

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

INSTITUTO DE FILOSOFIA  
PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

JOÃO BATISTA FREIRE

NOÇÃO DE SIMETRIA NA COSMOLOGIA DE ANAXIMANDRO DE  
MILETO

UBERLÂNDIA  
2016

JOÃO BATISTA FREIRE

NOÇÃO DE SIMETRIA NA COSMOLOGIA DE ANAXIMANDRO DE  
MILETO

Dissertação apresentada como requisito parcial  
para obtenção do grau de Mestre em Filosofia,  
no Curso de Pós-Graduação em Filosofia, da  
Universidade Federal de Uberlândia.

Orientador: Prof. Dr. Rubens Garcia Nunes  
Sobrinho

UBERLÂNDIA  
2016

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

---

F866n Freire, João Batista, 1976-  
2016 Noção de simetria na cosmologia de Anaximandro de Mileto / João  
Batista Freire. - 2016.  
117 f.

Orientador: Rubens Garcia Nunes Sobrinho.  
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia,  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia.  
Inclui bibliografia.

1. Filosofia - Teses. 2. Anaximandro - Crítica e interpretação -  
Teses. 3. ápeiron - Teses. 4. Simetria - Teses. I. Nunes Sobrinho, Rubens  
Garcia. II. Universidade Federal de Uberlândia. Programa de Pós-  
Graduação em Filosofia. III. Título.

---

CDU: 1

JOÃO BATISTA FREIRE

NOÇÃO DE SIMETRIA NA COSMOLOGIA DE ANAXIMANDRO DE  
MILETO

Dissertação aprovada como requisito parcial  
para obtenção do grau de Mestre em Filosofia,  
no Curso de Pós-Graduação em Filosofia, da  
Universidade Federal de Uberlândia.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Carlos Luciano Coutinho  
PROCAD/UFU

Prof. Dr. Fernando Martins Mendonça  
Instituto de Filosofia, UFU

Prof. Dr. Rubens G. Nunes Sobrinho  
Orientador – Instituto de Filosofia, UFU

Uberlândia, 10 de Junho de 2016

*Dedico este trabalho à memória dos milésios.*

## **AGRADECIMENTOS**

*A todos os meus mestres que me ensinaram em minha tenra idade.*

*À professora Zâmara a qual tenho imortalizada em minha mente, por ter sido ela quem me ensinou a soletrar as primeiras palavras.*

*Aos meus pais, Geraldo e Vanda, exemplos de sobrevivência.*

*À Laudicina, meu amor.*

*Aos filhos, João Vitor e Gabriella, tesouros.*

*Ao meu orientador, Prof. Rubens, a quem uma vida é pouca para eu retribuí-lo.*

*Ao Programa de Pós-Graduação da UFU, pela recepção e mestria de seus docentes.*

*“Tudo o que existe, toda a criação se insere  
no movimento cósmico rumo à unidade, que  
constituirá a realização da harmonia divina”  
John Main.*

*“Eu e o Pai somos um”  
João. Cap. 10, v. 30*

## RESUMO

Mediante o movimento filosófico ocorrido na Jônia e a investigação sobre a *phýsis* (inaugurada por seus primeiros sábios, na portuária Mileto), elegemos a cosmologia de Anaximandro como um terreno fecundo para explorar a noção grega de simetria. A partir de uma perspectiva geográfica, inicialmente, a originalidade dos gregos quanto à noção de justa medida será questionada, haja vista os conhecimentos astrológicos e matemáticos serem comuns na Babilônia e no Egito. Não obstante o ambiente cultural em seus portos comerciais e a arquitetura milésia demonstrarem indícios de um possível impacto oriental no pensamento grego, a partir dos fragmentos validados pela tradição doxográfica será notado que o problema quanto ao berço da noção de – harmonia e justa medida – era algo próprio da cultura grega e inerente à sua remota religiosidade. A retomada dessas noções remeterá à questão da *arché* e à sua divindade assumida por Tales, Anaximandro e Anaxímenes. O divino não era uma noção extrínseca ao pensamento milésio quanto ao elemento primeiro. Por isso, teremos como resultado dessa investigação alguns pressupostos nos quais a noção de simetria em Anaximandro – enunciada em seu *ápeiron* – poderia ser a partir do diálogo entre filosofia e orfismo, a assimilação do Uno, conforme testemunhou o papiro de Derveni.

