Aristóteles, que fará da ύλή uma doutrina ontológica basilar, cujo remetimento é o substancialismo, o princípio substancial (ύλική αρχή), refutando toda a fisiologia arcaica e clássica. No Timaeus, Platão usa o término ύλή, mas em seu sentido geral adotado em língua grega, precisamente no sentido de ‘lenheiro’, o manuseador da lenha, aquele quem está perante à lenha, posto que ‘lignum’ (ύλή em linguagem comum significava floresta, lenha), no início da terceira parte do discurso do Timaeus 69a 6. Portanto, não usa-se o substantivo ‘matéria’ como um substrato material, mas em sua ocorrência utiliza-se o adjetivo ‘material’ para qualificar sinteticamente o princípio, dada a polícroma e cambiante variedade do diálogo.

A constituição da atividade genesíaca na filosofia grega arcaica e clássica permite uma acurada compreensão do nexa entre gênese natural e princípio físico, Φύσις τε κα. Αρχή, determinado previamente pelos fisiólogos préplatônicos e deslindado em um contexto mítico na récita de Timaeus de Locres, promovendo em ambos, conforme testificado, a concepção relevante grega de unidade e multiplicidade fenomênica.

128 Grube, G.M.A. Plato's Thought. Timaeus 89e
τρ.α τριχῆ ψυχῆς ἐν ἡμῖν εἶδη κατόκισται τυγχάνει δέ ἕκαστον κινήσεις ἔχον.

Bibliografia Básica

Textos Estabelecidos

PLATO

Edições críticas da Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis, Oxonii, e typographeo Clarendoniano, Phaedo, Respublica VI, VII, Timaeus (I.Burnet)

Edições críticas da Collection des Universités de France, acompanhadas de introduções, Paris: Societé d'Édition "Les Belles Lettres", Tome IV, Phédon/L.Robin, 1952

Tome X, Timée/A. Rivaud, 1949

Timée, Traduction , introduction et notes par Luc Brisson, Paris: Garnier - Flammarion, 1996

Stallbaum, Godofredus. Platonis Opera Omnia Vol.VII. Timaeus et Critias. New York & London: Garland, 1980.

Platonis dialogi, ex Bekkeri recensione (ed. Bekker), texto grego e latino, Berlin:1816-1818.

ARISTOTELES

Opera ex recensione Immanuelis Bekkeri edidit Academia Regia Borussica, editio altera quam curavit Olof Gigon, Berolini apud W.de Gruyter et Socios. MCMLX.

La Métaphysique, Avec commentaire par J.Tricot, Paris: Jean Vrin, 1962

Edições críticas da Collection des Universités de France, acompanhadas de introduções. Paris: Societé d'Édition "Les Belles Lettres."

Theophrastus

Théophraste. La Métaphysique. Traduction et Notes par Jean Tricot. Paris: Jean Vrin, 1948.

Bibliografia Auxiliar

As denominações dos periódicos estão abreviadas segundo as convenções de L'Anée Philologique, ou aparecem citadas por extenso.

- ALLAN, D. J. Plato's Method of Dialectic. Oxford: Clarendon Press, 1940.
- ALLINE, Henri. Histoire du Texte de Platon . Paris: Libraire Champion ,1915
- AQUINAS, Thomas. Aristotle's De Anima in the version of William of Moerbeke.
Routledge & Kegan Paul:1951.
- ARNIM, J.von. Stoicorum veterum fragmenta . Leipzig,1924.
- AXELOS, Kostas. Héraclite et la Philosophie. Paris:Minuit, 1962.
- AUBENQUE. Le Problème de l'Être chez Aristote . Paris: PUF,1983
- BAILEY, Cyril. The Greek Atomists and Epicurus. Oxford: Oxford at the Clarendon Press, 1928.
- BALME, D.M. "The place of biology in Aristotle's philosophy". In GOTTHELF & LENNOX. Philosophical Issues in Aristotle's biology. Cambridge:1987.
- BARNES, Jonathan. Presocratic Philosophers. Cambridge University Press
- BASTIDE, Roger. (org). Usos e Sentidos do Termo Estrutura. São Paulo:Edusp, 1971.
- BEAUFRET, Jean. Dialogue avec Heidegger. IV, Paris: Minuit,1985 .
- BEARE, J.I. Greek Theories of Elementary Cognition from Alcmaeon to Aristotle.
Oxford:1906.
- BEIERWALTES, Werner. "Das Erkenntnisproblem bei den Proklos" in Entrétiens sur l'Antiquité Classique,Vandoeuvres - Genève, Fondation Hardt, Tome XXIII,1975.
- BÉLLIS, Annie. Aristoxène de Tarente et Aristote: Le Traité d'Harmonique. Paris: Klincksieck & CNRS,1986
- BENVENISTE, Émile. Le Vocabulaire des institutions indo-européennes. II, Paris: Minuit,1966
- _____. Problèmes de linguistique generale. I, Paris: Gallimard,1966 .
- _____. "La doctrine médicale des Indo-Européens". *Revue de l'histoire des religions*. CXXX 5-12.
- BERNHARDT, Jean. Platon et le Matérialisme Ancien . Paris: Payot

