

Universidade de Brasília

Instituto de Ciências Humanas

Departamento de Filosofia

SOBRE A NOÇÃO DE *PHYSIS* E SUAS RELAÇÕES COM A
POLIS EM ANAXIMANDRO

Walter Nascimento Neto

Gabriele Cornelli (Orientador)

Brasília

Dezembro de 2011

Universidade de Brasília

Instituto de Ciências Humanas

Departamento de Filosofia

SOBRE A NOÇÃO DE *PHYSIS* E SUAS RELAÇÕES COM A
POLIS

Monografia apresentada ao
Departamento de Filosofia da
Universidade de Brasília como
requisito parcial para a obtenção do
título de bacharel em Filosofia

Orientador: Gabriele Cornelli

Brasília

Dezembro de 2011

Resumo

Anaximandro é provavelmente o primeiro de que temos notícia a iniciar o questionamento não mitológico sobre o nosso lugar no mundo, sobre a própria existência e permanência do universo e sobre as forças naturais ou teológicas que colaboram nessa permanência. Tais questões remetem à ideia de natureza (*physis*), algo envolvido com a própria gênese e ordenamento dos elementos que compõem o universo. Essa ideia é definidora do que chamamos de filosofia Pré-socrática e se liga fortemente às instituições sociais nas quais ela se originou. O *apeiron* de Anaximandro reflete o tipo de sociedade que começa a surgir no século VI a.e.c. e que, à medida em que se distancia do sistema monárquico e caminha em direção à democracia, também se afasta do mito e ruma em direção à filosofia. Foi pela oportunidade de se espelhar em um outro tipo de forma de controle social que os gregos desse período conseguiram projetar no mundo natural uma nova forma de explicar o mundo.

Palavras-chave: Anaximandro, natureza, *physis*, sociedade, polis

Sumário

1. Introdução.....	5
2. Sobre o conceito de <i>Physis</i>	9
3. A <i>physis</i> de Anaximandro	15
3.1. Sobre a relação entre <i>physis</i> , <i>arché</i> e <i>apeiron</i>	15
3.2. O <i>apeiron</i>	17
3.3. A origem política da <i>physis</i>	22
4. Conclusões.....	28
5. Referências.....	31

1. Introdução

Em 2006 Daniel Graham publicou seu livro¹, contendo sua interpretação da tradição pré-socrática, no qual sugere que o pensamento cosmológico grego do século VI a.e.c é, de certa forma, uma antecipação daquilo que conhecemos como Ciência Moderna. Segundo Graham esse pensamento apresenta, pela primeira vez, vestígios de elementos de um programa de pesquisas ainda embrionário que, apesar de ser em muitos pontos diferentes dos modernos programas de pesquisa, guarda semelhanças marcantes que permitem ao historiador traçar uma tradição que liga os aceleradores de partículas do século XXI a pensadores da cidade-estado de Mileto, na Jônia do século sexto. Para Graham, tal tradição que, na sua essência é uma maneira de explicar o cosmos, aponta para um pensador específico: Anaximandro de Mileto.

Ao contrário de alguns daqueles que continuaram a tradição iniciada por Anaximandro, o pensamento deste filósofo é para nós reconstituído mais pelas referências implícitas e duvidosas a ele feitas pelos comentadores tardios do que por fontes mais seguras, quiçá por fragmentos conservados e testemunhos mais próximos. O que encontramos, naquilo que Graham indica como início do pensamento científico, é uma rede de testemunhos que se cruzam e se separam na forma de um tecido fino deixando mais aberturas do que preenchimentos, mas que, apesar disso, apontam para consensos e congruências que nos permitem reconstruir tal início.

Uma das fontes mais usadas para se conhecer o pensamento pré-socrático é Aristóteles. Ao contrário de Graham ele aponta para outro iniciador do tipo de pensamento

¹GRAHAM, D. W. Explaining the Cosmos: The Ionian Tradition of Scientific Philosophy. Princeton University Press, 2006.

que dá início à filosofia: Aristóteles indica Tales de Mileto como o iniciador da filosofia². Já elaborei anteriormente um estudo³ que tenta mostrar como é temerário atribuir a Tales, a partir do testemunho de Aristóteles, o fato de ter iniciado o tipo de pensamento que chamamos de filosofia e que teria posteriormente influenciado a tradição que se segue por Anaximandro. Apesar das lacunas, temos mais elementos para traçar o início da filosofia a partir de Anaximandro do que a partir de qualquer outro. Não só pela ordem de sucessão dos pensadores, conforme podemos reconstituir pelos testemunhos tardios, mas também, e principalmente, pela força de vinculação com o seu presente, inovação com seu passado e sedimentação para o futuro com o qual os vestígios do pensamento de Anaximandro brilham por baixo do emaranhado de citações imprecisas e implícitos denunciantes.

Essa é também a opinião de outros comentadores contemporâneos. Segundo Kirk, Raven e Schofield⁴, é de Anaximandro a primeira tentativa de que temos conhecimento para explicar racionalmente a origem do homem e do mundo. Para Jaeger⁵ Anaximandro não inicia apenas a filosofia, mas também a teologia. Burnet⁶ concorda com a originalidade do seu pensamento.

Graham, por sua vez, não se fia tanto no que teria dito Anaximandro, mas mais no método de pesquisa empregado por ele. De acordo com Graham⁷, o método de Anaximandro permanece em uso em toda a filosofia pré-socrática e antecipam os vórtices de Descartes e os átomos de Newton como ecos de modelos antigos vindos da Jônia:

²ARISTÓTELES. *Metafísica*. 2. ed. v.2. São Paulo: Loyola, 2005, A3 983b20.

³NASCIMENTO-NETO, W. O ovo filosófico e a galinha de mileto: conjecturas sobre um início. In: CORNELLI, G. BELCHIOR, M. L. (eds). *Sobre as Origens da Filosofia: primeiros ensaios*. São Paulo: Editora et cetera, 2010.

⁴KIRK, G. S; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. *Os Filósofos Pré-Socráticos*. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkin, 2005. p. 143.

⁵JAEGER, W. W. *La Teología de Los Primeros Filósofos Griegos*. Mexico: FCE, 1952.

⁶BURNET, J. *A aurora da Filosofia Grega*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

⁷GRAHAM, op. cit., p. 14-18

(...) enquanto a ciência moderna não é uma pura descendente da filosofia jônica, a filosofia jônica permanece uma antecipação impressionante da ciência moderna e inquestionavelmente serviu como inspiração e modelo para os cientistas da modernidade nos seus começos⁸.

Graham segue aqui o modelo paleontológico⁹ (eu chamaria filogenético) sugerido por Kahn¹⁰ segundo o qual seguir a continuidade do pensamento Jônico a partir de Anaximandro é como o trabalho de um paleontólogo ao seguir a filogenia de uma espécie por meios dos fósseis. Trata-se mais de mostrar as semelhanças entre os pensadores e a partir daí indicar o provável momento do surgimento da uma novidade do que dar valor às diferenças. Tal método tem a vantagem de apontar a fonte comum para a diversidade da descendência genética na biologia e para a diversidade de formas de pensar que se assemelham na história do pensamento. Segundo Kahn¹¹, se seguirmos a linha do pensamento grego, das bifurcações ao ponto comum, encontraremos Anaximandro como figura central no século sexto, sendo provavelmente ele quem teria deitado “as linhas a partir das quais a ciência antiga se desenvolveu” e de onde teria saído a filosofia da natureza e o estudo do mundo natural grego com suas faces características.