**Palavras-chave:** Anaximandro, *ápeiron*, *arché*, divino, simetria.



## ABSTRACT

Through the philosophical movements in Ionia and through researches made on *phýsis* (started by the first wise men in Miletus), we elected Anaximander's cosmology as a fertile ground for exploring the Greek notion of symmetry. From a geographical perspective, initially, the Greeks' originality towards the notion of a due measure will be questioned, since the astrological and mathematical knowledge were common in Babylon and Egypt. Although the cultural environment on the Milesian commercial ports and its architecture show evidences of a possible eastern impact on the Greek thought, it will be noted (from fragments validated by the Doxography tradition) that the problem with the birthplace of the notion of harmony and of due measure is something specific of the Greek culture and inherent to its remote religiosity. The resumption of these notions refers to the issue of *arché* and to its divinity assumed by Thales, Anaximander and Anaximenes. The divine was not an extrinsic notion to the Milesian thought towards the first element. Therefore, we will have as a result of this investigation some assumptions for which the notion of symmetry in Anaximander, stated in his *ápeiron*, could be, from the dialogue between philosophy and Orphism, an assimilation of the One, as witnessed in the Derveni papyrus.

Key-Words: Anaximander, *ápeiron*, *arché*, divine, symmetry.

## Sumário

INTRODUÇÃO	09
COMO CHEGAR A ANAXIMANDRO?	11
 CAPÍTULO PRIMEIRO	 15
NOÇÃO DE SIMETRIA ENTRE OS GREGOS DO SÉCULO VI A. C.	15
SIMETRIA E MITO: O NASCIMENTO DO TERMO	17
SIMETRIA: PROPORCIONALIDADE E GEOMETRIZAÇÃO DO TERMO	23
SIMETRIA: O AMBIENTE GEOMÉTRICO INSPIRADOR NO QUAL ANAXIMANDRO VIVEU	28
 CAPÍTULO SEGUNDO	 35
A JÔNIA DE ANAXIMANDRO E A ITÁLIA PITAGÓRICA DO SÉCULO VI A.C.: DUAS ESCOLAS E SUAS CORRESPONDÊNCIAS EM CONTEXTO	35
SENDO DE PROPORÇÃO E O PESO DA TRADIÇÃO HOMÉRICA EM ANAXIMANDRO	42
SENDO DE PROPORÇÃO NO SISTEMA DE ANAXIMANDRO E O COSMO SEGUNDO OS PITAGÓRICOS: <i>ADVERTÊNCIAS</i>	48
SENDO DE PROPORÇÃO NO SISTEMA DE ANAXIMANDRO E O COSMO SEGUNDO OS PITAGÓRICOS: <i>A ESFERA CÓSMICA</i>	51
 CAPÍTULO TERCEIRO	 62
<i>ARCHÉ</i> E <i>PHÝSIS</i> NA COSMOLOGIA SIMÉTRICA DE ANAXIMANDRO: <i>ÁPEIRON</i> E A NOÇÃO DE DIVINO	62
NOÇÃO DE <i>ARCHÉ</i> NA COSMOLOGIA SIMÉTRICA DE ANAXIMANDRO	70
A <i>PHÝSIS</i> E A IMAGEM COSMICA A PARTIR DO SISTEMA DE ANAXIMANDRO	84
<i>ÁPEIRON</i> E A NOÇÃO DE DIVINO	95
 CONSIDERAÇÕES FINAIS	 110
REFERÊNCIAS	113

## INTRODUÇÃO

*Simetria, harmonia e justa medida*: por que investigar essas noções na cosmologia de Anaximandro?