- _____. "Substance et Accident: une difficulté du *De Corpore*" in Thomas Hobbes, Philosophie Première et Théorie Politique. Paris: Jean Vrin.
- BOLLACK, Jean. Heraclyte ou de la séparation. Paris: Minuit, 1972
- _____. Empédocle, Introduction à l'ancienne physique. Paris: Minuit, 1965.
- BOLLACK, Mayotte. La Raison de Lucrèce. Paris: Minuit, 1978.
- BONITZ, Herman. Index Aristotelicus. Akademischen Druck u. Verlanganstalt Graz: 1955.
- _____. Platonische Studien. George Olms: Hildesheim, 1968
- BOSTOCK, David. Plato's Phaedo. Oxford: 1990.
- BOURDIEU, Pierre. A Economia das Trocas Simbólicas. São Paulo: Perspectiva, 1982.
- BOURGEY, Louis. Observation et Expérience chez Aristote. Paris: Jean Vrin, 1985
- BRAGUE, Remi. "Critique de l'*anamnesis*" in Revue Philosophique 4, 1991 .
- _____. Le Restant. Supplément aux commentaires du *Mènon* de Platon. Paris: Les Belles Lettres & Jean Vrin, 1978.
- BRÉHIER, Emile. Chrysippe et l'ancien stoïcisme. Paris: PUF
- _____. La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme. Paris: Jean Vrin, 1962.
- BRENTANO, Franz. Von dem mannigfachen Bedeutung des Seiendes. George Olms
- BRÈS, Yvon. La Psychologie de Platon. Paris: PUF, 1973.
- BRISSON, Luc. Le Même et L'Autre dans la Structure Ontologique du Timée de Platon, un commentaire systématique du Timée de Platon. Paris: Klincksieck, 1974
- _____. Les Mots et les Mythes. Paris: Maspero, 1982.
- _____. "Remarques sur les Études Parméniennes en France" in REG. Tome CII 1991.
- BROCHARD, Vitor. Études de philosophie ancienne et philosophie moderne. Paris: PUF, 1926.
- BUFFIÈRE, Félix. Les Mythes d'Homère et la Pensée Grecque. Paris: Les Belles Lettres, 1973
- BURNET, John. Early Greek Philosophy. London: Adam & Charles Black, 1959
- _____. Plato's Phaedo. Oxford: 1911.
- _____. "The Socratic Doctrine of the Soul" in PBA, 1915-16, pp. 235 ss.
- CAVALCANTE DE SOUZA, José (org.). "A Pólis como quadro institucional da cultura grega" In JAGUARIBE, Hélio. A Democracia Grega. Brasília: UNB, 1982.