Se estes autores estão corretos, o estudo do pensamento de Anaximandro não só nos aponta uma origem para parte da nossa própria cultura científica ocidental e seus problemas correlatos (como a questão do conhecimento, da verdade, da religião e do pensamento mítico, dos limites da ciência, etc.) como também podemos a partir dessa origem aventurar compreender melhor o que desta origem permanece no modo como construímos uma

⁸GRAHAM, op. cit., p. 17.

⁹GRAHAM, op. cit., p. 14-18.

¹⁰KAHN, C. H. Anaximander and the Origins of Greek Cosmology. New York: Columbia University Press, 1960, p.5

¹¹ *Ibidem*, p. 5

determinada visão de mundo à maneira de um órgão vestigial que, independentemente da sua maior ou menor funcionalidade, se impõe como pista de certo tipo de filiação epistemológica.

São objetivos deste trabalho:

1. Compreender o significado da palavra *physis* no contexto da filosofia pré-socrática;
2. Determinar quais as características da *physis* em Anaximandro;
3. Compreender como a estrutura política da *polis* influencia na estrutura da ideia de natureza em Anaximandro.

2. Sobre o conceito de *physis*

Os chamados filósofos gregos pertencentes ao período anterior à influência de Sócrates são muitas vezes denominados em conjunto como filósofos da *physis*. Esta denominação, em grande parte problemática, remonta a Platão e Aristóteles. São, no seu conjunto, denominados desta forma porque seu objeto de especulação foi, em grande medida, a natureza e a estrutura de geração e manutenção do universo e os elementos envolvidos neste processo. Mesmo divergindo em muito na sua maneira de explicar o universo, estes filósofos guardam certa unidade programática que reside primariamente na investigação do cosmo e de sua natureza.

Embora escrever sobre os elementos científicos seja sempre perigoso na medida em que invoca o perigo da anacronicidade (com relação ao termo ciência) e da simplificação (com relação ao fato de que está se colocando no mesmo grupo filósofos tão diferentes quanto Demócrito e os Pitagóricos) não há dúvida de que a razão da tradição tardia ter afirmado que muitos desses pensadores escreveram livros com o título *Peri Physeous* reside no fato de que todos eles tinham algo em comum: todos pensaram a respeito da *physis*.

Dado o seu papel central como unificador do pensamento pré-socrático, o conceito de *physis* precisa ser significado não só no seu desenvolvimento, mas também no seu sentido para aquele que, segundo Graham e Kahn¹², começou tudo: Anaximandro. O problema aqui é obviamente que, como não temos o texto original, mas apenas comentários feitos vários séculos depois, torna-se extremamente arriscado tentar compreender o significado da palavra *physis* no pensamento de Anaximandro. Apesar disso, a partir do método filogenético mencionado acima, pode-se tentar traçar o significado aproximado

¹² KAHN, op. cit.

desse termo para Anaximandro a partir do que há de comum entre pensadores posteriores do quais temos textos.

Segundo Hadot¹³, a palavra *physis* no seu uso mais antigo demonstra seu caráter relativo porque geralmente vem acompanhada de um genitivo (nascimento de, característica de). Empédocles e Parmênides falam, respectivamente, do nascimento das coisas¹⁴ e do nascimento do éter¹⁵. Nos tratados hipocráticos a palavra *physis* também é usada no sentido daquilo que é congênito a algo, que é parte das coisas e relaciona-se com sua gênese, aqui já seu sentido começa a ser alargado para abranger as características próprias do ser, no sentido de um ser naturalmente concebido.

É no século V a.e.c., na sofística, no corpus hipocrático, em Platão e posteriormente em Aristóteles que a palavra *physis* começará a tomar o seu sentido absoluto como algo relacionado ao processo de formação da natureza no sentido abstrato e absoluto e não mais desta ou daquela natureza no sentido concreto e relativo a uma coisa ou ao resultado deste processo. Enquanto a *physis* dos pré-socráticos é uma natureza (em português com a primeira letra minúscula), para a tradição a partir de Platão ela é também a Natureza (com a primeira letra maiúscula). Digo também porque Platão e Aristóteles usam a palavra *physis* no seu sentido relativo em alguns casos, aqui significando a natureza de uma coisa, sua essência, e como palavra para caracterizar o objeto das pesquisas filosóficas anteriores ao movimento sofístico e socrático. É assim que no livro X das Leis¹⁶ Platão critica os que opõem o que é produzido pelo crescimento espontâneo (*physei*) – o fogo, a água, o ar e a terra àquilo que é produzido pela arte e termina por se opor a *physis*. Da mesma forma, para

¹³HADOT, P. *O Vêu de Ísis: Ensaio sobre a História da ideia de natureza*. Loyola: São Paulo, 2006.

¹⁴DIELS; KRANZ, op. cit., 31B8; KAHN, op. cit., p. 75.

¹⁵DIELS; KRANZ, op. cit., 31B10.

¹⁶PLATÃO. *Leis*. Lisboa: Edições 70, 2004, X 889B2.

Aristóteles cada ser possui uma *physis* concreta que é própria à sua espécie e que é o princípio de seus movimentos naturais; ao mesmo tempo a Natureza tem uma arte própria, interior a ela mesma e que tem por finalidade também ela mesma de forma que ela age como um sábio artesão que opera de modo racional e sem desperdício por um método próprio¹⁷. Vemos assim o início de uma personificação da ideia de natureza que irá atingir seu ápice no helenismo tardio estoico.

Aparentemente encontramos um problema no conceito relativo de natureza no fragmento 123 de Heráclito segundo o qual a (uma) natureza ama se ocultar¹⁸. Segundo conta Diógenes Laércio¹⁹ o livro de Heráclito foi depositado exatamente no templo de Ártemis de Éfeso que está associada à deusa Ísis, deusa que é representada, na antiguidade e no Renascimento, com um véu.

Hadot²⁰ procedeu a uma profunda análise filológica do significado da sentença de Heráclito. Segundo ele o verbo amar não deve ser entendido no seu sentido contemporâneo, como uma ação relacionada à vontade, mas no sentido de uma tendência natural ou habitual²¹. Da mesma forma o sujeito *physis* não é o conjunto dos fenômenos, mas pode significar tanto (Hadot-1) a constituição ou natureza própria de uma coisa quanto (Hadot-2) o processo de gênese, aparecimento e crescimento desta coisa. Hadot²² argumenta que o fragmento 1²³ de Heráclito apontaria, numa primeira análise, mais para o uso do

¹⁷ARISTÓTELES. *Do Céu*, I, 4, 271A33; II, 11, 291b12; *Geração dos animais*, II, 6, 744A35; *Partes dos animais* II, 16, 659b35; III, 1, 662A18; II, 9, 655A23; III, 2, 663A16; IV, 5, 681A12

¹⁸DIELS; KRANZ, op. cit., 22B 123: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ.