Reportar à *Grécia antiga* empreendendo uma análise cuja noção temática é tão peculiar ao *pensamento moderno* e à sua posteridade denuncia que, para os gregos, tais noções extrapolam o significado conferido a elas pela modernidade.

Tendo em vista a fecundidade dessas categorias nesses dois terrenos distintos, indubitavelmente, traçar este itinerário requer esforço e erudição da pesquisa histórica filosófica suficientes para que os argumentos não incorram em anacronismos. Cômico dessas duas prerrogativas, esta pesquisa não tem a presunção de ser erudita. Todavia, não fossem os esforços nela empreendidos, as páginas a seguir não seriam possíveis. Jean-Luc Périillié, quanto à austeridade do estudo acerca da simetria entre os gregos, sublinhou:

[...] histórica, por dar conta de uma noção que aparece em um passado longínquo; filosófica, por tratar, como temos dito, de revelar ao mesmo tempo toda a riqueza de um tema que temos chamado de *racionalidade harmônica* (PÉRIILLIÉ, 2005, p. 17)<sup>1</sup>.

A questão – *racionalidade harmônica* – mencionada por Périillié, estará entre os principais motivos, nesta pesquisa, quanto à escolha de percorrer os trilhos da filosofia grega antiga. Se o significado original da noção de simetria se perdeu ao longo dos séculos, conforme será notado, por que, então, seria preciso evocar a cosmologia de Anaximandro para ilustrar o que ela representou em seu começo? O fio condutor a essa indagação exigirá, portanto, passar em revista as noções simétricas nas quais o milésio concebeu a geometrização do universo.

Nessa perspectiva, será focada em Anaximandro a temática *simetria*. Para isso, será necessário retomar a noção de *justa medida*, e empreender uma reinterpretação da

---

<sup>1</sup> Orig.: [...] *historique, car il s'agit de rendre compte de l'apparition d'une notion charge d'un long passé; philosophique, car il s'agit, comme nous l'avons dit, de révéler en même temps toute la richesse d'un thème qui exprime précisément le principe de ce que nous appelons la rationalité harmonique.*

*cosmologia jônica*, notadamente a que ocorreu no final do século VI a.C., a qual podia sincronicamente coadunar com o pitagorismo, “[...] cuja influência foi considerável na *Itália do sul*, na primeira metade do século 5º a.C., em Crotona, Metaponto, Tarento, Locros, Régio e na Sicília [...]” (MATTEI, 2000, p. 33).

Com efeito, a tradição testemunha a existência de um possível diálogo entre a escola milésia e a pitagórica; por conseguinte, o estudo do presente tema – *simetria em Anaximandro* – julgou oportuno salientar não apenas o que foi conhecido e conservado até hoje acerca disso.

A despeito dos escassos testemunhos confiáveis e das anedotas em torno do pitagorismo e outros cultos de mistérios gregos, negar o impacto deles no sistema racional milésio é incorrer em uma grave ignorância histórica. Por isso, o escopo desta investigação demonstrará que as diversas formas expressas pelo vocabulário dos gregos no que concerne à *harmonia* preconizaram o advento da cosmologia milésia. E a elucidação do contexto no qual Anaximandro viveu será a abordagem convidativa ao leitor.

A urdidura desta investigação não pretenderá, porém, diante dos confrontos histórico-filosóficos, fechar o discurso propondo respostas. Tal pretensão, sublinhada nas próximas páginas, tornar-se-á mais atraente à medida que ela, no sentido de ampliar o horizonte da questão, não implicará elegê-la como verdadeira e unívoca.