- _____. Os Pré-Socráticos, Fragmentos, Doxografia e Comentários. São Paulo: Abril Cultural, 1978 .
- _____. 'Para ler a Física' In Discurso
- CAVARERO, Adriana. L'interpretazione hegeliana di Parmenide. Trento:Verifiche, 1984.
- CHADWICK, J. & MANN. W. Hippocratic Writings. Oxford: Blackwell, 1950.
- CHANTRAINNE, Pierre. Dictionnaire étimologique de la langue grecque, Histoire des Mots. Paris: Klincksiek, 1984.
- CHERNISS, Harold. Aristotle's Criticism of Plato and the Academy. Baltimore, 1944.
- _____. Aristotle's Criticism of Pre-Socratic Philosophy. New York: Octagon Books, 1983
- _____. The Riddle of the early Academy. California Press, 1945
- _____. "The Characteristics and Effects of Presocratic Philosophy". *Journal of the History of Ideas*. XII. (1951) 319-45.
- _____. "The Relation of the Timaeus to Plato's Later Dialogues". *AJP* Vol.LXXXVIII, 3.
- CHARLES-SAGET, Annick. L'Architecture du Divin , Mathématique et Philosophie chez Plotin et Proclus. Paris: Les Belles Lettres, 1982
- CHIEREGHIN, F. L'unità del sapere in Hegel. Padova: CEDAM, 1963.
- CLAGHORN, G.L. Aristotle's Criticism of Plato's Timaeus. The Hague: 1954
- CLEVE, M.F.M. The giants of presophistic philosophers. Nijhoff: La Haye, 1969.
- COLLI, Giorgio. ΨΥΣΙΣ ΚΡΙΠΘΕΣΤΑΙ ΨΙΛΕΙ. Milano: Adelphi, 1948, trad. francesa, Nature aime se cacher, Paris: l'Éclat, 1994
- _____. La Sapienza greca. I, II, Milano: Adelphi, 1993
- CORNFORD, F.M. Plato's Cosmology . London: Routledge & Kegan Paul, 1956
- _____. Plato and Parmenides . London: Routledge & Kegan Paul, 1958
- _____. Plato's Theory of Knowledge. London: Routledge & Kegan Paul
- _____. Principium Sapientiae. From Religion to Philosophy. Oxford: 1912.
- _____. The Republic of Plato. Oxford, 1945
- _____. "Mysticism and Science in the Pythagorean Tradition" in *CQ*. XVI, 1922.

- COULOUBARITSIS, Lambros. "Les Multiples Chemins du Poème de Parménide" in Études sur Parménide. I. Paris: Jean Vrin
- _____. "L'institution de la théorie des Idées dans le Phédon de Platon" in *Revue Internationale de Philosophie*, 156.1986
- _____. Mythe et Philosophie chez Parménide, Bruxelles: Ousia, 1990
- CROMBIE, I.M. An Examination of Plato's Doctrines, II. Plato on Knowledge and Reality, London: Routledge & Kegan Paul, 1963.
- DÉCARIE, Vianney. L'objet de la métaphysique selon Aristote. Paris: Jean Vrin, 1972
- DELATTE, Armand. Études sur la littérature Pythagoricienne. Genève: Slatkine, 1974.
- _____. Les Conceptions de l'Enthousiasme chez les Philosophes Pre-Socratiques. Paris: 1934.
- DÉTIENNE, Marcel. Les maîtres de vérité en Grèce archaïque. Paris: Maspero, 1979.
- DIELS, Herman. (herausgegeben von Walter Kranz), Die Fragmente der Vorsokratiker I. II. Griechischen & Deutsch, Berlin: Weidmann, 1989
- _____. I Presocratici. Testimonianze e Frammenti. Bari: Laterza, 1993.
- DIÉS, Auguste. Autour de Platon. Paris: Les Belles Lettres, 1972.
- _____. La Définition de l'Être et la Nature des Idées dans le Sophiste de Platon. Paris: Jean Vrin, 1932
- DIXSAUT, Monique. Le Naturel Philosophe, Essais sur les Dialogues de Platon. Paris: Jean Vrin-Belles-Lettres, 1994
- DODDS, E.R. Plato Gorgias. A Revised Text with Introduction and Commentary. Oxford: Clarendon Press, 1959.
- _____. Les Grecs et l'Irrationnel. Paris: Flammarion, 1965.
- DUMONT, J.P. (ed). Les Présocratiques. Pléiade: 1988.
- DUMORTIER, Jean. Le Vocabulaire Médical d'Eschyle et les Écrits Hippocratiques. Paris: Les Belles Lettres, 1975.
- DUMOULIN, Bertrand. Analyse Génétique de la Métaphysique d'Aristote. Montreal - Paris: Bellarmin: Les Belles Lettres, 1986
- DÜRING, Ingemar. Aristotle's Chemical Treatise, Meteorologica Book IV. New York: Garland, 1980.