¹⁹LAËRTIOS, D. *Vida e Doutrina dos Filósofos Ilustres*. 2. ed. Brasília: Editora UNB, 2008, IX 6.

²⁰HADOT, op. cit.

²¹HERÓDOTO. *História*. Brasília: Universidade de Brasília, 1988, II, 27 DIELS; KRANZ, op. cit., 68B179.

²²HADOT, op. cit., p. 27-28.

²³DIELS; KRANZ, op. cit., 22B1: Distinguindo cada coisa segundo a natureza e explicando como cada um se comporta [(...) ὁκοίων (...) κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει].

substantivo por Heráclito no primeiro sentido do que no segundo. Por sua vez o verbo esconder (*kriptein* ou *kriptesthai*) parece se aplicar (A) ao sentido de algo que oculta ao conhecimento, como revela o fragmento 93²⁴, ou (B) ao sentido equivalente a sepultar (*kalyptein*)²⁵, pois a terra oculta o corpo assim como o véu oculta a face do morto, como no verso 245-250 do Hipólito de Eurípedes²⁶.

Adotando o sentido 2 (processo de gênese) para a palavra *physis*, como usado por Empédocles no fragmento 8²⁷ e por Parmênides no fragmento 10²⁸ a tradução correta seria: “o processo de gênese das coisas tem a tendência natural de se ocultar ao conhecimento”. Assim pode-se, conforme Hadot, sugerir como outra tradução a frase a seguinte: “a natureza de cada coisa tem a tendência natural de se ocultar ao conhecimento”. Se entendemos *kriptesthai* como contrário de *physis* no sentido 2 temos: “o que faz nascer tem o costume de fazer perecer”, gerando uma oposição entre contrários bem ao estilo do pensamento geral de Heráclito. Hadot afirma que esta última tradução seria a mais próxima àquilo que caracteriza o pensamento de Heráclito²⁹ na antítese entre vida e morte também presente nos fragmentos 62, 20 e 48³⁰ e com paralelos no Ajax de Sófocles³¹.

²⁴DIELS; KRANZ, op. cit., 22B93: o senhor de quem é o oráculo, não diz nem oculta, mas assinala [ὁ ἄναξ οὐ τὸ μαντεῖόν (...) οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει].

²⁵Calipso é a deusa da morte.

²⁶EURÍPEDES. *Medéia, Hipólito, As Troianas*. São Paulo: Jorge Zahar, 2003. Hipólito: 250: Cubro: mas quando a morte cubrirá meu corpo (κρύπτω: τὸ δ' ἐμὸν πότε δὴ θάνατος σῶμα καλύψει);

²⁷DIELS; KRANZ, op. cit., 31B8: Digo-lhe outra coisa: nenhuma das coisas mortais é gerada (ἄλλο δέ τοι ἐρέω· φύσις οὐδενός ἐστιν ἀπάντων θνητῶν).

²⁸DIELS; KRANZ, op. cit., 28B10: Você saberia a origem do éter, e todas as coisas no éter (Εἴση δ' αἰθερίαν τε φύσιν τά τ' ἐν αἰθέρι πάντα).

²⁹De fato Hadot admite uma outra possibilidade com o sentido passivo (“O que nasceu tem o costume de morrer”) igualmente adequada ao pensamento de Heráclito.

³⁰DIELS; KRANZ, op. cit., 22B62, 22B20 e 22B48.

³¹SÓFOCLES. *Prometeu Acorrentado, Ajax, Alceste*. São Paulo: Jorge Zahar, 1993.

Haidel³² sublinha o termo *physis* é claramente designativo, em Platão de Aristóteles, do tipo de filosofia pré-socrática³³. Para Heidel, na linguagem filosófica grega a *physis* significa aquilo que é primário, fundamental e persistente em oposição ao que é secundário, derivativo e transiente, aquilo que está lá desde o começo, aquilo que se encontra por baixo das coisas (*hupokeimon*).

Segundo Heidel, a palavra *Physis* pode assumir três grandes grupos de significado que se subdividem: (Heidel-1) *Physis* como processo; (Heidel-2) *Physis* como a causa de um processo; (Heidel-3) *Physis* como a causa final ou eficiente de um processo. No primeiro sentido, que parece servir melhor aos pré-socráticos, a palavra comporta dois sentidos: (a) como um processo em sentido concreto; (b) como um processo em sentido abstrato (lei, princípio ou força).

Voltando a Anaximandro, Simplicio³⁴ e Hipólito³⁵ definem, respectivamente, o *apeiron* de Anaximandro como sendo uma outra natureza ilimitada (ἐτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον) e um princípio (*arché*) das coisas que existem e que tem uma natureza ilimitada (οὗτος ἀρχὴν...τῶν ὄντων φύσιν τινὰ ἄπειρον) que, em última instância, gera os céus e o mundo. A expressão “uma outra natureza” (ἐτέραν τινὰ φύσιν) relacionada a Anaximandro reaparece no livro Γ da Física³⁶. Entretanto, no livro θ da Física³⁷, Aristóteles usa outro sentido para a palavra ao falar dos mundos infinitos (ideia relacionada a Anaximandro), aqui aparece a expressão “todos os objetos naturais” (τοῖς φύσει συνεστῶσι πᾶσιν). No Do

³²HEIDEL, W. A. "Peri physeos": A Study of the Conception of Nature among the Pre- Socratics. Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences 45, 1910.

³³ARISTÓTELES, Física. Livro 2, 193A21; PLATÃO, op. cit., 891-892C.

³⁴DIELS; KRANZ, op. cit., 12A9

³⁵DIELS; KRANZ, op. cit., 12A11

³⁶ARISTÓTELES, Física, Livro 3, 4, 203

³⁷Ibidem, Livro 9, 1 250b11

Céu³⁸, a respeito dos vórtices de Anaximandro, ocorre a expressão “alguma espécie de movimento natural” (κίνησίς τις κατὰ φύσιν). De todas essas passagens as duas primeiras são as que os comentadores contemporâneos consideram as mais próximas do pensamento de Anaximandro, tanto que é de um trecho dessa sequência de Simplicio de onde é tirado um dos três únicos fragmentos conhecidos de Anaximandro. Tomando então as expressões de Simplicio e de Hipólito como as mais seguras, a *physis* em Anaximandro é uma natureza (sentido relativo), algo relacionado ao *apeiron* (a relação pode ser de adjetivação), mas principalmente, é algo a partir do qual é gerado o mundo. Daqui, podemos então assumir tanto o sentido 1 (na medida em que é o processo que gera o mundo) quanto o 2 de Heidel (na medida em que é aquilo a partir do qual surge o processo). Apenas com esses fragmentos não se consegue chegar a uma conclusão. É a sequência do livro de Hipólito³⁹ que irá resolver a questão quando afirma que o *apeiron* envolve (περιέχειν) tudo. Assim, tal natureza não pode ser apenas a causa do mundo, que se destaca do mundo, mas deve permanecer influenciando o mundo, pois o envolve. Ou seja, deve ser uma natureza que é em si mesma a geração contínua das coisas, tal como um processo.

Do que precede segue-se que, se podemos saber algo sobre o sentido da palavra *physis* para Anaximandro a partir do uso da palavra pelos pré-socráticos e pela tradição posterior, a *physis*, no caso de Anaximandro, toma o sentido de processo (Heidel-1) que gera o cosmo, embora possamos aplicar também a ideia de processo gerador (Heidel-2), desde que com a ressalva de que tal processo gera e mantém, após a geração, aquilo a que deu origem. Ambos os sentidos podem ser assimilados ao sentido mais geral de Hadot (Hadot-2).

³⁸ARISTOTÓTELES, Do Céu, B13, 295a7.

³⁹DIELS; KRANZ, op. cit., 12A11/12B2.

Esse sentido de natureza não permanece o mesmo nos outros pré-socráticos. De acordo com Heidel⁴⁰, na *physis* dos pré-socráticos todos os principais sentidos estão combinados, de forma que o principal sentido era o de soma de todas as coisas (elementos, processos e leis cósmicas).

3. A *physis* de Anaximandro

3.1. Sobre a relação entre *physis*, *arché* e *apeiron*

A origem do termo *arché* é uma das grandes questões colocadas pelo estudo filosófico da antiguidade. Não existe nenhum fragmento pré-socrático que utiliza essa palavra até Diógenes de Apolônia e Filolau e, segundo Graham⁴¹, mesmo nestes não parece haver o uso técnico empregado por Aristóteles. A questão principal, segundo Graham, é que a noção que Aristóteles dá a essa palavra envolve a atribuição de ideias como a de um ser imutável ou essência, que só surge explicitamente com Parmênides, ou a distinção entre uma coisa e suas propriedades que somente aparece em Platão. Burnet⁴² afirma que o termo *arché* é puramente aristotélico e foi usado pelos comentadores posteriores a Aristóteles devido à sua afirmação na Física de que seus predecessores ou acreditavam em um *arché* (monistas) ou em várias *archai* (pluralistas). Heidel⁴³ mostrou que talvez os cosmólogos tenham usado o termo no sentido de origem de onde as coisas particulares tirariam sua existência. Barnes⁴⁴ usa o verbo cognato (*ἀρχω*) que significa começar, iniciar, reger ou dirigir, guiar, para entender o significado da palavra substantivada como um início ou origem que também é uma regra ou princípio diretor.

⁴⁰HEIDEL, op cit.

⁴¹GRAHAM, D. W. *The texts of early greek philosophy: the complete fragments and selected testimonies of major presocratics*. 1.v. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 39.

⁴²BURNET, op. cit., p. 28.

⁴³HEIDEL, W. A. On Anaximander. *Classical Philology* 7, 1912, p.217.

⁴⁴BARNES, J. *Filósofos Pré-Socráticos*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p.22.

Segundo Simplício⁴⁵, Anaximandro teria dito que o ilimitado é o princípio (*arché*) e o elemento (*στοιχεῖον*) dos seres, tendo sido o primeiro a introduzir esse nome (*apeiron*) para o princípio material. Hipólito⁴⁶, no entanto, diz que Anaximandro foi o primeiro a usar o nome *arché*. Barnes⁴⁷ a partir disso e com base em outras análises filológicas conclui que a afirmação de Simplício é mais digna de confiança do que a de Hipólito, de forma que Anaximandro deve ter sido o primeiro a usar o termo *apeiron* e não *arché*.

De qualquer forma, embora possamos duvidar do emprego técnico do termo por Anaximandro, podemos crer que Anaximandro tenha entendido o *apeiron* no sentido de princípio apontado por Heidel. É assim que podemos, ao ler o testemunho de Aristóteles na Física⁴⁸, compreender que todas as coisas ou são um princípio (*ἀρχή*) ou derivam de um princípio, mas o *apeiron* não tem um princípio, porque, caso contrário, ele seria limitado pelo princípio. Seguindo Aristóteles, o *apeiron* não vem a ser nem deixa de existir porque é um princípio. Ou seja, o *apeiron* é *arché*, como em Diógenes Laércio⁴⁹.

Entendida qual a relação entre o *apeiron* e *arché*, podemos ver mais de perto a relação entre o *apeiron* e a *physis*. Na seção acima vimos que Simplício e Hipólito definem o *apeiron* como uma outra natureza ilimitada e um princípio das coisas que existem. Se seguirmos o uso que esses dois comentadores dão aos três termos notamos claramente que a *physis* em Anaximandro é *apeiron* (ilimitada) e que essa *physis* é *arché*. Segundo Spinelli⁵⁰ o *apeiron* é um predicativo da *physis*, uma qualidade desta que é a *arché* de todas as coisas. Segundo Spinelli, para Anaximandro, *arché* é aquilo de onde a geração procede para as

⁴⁵DIELS; KRANZ, op. cit., 12A9;

⁴⁶DIELS; KRANZ, op. cit., 12A11.

⁴⁷BARNES, op. cit., nota 58, p. 89

⁴⁸DIELS; KRANZ, op. cit., 12A15

⁴⁹DIELS; KRANZ, op. cit., 12A1: οὗτος ἔφασκεν ἀρχὴν καὶ στοιχεῖον τὸ ἀπειρον.

⁵⁰SPINELLI, M. Filósofos Pré-Socráticos: primeiros mestres da Filosofia e da ciência. 2. Ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, p. 25.

coisas que são e, também, aquilo que as coisas são e que tudo compreende ou que em si contém, sendo o *apeiron* a expressão teórica dessa compreensão⁵¹. Para o mesmo autor⁵² a *arché* é um princípio ordenador do qual a *physis* é sua explicitação. Todas as coisas que existem têm um princípio (*arché*) constitutivo da sua existência, e que esse princípio é a sua natureza (*physeos*), ou seja, aquilo que no processo de geração se conserva inalterável⁵³. Tudo o que existe ao se mover do nascimento à morte está submetido a um princípio que o mantém sempre o mesmo, desde o começo ao fim de sua geração. Até os deuses, segundo Anaximandro, citado por Cícero⁵⁴, estavam submetido à geração.

Assim, a *physis* de Anaximandro é *apeiron* (adjetivado) ou é o *apeiron* (substantivado).

3.2. O *apeiron*

Segundo Diógenes Laércio⁵⁵ o princípio e elemento de Anaximandro é o *apeiron*. O problema inicialmente colocado é o de como traduzir o *apeiron*. Diels-Krans⁵⁶ o traduziu como ilimitado e indefinido; Kirk, Raven e Schofield⁵⁷ como indefinido; Bornheim⁵⁸ como ilimitado e Spinelli⁵⁹ como indeterminado e indefinido do ponto de vista epistemológico e como ilimitado do ponto de vista ontológico.

De todas essas tentativas, a de Spinelli, que segue a de Diels-Krans, é a que melhor representa o elemento mínimo comum deixado pela tradição recente e que melhor se adequa a outras citações da tradição antiga. Tal elemento mínimo comum é o de que tanto

⁵¹SPINELLI, op. cit., p.80.

⁵²Ibidem, p. 35.

⁵³Ibidem, p. 21.

⁵⁴DIELS; KRANZ, op. cit., 12A17.

⁵⁵DIELS; KRANZ, op. cit., 12A1.

⁵⁶DIELS; KRANZ, op. cit.

⁵⁷KIRK; RAVEN; SCHOFIELD, op. cit.