- _____. Aristoteles, Darstellung und Interpretation seines Denkens. Universidad Nacional Autónoma de México, 1990
- DURKHEIM, Émile. Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse. Paris:PUF, 1994
- _____. Textes 1. Éléments d'une théorie sociale. Paris: Minuit, 1975.
- _____. & MAUSS, Marcel. Algumas Formas Primitivas de Classificação (1901-1902). São Paulo: USP, 1955.
- DUSO, Giuseppe. Hegel Interprete di Platone. Padova: CEDAM, 1969.
- FAUSTO, Ruy. Marx, Lógica & Política. Tomos I, II, São Paulo: Brasiliense, 1983, 1987
- FESTUGIÈRE, A.J. Proclus Commentaire sur le Timée. I. II. Paris: Jean Vrin- CNRS, 1971.
- _____. Études de Philosophie grecque. Paris: Jean Vrin, 1971.
- FINDLAY, J.N. Plato, The Written and Unwritten Doctrines. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1974
- FINE, Gail. On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms. Oxford: Clarendon, 1993.
- FRÄENKEL, H. Wege und Formen des frühgriechischen Denkens. Munique: Beck, 1960
- FREEMAN, Kathleen. Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers. Oxford: Basil Blackwell, 1952.
- FRÈRE, Jean. Les grecs et le désir de l'être. Paris: Jean Vrin, 1981.
- FRIEDLÄNDER, Paul. Platon. Band II, "Die platonische Schriften", Erste Periode, Walter de Gruyter: Berlin, 1964 .
- FREUDENTHAL, Gad. Aristotle's Theory of Material Substance, *Heat and Pneuma, Form and Soul*. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- FURLEY, David J. & ALLEN, R.E. Studies in Presocratic Philosophy. Vol. I, London: Routledge & Kegan Paul, 1970
- GAISER, Konrad. La metafisica della storia in Platone. Milão: Vita & Pensiero, 1991
- _____. Platons Ungeschriebene Lehre. Stuttgart: 1963.
- GADAMER, Hans Georg. L'anima alle soglie del pensiero nella filosofia greca. Napoli: Bibliopolis, 1988.
- _____. L'Éthique dialectique de Platon.

- _____. "Hegel und die antike Dialektik". Hegels- Studien 1 (1961). págs. 173-199.
- GAUTHIER-MUZELLE, Marie Hélène. L'Âme dans la Métaphysique d'Aristote. Paris:Kimé, 1976.
- GERNET, Louis. Anthropologie de la Grèce antique. Paris:Maspero, 1971.
- GIGON, Olof. Die Ursprung der griechischen Philosophie. Los orígenes de la filosofía griega. Madrid:Gredos, 1985.
- GILSON, Étienne. L'Être et l'Essence. Paris:Jean Vrin, 1972.
- GOLDSCHMIDT, Victor.. Les Dialogues de Platon, Structure et méthode dialectique. Paris: PUF, 1947.
- _____. Questions platoniciennes. Paris: Jean Vrin,1970.
- HACKFHORT, R. "Plato's Cosmogony (Timaeus 27 d)" in *CQ*. LIII. 1959.
- HADOT, Pierre. "Les diverses sens du mot 'Prágma'" in Concepts et catégories dans la pensée antique. Paris: Jean Vrin
- HAMELIN, Ostav. Le Système d'Aristote. Paris:Jean Vrin.
- HAVELOCK, Eric. Preface to Plato. Belknap Press: 1973.
- HEINIMANN, F. Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Anthitese im griechischen Denken des 5. Jahrhundert. Basle:1945.
- HEGEL, G.W.F. Vorlesungen über die Ästhetik in Werke 13, Suhrkamp
- _____. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie in Werke 18,19, Suhrkamp,1986.
- _____. Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Hamburg: Felix Meiner,1996.
- _____. Science de la logique. Premier tome, Premier livre, Traduction, présentation, notes par P.J.Labarrière et Gwendoline Jarczyk, Paris: Aubier,1972.
- _____. Encyclopédie des Sciences Philosophiques, I, La Science de la Logique, Traduction et présentation par Bernard Bourgeois, Paris: Jean Vrin,1994.
- _____. Leçons sur la Philosophie de l'Histoire. Paris: Jean Vrin,1970.
- _____. Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Wesen (1813). Felix Meiner,1992.
- _____. Phénoménologie de l'Esprit. Paris: Aubier-Montaigne, 1941.
- _____. Plato (Winter 1825:1826). Glöckner.
- _____. Briefe II (1813-1822). Felix Meiner:Hamburg, 1953.