⁵⁸BORNHEIM, G. A. Os filósofos pré-socráticos. São Paulo, Cultrix, 1998.

⁵⁹SPINELLI, op. cit., p.72.

do ponto de vista epistemológico como ontológico, a natureza do elemento gerado da Natureza não é abarcável na sua totalidade. Se a tentativa é epistemológica, o *apeiron* deixa mais lacunas do que preenchimentos ao não se deixar determinar. Se, por outro lado, a tentativa é ontológica, no âmbito da imaginação, a figura do *apeiron* que tudo envolve é maior do que a figura do próprio mundo, portanto ilimitado.

O próprio Diógenes Laércio no comentário acima registra a lacuna epistemológica deixada por Anaximandro. Segundo ele, Anaximandro não precisou se o *apeiron* é o ar, a água ou outra coisa. Para Spinelli⁶⁰, a ausência dessa informação é a primeira característica do *apeiron*, ou seja, é sua indefinição que designa a sua indeterminação e que expressa a carência de um elemento perceptível.

Spinelli afirma que o *apeiron* não é um ente, mas apenas um termo predicativo do princípio de Anaximandro, termo esse que evoca algo que se confunde com a ordem natural, sem poder ser delimitado com um “é isto”, na medida em que não se assemelha a nenhuma espécie de matéria do mundo⁶¹. É pois, a expressão de uma carência empírica de algo que participa da constituição de todas as coisas.

Kirk, Raven e Schofield⁶², argumentam que não há certeza de que o próprio Anaximandro pretendesse que o *apeiron* significasse exatamente o infinito. Os autores colocam em questão se teria sido possível a Anaximandro pensar o infinito antes das interrogações sobre a extensão e a divisibilidade feitas por Melisso e Zenão. É provável então, dizem os autores, que Anaximandro tenha tomado o sentido pré-existente, de algo

⁶⁰Ibidem, p. 72.

⁶¹KIRK; RAVEN; SCHOFIELD, op. cit., p. 109.

⁶²Ibidem, p. 109.

sem fronteiras, sem limites, sem definição, algo de um caráter espacial indefinido, como ocorre no emprego da palavra em Homero⁶³ e em Xenófanés⁶⁴.

Daniel Graham⁶⁵ cita quatro significados para o *apeiron*: (1) aquilo que não pode ser atravessado⁶⁶; (2) o ilimitado, mesmo que não tenha sido esse o sentido original pelos motivos mencionados por Kirk; Raven e Schofield acima; (3) indeterminado; (4) matematicamente infinito. Graham discorda que o *apeiron* possa significar temporalmente ilimitado, pois a palavra *apeiron* nunca aparece para designar características temporais da *arché*.

Ainda segundo Graham⁶⁷, ao contrário do que sugere Aristóteles⁶⁸, o ilimitado não é uma matéria que gera as coisas do mundo, mas aquela coisa original da qual surge toda a matéria sem ser ela mesma uma matéria do mundo, e que, além de gerar, também envolve o mundo como uma matriz. É alguma coisa espacialmente ilimitada que existe por fora do cosmos e que envolve e mantêm o mundo⁶⁹. A palavra coisa aqui só aparece por falta de outra melhor, porque não se trata obviamente de uma coisa material, extensiva, mas de um algo que penetra tão profundamente na metafísica de Anaximandro que se recusa ao manuseio da linguagem.

Como visto, o mundo não é *apeiron*, mas é gerado e mantido por ele. A manutenção do mundo é feita pela propriedade de envolver e ordenar que provêm do *apeiron*. A

⁶³HOMERO. *Ilíada*. Trad. de Haroldo de Campos. 2v. São Paulo: Arx, 2002, I 350: Oceano infinito.

⁶⁴DIELS; KRANZ, op. cit., 21B28: a terra desce indefinidamente (es *apeiron*)

⁶⁵GRAHAM, 2006, p.29-30.

⁶⁶Aqui ele se baseia em KAHN, op. cit., p. 231-239.

⁶⁷GRAHAM, 2006, p. 33.

⁶⁸STROKES, 1971 *One and many in Presocratic Philosophy*. Washington: Center fo Hellenic Studies.Citado em GRAHAM, 2006, p. 33.

⁶⁹GRAHAM, 2006, p. 42.

propriedade de envolvimento nos vem de Hipólito no fragmento acima mencionado⁷⁰ e o ordenamento nos chega através do comentário de Simplicio⁷¹ segundo o qual o *apeiron* é a mesma coisa de onde saem as coisas e onde elas são, no fim, destruídas segundo a necessidade e como punição à injustiça que cometem segundo a ordem do tempo. Aristóteles também aponta para essas duas características quando diz que o *apeiron* é o princípio de todas as outras coisas e que ele as envolve e dirige⁷².

Uma vez que o *apeiron* não está no mundo, a força que provém dele e que, no mundo, dirige-o deve ser outra que não exatamente o ilimitado. Essa força é, segundo Simplicio⁷³ e Aristóteles⁷⁴, a separação dos contrários pelo movimento eterno. Segundo Graham⁷⁵ o que existe no nosso mundo não é o ilimitado em si mesmo, mas os contrários⁷⁶. Esses contrários estão em conflito entre si fazendo da morte de um a vida de outro em trocas cíclicas, como a o calor do verão que sucede o frio do inverno. Em todo caso, o ilimitado é a fonte do mundo, mas não o seu substrato.

A explicação da permanência do ilimitado fora do mundo vêm de Aristóteles⁷⁷. Segundo ele para que a geração fosse contínua no mundo teria que haver uma fonte infinita e produtos finitos, visto que, sendo as coisas do mundo limitadas, elas podem manter o ciclo de destruição e geração a partir da ordem imposta por algo ilimitado. Se fossem as coisas ilimitadas, um contrário se sobreporia ao outro e o destruiria completamente

⁷⁰DIELS; KRANZ, op. cit., 12A11/12B2.

⁷¹DIELS; KRANZ, op. cit., 12A9/12B1.

⁷²DIELS; KRANZ, op. cit., 12B3.

⁷³DIELS; KRANZ, op. cit., 12A9/DK12B1

⁷⁴ARISTÓTELES, Física, 187A12-16, 20-23

⁷⁵GRAHAM, 2006, p. 42.

⁷⁶Graham entende que os contrários possam ser corpos elementares caracterizados por qualidades contrárias.

⁷⁷ARISTÓTELES, Física, 208A8.

impedindo a continuidade do ciclo e do mundo. Se o ilimitado fosse limitado seu efeito poderia ser sobrepujado por aquilo que ele gera, dando fim à ordem imposta por ele.

Na Física⁷⁸, Aristóteles afirma que Anaximandro e outros como ele acreditavam que os contrários existiam no (ἐνούσααζ) Ilimitado. Na Metafísica⁷⁹ ele sustenta que no Ilimitado existia uma mistura dos elementos. Kirk, Raven e Schofield⁸⁰ acreditam que não temos, como Aristóteles, o direito de supor que os contrários existiam no Ilimitado e se separaram fora dele. Segundo estes autores, o Ilimitado não fora claramente definido e analisado por Anaximandro embora é provável que seus efeitos sobre seus produtos pareçam ter sido. Simplicio, em outra passagem⁸¹, afirma que, para Anaximandro, a causa do movimento e da geração é única, de forma que os contrários só poderia existir fora do Ilimitado.