- HEIDEGGER, Martin. Heráclite. Paris:Gallimard,1973.
- _____. Die Grundbegriffe der Antiken Philosophie. Frankfurt am Main:Vittorio Klostermann,1993
- _____. Platons Lehre von der Wahrheit. Francke Verlag: Berna,1959
- _____. Kant und das Problem der Metaphysik. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann,1965
- _____. Wegmarken . Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann,1967
- HEIDEL, W. A. "Qualitative Change in Pre-Socratic Philosophy" in Mourelatos, Alexander. The Pre-Socratics. New York: Anchor Press, 1974.
- _____. Selected Papers II. New York & London: Garland, 1980.
- IRWIN, T.H. Aristotle's First Principles. Oxford:Clarendon Press,1990.
- JACOBY, F. Die Fragmente der griechischen Historiker. (1923) 15 vol. Berlin:Leyden, 1969
- JAEGER, Werner. Aristote, fondements pour une histoire de son evolution. Paris: l'Eclát,1997
- _____. The Theology of the Early Greek Philosophers. Oxford:1947.
- JANICAUD, Dominique. Hegel et le destin de la Grèce. Paris:Jean Vrin,1975.
- JESSOP, T.E. "L'Esse est percipi de Berkeley" in *Revue Philosophique* 950. Paris:PUF,1953.
- JOACHIM, Harold H. Aristotle, On coming-to-be & passing-away (*De generatione et corruptione*), Hildesheim-New York:George Olms,1970.
- JOLLY, Henri. Le Renversement Platonicien Logos Epistème Polis. Paris:Jean Vrin, 1985.
- JOLLY, Robert. Le Niveau de la Science Hippocratique, contribution à la psychologie des histoires des sciences. Paris:Les Belles Lettres,1968 .
- _____. Recherches sur le traité pseudo-hippocratique du Régime. Paris:Les Belles Lettres,1960.
- JOWETT, B. The Dialogues of Plato. Oxford:1953.
- JOUANNA, Jacques. Hippocrate et l'École de Cnide. Paris:Les Belles Lettres, 1974.
- KAHN, Charles H. Anaximander and the Origins of Greek Cosmology. New York:Columbia University Press,1960.

- _____. "Religion and Natural philosophy in Empedocles doctrine of soul" *AGPh.* 1960.
págs. 3- 35.
- KIRK, G.S. Heraclitus. The Cosmic Fragments. Cambridge At the University
Press:1954
- _____. "Some problems in Anaximander" in *The Classical Quarterly* XLVIII. 1955.
- _____. & Raven & J.F Schofield, M., The Presocratic Philosophers. Cambridge
UP:1985
- KUCHARSKI, Paul. Aspects de la Spéculation Platonicienne. Louvain:Béatrice-
Nauwelaerts, 1971.
- KRÄMER, Hans. Arete bei Platon und Aristoteles. Heidelberg:1959.
- _____. Platone e i fondamenti della metafisica, Saggio sulla teoria dei principi e sulle
dottrine non scritte di Platone. Milão: Vita & Pensiero,1982
- LASSALE. Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesos. Berlin:Olms &
Hildesheim, 1973.
- LÉBRUN, Gérard. "Hegel, leitor de Aristóteles". Brasília: Cadernos Unb,1981
- _____. La Patience du Concept. Essai sur le Discours Hégélien. Paris: Gallimard,1972.
- LÉCRIVAIN, André. et alii. Introduction à la lecture de la Science de la logique de
Hegel, II, La doctrine de l'essence. Paris: Aubier Montaigne,1983
- LÉVEQUE, Pierre & VIDAL- NAQUET, Pierre Clisthène l'Athénien. Essai sur la
représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque de la fin du VI
siècle à la mort de Platon. Paris : Annales Littéraires de l'Université de Besançon /
Les Belles Lettres: 1973.
- LÉVI-BRUHL, Lucien. La Mentalité Primitive. Paris:PUF, 1960.
- LEFÈVRE, Charles. Sur l'évolution d'Aristote en psychologie. Louvain:EIS, 1972.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Anthropologie Structurale. II, Paris: Plon,1973.
- _____. Les Structures Elementaires de la Parenté. Paris:PUF, 1941.
- LIDDEL & SCOTT-JONES. A Greek-English Dictionary. Revised and augmented
throughout by H.Stuart Jones. Oxford:1940.
- LLOYD, G.E.R. Early Greek Science: Thales to Aristotle. London: Chatto & Windus,
1970

- _____. Magic, Reason and Experience. Studies in the Origin and Development of Greek Science. Cambridge: 1979.
- _____. Polarity and Analogy. Two types of argumentation in Early Greek Thought. Cambridge:1971.
- LONG, A. A. & SEDLEY, D.N. The Hellenistic philosophers. I, Cambridge University Press
- LONGRIGG, James. Greek Rational Medicine. Philosophy and Medicine from Alcmaeon to the Alexandrians. London: Routledge, 1993.
- LOUIS, Pierre. Aristote. La Découverte de la Vie. Paris: Hermann, 1975.
- MACCIÒ, Maria Cristina Donnini. "I Corpuscoli nel Pensiero Presocratico" in Democrito e l'Atomismo Antico. Facultá di Lettere e Filosofia Università di Catania:1980.
- MATTÉI, Jean François (org). La Naissance de la raison en Grèce. Actes du Congrès de Nice, Mai 1987 Paris: PUF,1990
- MEILLET, Antoine. Aperçu d'une histoire de la langue grecque. Paris:1948.
- MEYERSON, I. Les fonctions psychologiques et les oeuvres. Paris: 1948.
- MILHAUD. Les philosophes géomètres de la Grèce. Paris: 1900.
- MOREAU, Joseph. Aristote et son École. Paris: Presses Universitaires de France,1962
- _____. L'Âme du Monde de Platon aux Stoiciens. George Olms: Hildesheim,1965
- _____. Réalisme et Idéalisme chez Platon. Paris: PUF,1951.
- MORROW, Glenn R. Plato's Cretan City. A Historical Interpretation of the Laws. Princeton: 1966.
- MOUTSOUPOULOS, Evángelos. La Musique dans l'oeuvre de Platon. Paris:PUF, 1989
- _____. Les Structures de l'imaginaire dans la Philosophie de Proclus. Paris: Les Belles Lettres, 1985.
- MOVIA, Giancarlo. Apparenze, Essere e Verità. Commentario storico filosofico al 'Sofista' di Platone . Milão:Vita & Pensiero,1991 .
- NESTLE, W. "Hippocratica" in *HERMES*. V.73, 1, 1938.
- _____. Les Philosophes préplatoniciens. Paris: l'Éclat: 1994.
- NUYENS, François. L'évolution de la psychologie d'Aristote. Louvain:EIS,1973

- OGGIONE, Emilio. Il Problema dell'Analitica dell'Essere in Aristotele. 1946-47.
- OWENS, Joseph. "The Place of the Timaeus in Plato's Dialogues" in Logic, Science and Dialectic. Cornell University Press: Ithaca. New York, 1986.
- _____. The Doctrine of Being in the Aristotelian 'Metaphysics'. Toronto: Mediaeval Studies, 1963.
- PARSONS, Talcott. Sociedades Perspectivas Evolutivas e Comparativas. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1969
- PELLEGRIN, Pierre. La Classification des Animaux chez Aristote, Statut de la biologie et unité de l'aristotélisme. Paris: Les Belles Lettres, 1982
- PENNA, Antonio Gomes. Introdução à Psicologia Cognitiva, São Paulo: EPU, 1984
- PICHOT, André. La Naissance de la Science. Grèce présocratique. Tome II. Paris: Gallimard, 1991
- POHLENZ, Max. Die Stoa. Artemis Verlag, 1948
- RAMNOUX, Clémence. Études Présocratiques. Paris: Klincksieck: 1983
- _____. Heráclite ou l'homme entre les choses et les mots. Paris: Les Belles Lettres, 1984 .
- REALE, Giovanni. Parmenide, Poema sulla Natura I Framenti e le Testimonianze Indirette, Presentazione con testo greco dei frammenti del poema a fronte e note di Giovanni Reale, Saggio Introduttivo e Commentario filosofico di Luigi Ruggiu, Milano: Rusconi, 1992
- _____. Per una nuova interpretazione di Platone, Riletura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce della Dottrine non scritte. Milão: Vita & Pensiero, 1991
- REINHARDT, Karl. Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1985
- _____. Vermächtnis der Antike. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989
- RIVAUD, Albert. Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque. Paris: Les Belles Lettres.
- RIZZERIO, Laura. "Platon, l'École de Tübingen et Giovanni Reale: l'émergence d'un nouveau paradigme pour l'interprétation de la métaphysique du philosophe d'Athènes" in Revue Philosophique de Louvain, Tome 91
- ROBIN, Leon. Aristote. Paris: PUF, 1944.
- _____. La Pensée Hellénique. Paris: PUF, 1942.