Diferente dos elementos do mundo, o *apeiron* também deve ser imaterial. O problema é que a Metafísica⁸² atribui uma tradição que começa em Tales segundo a qual há apenas uma substância da qual tudo surge e desaparece, de forma que não há criação de coisas novas, apenas surgimento de elementos da fonte inicial (*arché*) e, o mais importante, que essa fonte inicial é material. Essa concepção a respeito da tradição pré-socrática é chamada de Monismo Material. Aqueles filósofos que acreditaram em um único princípio material são monistas e os que acreditaram em vários princípios materiais são pluralistas. Anaximandro às vezes é caracterizado por Aristóteles como monista⁸³ e às vezes como pluralista⁸⁴.

⁷⁸ARISTÓTELES, Física, A4 187a20.

⁷⁹ARISTÓTELES, Metafísica, I 1069b20.

⁸⁰KIRK; RAVEN; SCHOFIELD, op. cit., p. 130.

⁸¹DIELS; KRANZ, op. cit., 12A9a.

⁸²ARISTÓTELES, Metafísica, 983b6-13; b17-21; 984a5-7.

⁸³Ibidem, loc. cit.

⁸⁴DIELS; KRANZ, op. cit., 12A16.

Segundo Spinelli⁸⁵ a afirmação de Aristóteles não exclui a existência de princípios imateriais não empíricos, além dos materiais. Graham⁸⁶ mostra evidências de que essa específica tradição, que afirma que alguns pré-socráticos eram monistas materiais, e que tem dois mil e trezentos anos, pode estar equivocada. Não é objetivo deste trabalho retomar a argumentação de Graham, mas apenas apontar suas conclusões. Graham propõe a substituição da concepção de Monismo Material pela Teoria Substância Geradora (GST). De acordo com esta, alguns dos primeiros filósofos, aqui claramente incluído Anaximandro, acreditavam em uma substância original que num certo momento era a única coisa no Universo e que depois gera outras substâncias que não são idênticas a ela e que, por sua vez, morrem e geram outras substâncias, sem que a substância original pereça ou perca sua influência sobre as substâncias derivadas. Para Graham o *apeiron* é uma substância geradora, imaterial, e imortal.

3.3. A origem política da *physis*

Kirk, Raven e Schofield⁸⁷ afirmam que é Anaximandro quem pela primeira vez coloca no jogo filosófico o conceito de substâncias naturais contrárias. Esse conceito reaparece depois em Heráclito, Parmênides, Empédocles, Anaxágoras e nos pitagóricos desde Alcmeón. Para esses autores, o conceito de intercâmbio entre substâncias contrárias tem origem em uma metáfora legalista derivada da sociedade humana. Assim como nos conflitos humanos mediados por algum tipo de lei, a prevalência de uma substância sobre a outra é uma injustiça, e a reação daquela injustiçada sobre a que cometeu a injustiça é a aplicação de um castigo, que recompõe a igualdade perdida temporariamente até que uma

⁸⁵SPINELLI, op. cit., p. 22.

⁸⁶GRAHAM, 2006, p. 50-65.

⁸⁷KIRK; RAVEN; SCHOFIELD, op. cit., p. 119.

nova injustiça seja cometida, dando continuidade ao processo que mantêm a mudança sob o comando de um ideal de justiça.

Para Vernant⁸⁸ o *apeiron* exerce um tipo de governo baseado na ideia de justiça sobre os elementos contrários. Tal governo, salienta Vernant, não é, entretanto, comparável a uma monarquia, como a que Zeus exerce sobre os deuses em Hesíodo, ou a água e o ar entre outros filósofos pré-socráticos. Para Vernant o *apeiron* é soberano à maneira de uma lei comum que impõe a todos os elementos uma mesma justiça (δίκη), mantendo cada poder nos limites de seu domínio. O *apeiron* retira o domínio (κράτος) dos elementos e o concentra a partir de fora, de uma instância extra-conflito, fora do mundo dos contrários, como a justiça social que, embora exercida por um dos elementos do corpo social (o juiz) deve permanecer acima deste e submetê-lo às mesmas regras com as quais este julga⁸⁹. A água em Tales ou o ar em Anaxímenes são retornos ao modelo monárquico, pois neles, é um dos elementos que detêm o poder sobre os outros iguais. Segundo Vernant⁹⁰, o que envolve e domina todas as coisas não é um dos elementos, mas algo diferente destes, deixando todos os elementos em posição de igualdade de força⁹¹ (ισότης τῆς δυνάμεως). Nenhum elemento monopoliza o *kratos*, pois o *apeiron* garante a permanência e a ordem igualitária em que as forças opostas se equilibram de forma que se uma domina em um momento a outra dominará no seguinte pela intervenção do castigo segundo a ordem do tempo. Daí o sentido eminentemente legalista do fragmento de Anaximandro⁹²: “pois pagam castigo e retribuição umas às outras, pela injustiça, de acordo com o decreto do

⁸⁸VERNANT, J. P. *Mito e Pensamento entre os Gregos*. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1990, p. 280.

⁸⁹O testemunho 17 (DK 12A17) citado acima relembra essa regra, de tal forma que até os deuses estão submetidos.

⁹⁰VERNANT, op. cit., p. 277.

⁹¹ARISTÓTELES. *Meteorologia*, 340a16;KAHN, op. cit., p.187.

⁹²DIELS; KRANZ, op. cit., 12A9/ 12B1.

Tempo”⁹³. Ainda segundo Vernant⁹⁴ o *apeiron* é “o fundo comum a todas as realidades, o *koinón*”.

De acordo com Kahn⁹⁵ as primeiras civilizações não tinham a noção de uma separação entre Natureza e Sociedade. Poseidon representa a ordem do mar, mas também luta contra Troia junto com os homens; Zeus lança o trovão, mas também pune os que cometem perjúrio. O conceito de mundo como cosmos no qual a metáfora legalista aparece data de um período no qual a controvérsia entre *nomos* e *physis* do século V ainda não tinha se estabelecido separando os dois âmbitos. Era então natural e fácil para Anaximandro transferir termos como justiça (*δίκη*), castigo (*τίσις*) e ordem (*τάξις*) do seu uso social para um uso mais amplo que inclui não apenas os homens e os seres vivos, mas corpos celestes e poderes elementares também.

Esse tipo de metáfora não permanece apenas em Anaximandro, mas irá estimular outras formulações em pré-socráticos posteriores. Heráclito fez da Guerra o pai de todos⁹⁶ e Alcmeon⁹⁷ definiu a saúde como distribuição igualitária de poderes opostos, cujo excesso ou monarquia é a causa da doença. Segundo Kahn⁹⁸, o uso dos opostos em explicações causais, como conhecido em Heráclito e Alcmeon, deriva menos da noção de opostos presente em Hesíodo⁹⁹ do que da nova forma de ver o mundo surgida da cosmologia milésica, especialmente a de Anaximandro. A emergência de opostos deriva da necessidade de separação (*ἀπόκρισις*) e implica a emergência do diferente, que é sempre conflituoso, e que tem que ser estabilizado pela lei comum.