- _____. Les Rapports de l'Être et de la Connaissance d'après Platon. Paris: PUF,1957
- _____. Platon. Paris: Felix Alcan,1938
- RODIER, Georges. Études de Philosophie Grecque. Paris: Jean Vrin, 1969.
- ROHDE, Erwin. Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen.
Barcelona:Labor, 1973.
- ROSS, W.D. Aristotle's Physics. Oxford: Clarendon,1955..
- _____. Aristotle's Metaphysics. Oxford: Clarendon,1958
- _____. Plato's Theory of Ideas. Oxford: Clarendon Press,1951.
- RUIPÉREZ, Martín S. Structure du Système des Aspects et des Temps du Verbe en Grec Ancien, Analyse Fonctionnelle Synchronique. Paris: Les Belles Lettres,1982
- SAMBURSKY, S. The Physical World of the Greeks. London:Routledge & Kegan Paul.
- SCHAERER, René. La Question Platonicienne. Étude sur les rapports de la Pensée et de l'Expression dans les Dialogues. Neuchatel-Paris: Jean Vrin,1969.
- SCHUHL, Pierre-Maxime, Études platoniciennes. Paris:PUF,1960.
- SHOREY, Paul. Selected Papers II. New York & London: Garland, 1980.
- SNELL, Bruno. Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen. Hamburg:Classen Verlag, 1955.
- SOLMSEN, Friedrich. Aristotle's System of the Physical World, A Comparison with his Predecessors, Cornell University Press,1966
- _____. Plato's Theology. New York: Cornell- Ithaca, 1942.
- SOULEZ, Antonia. La Grammaire Philosophique. Paris: PUF,1994
- STEFANINI, Luigi. Platone. II. Padova:1935.
- STENZEL, Julius. Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik. Leipzig: 1931
- _____. Zahl und Gestalt bei Platon und Aristote. Darmstadt:1959.
- STRYCKER, É. De. "La notion aristotélicienne de séparation dans son application aux Idées de Platon" in MANSION, S. Autour d'Aristote. Louvain: 1955.
- SZABO, Arpád. Les Débuts de Mathématiques Grecques. Paris: Jean Vrin,1977
- TANNERY, Paul. Pour l'histoire de la science hellène. Paris:PUF, 1930.
- TAYLOR, A .E. Plato The Man and His Work. London:Methuen & Co,1949.
- _____. A Commentary on Plato's Timaeus. Oxford:Clarendon Press,1928.
- TROUILLARD, Jean. L'Un et L'Âme selon Proclus. Paris:Les Belles Lettres,1972

- VERNANT, Jean Pierre. Mythe et Pensée chez les Grecs. Paris: Maspero, 1978.
- VIDAL-NAQUET, Pierre. Le Chasseur Noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec. Paris: La Découverte, 1991.
- VITRAC, Bernard. Médecine et Philosophie au temps d'Hippocrate. Saint-Denis:PUV, 1989.
- VLASTOS, G. Studies in Plato's Metaphysics. London: Routledge & Kegan Paul, 1965
- VOGEL, C.J. de. Greek Philosophy I.II. Leiden:Brill,1950
- WALLON, Henri. Les origines de la pensée chez l'enfant. Paris: PUF, 1975.
- WEINRICH, Harald. Tempus Besprochene und Erzählte Welt. Kohlhammer,1964,
Estructura y Función de los Tiempos en el Language. Madrid:Griedos,1968
- WILLAMOWITZ-MÖELLENDORF. Platon seine Werke und sein Leben. Berlin: Weidmann,1955
- ZAFIROPOULO, Jean. Anaxagore de Clazomène. Paris: Les Belles Lettres, 1948.
_____. Empédocle D'Agrigente. Paris:Les Belles Lettres,1953
- ZELLER, Eduard. Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. (1846) II Teil. Abteilung I. Darmstadt:1963.