⁹³ Διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν

⁹⁴ VERNANT, op. cit., p. 279.

⁹⁵ KAHN, op. cit., p. 192.

⁹⁶ DIELS; KRANZ, op. cit., 22B53.

⁹⁷ DIELS; KRANZ, op. cit., 24B4.

⁹⁸ KAHN, op. cit., p. 159.

⁹⁹ HESÍODO. *Teogonia*. Trad. de Jaa Torrano. São Paulo: Editora Iluminuras, 1991, 1. 24.

Além disso, a ideia de uma justiça igualitária e comum envolve uma das formulações mais impressionantes de Anaximandro: a de um cosmo geométrico. Segundo Kahn¹⁰⁰, se não há a supremacia de um dos elementos existe então uma igualdade de poder que representa uma relação geométrica que junta quantidades diferentes numa proporção comum (κοινή ἀναλογία).

Segundo o testemunho de Aristóteles¹⁰¹ e de Hipólito¹⁰² a Terra se mantém imóvel, suspensa no ar, num certo equilíbrio (ὁμοιότητά) pelo fato de estar a igual distância de todas as coisas. A terra está situada no meio (τοῦ μέσου) e não é dominada por nenhum poder (ὕπὸ μηδενὸς κρατουμένην). Vernant¹⁰³ afirma que para Anaximandro a centralidade da terra significa sua autonomia sobre qualquer outro poder. Heródoto¹⁰⁴ conta que por ocasião da morte do tirano Polícrates de Samos, o sucessor que ele havia designado, Maiândrio, recusa tomar o poder, decidindo depor o poder (κρατος) no centro (ἐν μέσῳ), proclamando a isonomia. Para Vernant¹⁰⁵, esse paralelismo no vocabulário parece confirmar a hipótese de que a nova imagem esférica do mundo tornou-se possível pela elaboração de uma nova imagem de sociedade. O geometrismo dessa nova imagem de mundo parece ter sido modelado a partir da imagem que a cidade tinha de si mesma¹⁰⁶, por meio de um vocabulário político (κρατος, μέσῳ, ὁμοιότητά) que exprimia as instituições cívicas.

Esse arquétipo geométrico do qual os legisladores colocam a cidade e os filósofos da *physis* o mundo separa dois mundos: o mundo monárquico dos mitos do mundo

¹⁰⁰KAHN, op. cit., p. 186-188.

¹⁰¹DIELS; KRANZ, op. cit., 12A26.

¹⁰²DIELS; KRANZ, op. cit., 12A11.

¹⁰³VERNANT, op. cit., p. 255.

¹⁰⁴HERÓDOTO, op. cit., III, 142.

¹⁰⁵VERNANT, op. cit., p. 255.

¹⁰⁶VERNANT, op. cit., p. 262.

democrático da filosofia. Segundo Vernant¹⁰⁷, a cidade estabelece a ágora como seu centro. A ágora surge do juntar as tropas (*λαὸν ἀγείρειν*) da *Ilíada*¹⁰⁸, o reunir o exército em círculo num espaço em que se dá um debate político, como quando Telêmaco reúne a aristocracia militar de Ítaca e falando-lhes se coloca no meio da ágora (*μέσῃ ἀγορῇ*)¹⁰⁹ no qual todos tem o direito à palavra (*ἰσηγορία*). Na sociedade mítica o rei está acima e o universo da cidade é composto de degraus ascendentes, nessa nova concepção o universo da cidade é composto por relações igualitárias e reversíveis baseadas no equilíbrio, na simetria e a na reciprocidade. A imagem de mundo que os jônios propõem é radicalmente diferente da que existia antes no tempo de Homero ou de Hesíodo¹¹⁰. Em Homero e Hesíodo a terra é um disco achatado contornado pelo rio Oceano, tendo abaixo de si as raízes e o mundo subterrâneo desordenado, acima o espaço dos imortais – em todas as direções a ausência de homogeneidade, as diferenças estruturais e de proporção. Para Anaximandro, ao contrário, a terra se encontra no meio do cosmo, estando à distância igual de todos os pontos ela não tem razão para se mover em nenhuma direção. As direções não tem valor absoluto, o que está acima tem a mesma característica do que está abaixo.

Talvez aqui encontremos mais um dos condicionantes do surgimento da filosofia. Segundo Vernant¹¹¹, embora fenícios e babilônicos tivessem sido tão comerciantes quanto os gregos, em nenhum deles encontramos uma ágora porque, para que ela exista, é necessário que existam condições para o debate público. De Sólon a Clístenes, a cidade adquire, no decorrer do século VI, a forma de um cosmo circular, centrado na ágora¹¹². A

¹⁰⁷VERNANT, op. cit., p. 252.

¹⁰⁸HOMERO, op. cit., 16.129.

¹⁰⁹HOMERO. *Odisseia*. Trad. de Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2011, canto 2. 37.

¹¹⁰VERNANT, op. cit., p. 246.

¹¹¹VERNANT, op. cit., p. 252.

¹¹²VERNANT, op. cit., p. 480.

imagem de um mundo social regulamentado pela isonomia é encontrada em Anaximandro projetada no universo físico. As primeiras filosofias da Jônia refletem essa atmosfera de isonomia geométrica em sua cosmologia. Ainda que o ideal democrático só tenha realmente se concretizado na Atenas do século V, a instituição ágora já é registrada na *Ilíada*¹¹³ e na *Odisséia*¹¹⁴.

O ideal geométrico da ágora não só irá fornecer elementos para a cosmologia, mas também permitirá o desenvolvimento desta por meio do debate de ideias, pois as diversas cosmologias irão se tornar, na ágora, objeto de debate e se prestar à crítica e à controvérsia, de modo que as regras do jogo político impor-se-ão como regras do jogo intelectual¹¹⁵ e permitirão a formação de escolas e a disseminação do trabalho filosófico.

Tal concepção geométrica não ficará, obviamente, restrita à filosofia milésia, mas irá repercutir no equilíbrio de opostos de Anaxágoras¹¹⁶; nas duas formas simétricas que preenchem a esfera de Parmênides¹¹⁷; na equidade de proporções comuns entre os elementos de Heráclito¹¹⁸; na igualdade dos elementos em todas as direções de Empédocles¹¹⁹; e concepção platônica¹²⁰ de cosmos como equidade geométrica. Para Kahn¹²¹ é difícil ver de onde tal concepção de um cosmos geométrico saiu, se não da Mileto do sec VI de onde todas as escolas filosóficas gregas saíram.

¹¹³HOMERO, 2002, 2.93.

¹¹⁴HOMERO, 2011, 2.69.

¹¹⁵VERNANT, op. cit., p. 481.

¹¹⁶DIELS; KRANZ, op. cit., 59B3/59B5.

¹¹⁷DIELS; KRANZ, op. cit., 28B9.4

¹¹⁸KAHN, op. cit., p. 188.

¹¹⁹DIELS; KRANZ, op. cit., 31B17.19-27.

¹²⁰PLATÃO. *Górgias*, 508.^a

¹²¹KAHN, op. cit., p. 188.

4. Conclusões

Vimos que o início da filosofia, encarnado na figura de Anaximandro, guarda relações antecipadoras com o que entendemos hoje como Ciência Moderna. Anaximandro não é apenas o primeiro de que temos notícia a iniciar o questionamento não mitológico sobre o nosso lugar no mundo, sobre a própria existência e permanência do universo e sobre as forças naturais ou teológicas colaboram nessa permanência.

Tais questões remetem à ideia de uma natureza de cada uma das coisas (sentido relativo) ou de todas as coisas em seu conjunto (sentido absoluto), algo envolvido com a própria gênese dos elementos e que, de alguma forma, neles permanece após a geração como uma força interna ordenadora. Essa ideia, a de uma *physis*, é aglutinadora e unificadora de tendências no que chamamos de filosofia Pré-socrática e se relaciona semanticamente com outros conceitos importantes nesse tipo de filosofia como o de princípio (*arché*) e o de ilimitado (*apeiron*).

Anaximandro, no seu papel de iniciador, relaciona a *physis* de onde o universo provém com a ideia de um algo que resiste à compreensão de sua totalidade, uma ideia relacionada com a de infinito ou ilimitado que abraça e penetra todas as coisas. Além disso, e mais importante para esse trabalho, tal ideia não apenas envolve, mas no seu papel de *arché* também ordena e dirige o funcionamento do universo, a partir de fora, como instância extra-mundo.

É na sua presença como ordenador e regulador extra-mundo que a tendência naturalista encontra a metáfora social e a sociedade passa a servir de molde para a compreensão do cosmos. Muito antes da separação contemporânea entre o âmbito natural e

o social, resumida na crítica de Hume¹²² à falácia naturalista, a *physis* naturalista emula as regras e conflitos sociais.

A tensão dos elementos naturais contrários espelha a tensão das forças sociais em conflitos, a guerra do nascer e perecer dos elementos recebe o modelo de explicação do conflito da diferença, que surge nas relações sócias toda vez que a identidade teima em não se apresentar¹²³. É então que a tensão precisa ser apaziguada para que a ordem surja a partir do eminente caos. No âmbito social a ordem surge entre os elementos contrários através do pacto no qual cada elemento cede parte de seu poder a uma instância que se coloque acima dos deles. Essa instância não pode pertencer ao pacto, por isso deve assumir a figura do extra-humano, o Leviatã de Thomas Hobbes¹²⁴. Por isso, trata-se mais de um pacto no modelo Hobbesiano do que no modelo de Rousseau¹²⁵, porque neste o estado de natureza não é conflituoso, apenas o estado social o é, enquanto que no âmbito dos contrários de Anaximandro a diferença é genética e o conflito parte do funcionamento e da existência do mundo.

O *apeiron* de Anaximandro é *arché* porque é governo, como o a figura do magistrado (*arconte* – *arché-onte*) nas cidades gregas. O seu domínio, por sua própria natureza, é ilimitado (*es apeiron*). Da mesma forma com que o juiz deve fazer surgir a justiça na sociedade o *apeiron* faz surgir a justiça no universo, com a diferença que o juiz, enquanto elemento social, deve invocar princípios aos quais ele mesmo está submetido enquanto o *apeiron* não está submetido.

¹²²HUME, D. Tratado da Natureza Humana. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

¹²³LEVINAS, E. Totalidade e Infinito. Lisboa: Edições 70, 2000.

¹²⁴HOBBS, T. Leviatã. São Paulo: Ed. Martin Claret, 2006.

¹²⁵ROUSSEAU, J. J. O Contrato Social. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

A sociedade que é transformada em espelho para que a natureza se mostre para Anaximandro, não é aquela estratificada pela monarquia, mas aquela geometrizada em equidistâncias cujo centro é o debate público agorático e que prenuncia e mantêm a democracia grega. A própria noção de debate invoca a de conflito, por exemplo, no debate falamos em derrubar, derrotar, destruir a ideia do oponente.

Assim, o nascimento da filosofia em Anaximandro é reflexo de uma nova forma de sociedade que começa a surgir no Egeu do século VI. Foi pela oportunidade de se espelhar em um outro tipo de forma de controle social que os gregos desse período conseguiram projetar no mundo natural uma nova forma de explicar o mundo.

5. Referências

ARISTÓTELES. Metafísica. 2. ed. v.2. São Paulo: Loyola, 2005.

BARNES, J. Filósofos Pré-Socráticos. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

BORNHEIM, G. A. Os filósofos pré-socráticos. São Paulo, Cultrix, 1998.

BURNET, J. A aurora da Filosofia Grega. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

DIELS, H.; KRANS, W. (eds). Die Fragmente der Vorsokratiker.

EURÍPEDES. Medéia, Hipólito, As Troianas. São Paulo: Jorge Zahar, 2003.

GRAHAM, D. W. Explaining the Cosmos: The Ionian Tradition of Scientific Philosophy. Princeton University Press, 2006.

GRAHAM, D. W. The texts of early greek philosophy: the complete fragments and selected testimonies of major presocratics. 1.v. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

HADOT, P. O Véu de Ísis: Ensaio sobre a História da idéia de natureza. Loyola: São Paulo, 2006.

HEIDEL, W. A. "Peri physeos": A Study of the Conception of Nature among the Pre-Socratics. *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences* 45, 1910.

HERÓDOTO. História. Brasília: Universidade de Brasília, 1988.

HESÍODO. Teogonia. Trad. de Jaa Torrano. São Paulo: Editora Iluminuras, 1991.

HIEDEL, W. A. On Anaximander. Classical Philology 7, 1912.

HOBBS, T. Leviatã. São Paulo: Ed. Martin Claret, 2006.

HOMERO. Ilíada. Trad. de Haroldo de Campos. 2v. São Paulo: Arx, 2002.

HOMERO. Odisseia. Trad. de Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2011.

HUME, D. Tratado da Natureza Humana. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

JAEGER, W. W. La Teología de Los Primeros Filósofos Griegos. Mexico: FCE, 1952.

KAHN, C. H. Anaximander and the Origins of Greek Cosmology. New York: Columbia University Press, 1960.

KIRK, G. S; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. Os Filósofos Pré-Socráticos. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkin, 2005.

LAÊRTIOS, D. Vida e Doutrina dos Filósofos Ilustres. 2. ed. Brasília: Editora UNB, 2008.

LEVINAS, E. Totalidade e Infinito. Lisboa: Edições 70, 2000.

NASCIMENTO-NETO, W. O ovo filosófico e a galinha de mileto: conjecturas sobre um início. In: CORNELLI, G. BELCHIOR, M. L. (eds). Sobre as Origens da Filosofia: primeiros ensaios. São Paulo: Editora et cetera, 2010.

PLATÃO. Górgias. Lisboa: Edições 70, 2004.

PLATÃO. Leis. Lisboa: Edições 70, 2004

SOFOCLES. Prometeu Acorrentado, Ajax, Alceste. São Paulo: Jorge Zahar, 1993.

SPINELLI, M. Filósofos Pré-Socráticos: primeiros mestres da Filosofia e da ciência. 2. Ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

STROKES, 1971 One and many in Presocratic Philosophy. Washington: Center fo Hellenic Studies.

ROUSSEAU, J. J. O Contrato Social. São Paulo: Martins Fontes, 1999

VERNANT, J. P. Mito e Pensamento entre os Gregos. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1990.