Precipuamente, no *capítulo primeiro*, a *justa medida* explícita no modelo cosmológico de Anaximandro será confrontada com todo o peso da tradição mitológica que o precedeu. Nesta abordagem, portanto, ficará evidente que a *noção de proporcionalidade*, em sua gênese plural, atravessaria toda a filosofia pré-socrática. Igualmente, nos subtópicos expositivos será elucidado o peso da tradição do Oriente e suas nuances na Grécia, permitida pela portuária Mileto.

O *capítulo segundo* pretenderá avançar delineando a pesquisa na Jônia de Anaximandro e na Itália pitagórica. A dimensão peculiar dessas duas escolas será um terreno fecundo, porém, restrito ao cunho da tradição aristotélica. A intenção dos parágrafos seguintes ressaltará: A noção de simetria, inscrita no universo esférico de

Anaximandro, estaria marcada pela remota religiosidade cívica homérica e hesiódica, ou seria uma releitura da harmonia cósmica pitagórica?

O *capítulo terceiro* versará sobre o núcleo da filosofia em Anaximandro, a saber: *arché*, *phýsis* e *ápeiron*. Ainda que essas categorias tenham sido de fato abordadas por William Guthrie (1984), Charles Kahn (1960), Francis Cornford (1989), Valter Burkert (2004) William Heidel (2014), Kirk; Raven e Schofield (1994), Jean-Pierre Vernant (1990) e outros autores da tradição moderna, é possível abrir uma nova perspectiva tendo como pano de fundo a *noção de divino*. Neste empreendimento, o papiro de Derveni será decisivo. O território desta discussão se valerá das fontes doxográficas específicas em Tales, Anaximandro e Anaxímenes, tais como os textos órficos comuns em seus tempos. Resultará, desta imersão cultural, um diálogo entre elas, um novo horizonte para que se continue, a partir dele, a reflexão acerca da noção de simetria.

### COMO CHEGAR A ANAXIMANDRO?

Antes de adentrar propriamente na pesquisa, fazem-se necessárias algumas observações quanto ao percurso eleito pela tradição doxográfica, no qual foi possível ir ao encontro do pensamento de Anaximandro.

Desde os primeiros passos desta pesquisa, iniciados ainda em um *Trabalho de Conclusão de Curso de Graduação em Filosofia*, comumente se pensava: *como chegar a Anaximandro, diante da escassez de testemunhos e obras pertinentes a ele?* À medida que a investigação avançava, verificou-se que tal indagação provinha da pusilanimidade de algumas mentes modernas para as quais apenas os volumosos tratados filosóficos conhecidos até hoje seriam elos entre o presente século e os *primeiros milésios*.

Todavia, a distância marcada pelos mais de vinte e cinco séculos, somada à ausência do conhecimento de uma só obra completa desses primeiros físicos, de certo modo sonda a mente do investigador antigo. Quanto a isso, a perspectiva de Gerd Bornheim foi, sem dúvida, encorajadora, pois:

Mas a despeito destas dificuldades e das desvantagens de ordem material, como duvidar da fundamental importância da coleção de fragmentos que chegaram até nós? Realmente, como ignorar a sibilina densidade dos pensamentos de um Parmênides ou de um Heráclito? Como permanecer alheio à profundidade que esconde o único

fragmento de Anaximandro que conhecemos e que pode ser considerado o mais antigo texto filosófico ocidental? (BORNHEIM, 2010, p. 15-16).

Ciente de que os empenhos doxográficos e cronologistas resultaram numa obra inacabada, este trabalho considerou como seguros os testemunhos guardados pela tradição no tocante aos fragmentos atribuídos a Anaximandro. Desde Aristóteles, Diógenes Laércio, Teofrasto, Simplicio, Hipólito, *léxico de Suidas*, dentre outros escritos endossados pela magna obra de Diels e Kranz – *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 8ª edição, 3 vols., Berlim, 1956, a presente análise considera como seguros os trilhos *inframencionados* no escopo a seguir.

Tendo em vista a marcante presença da escola aristotélica como fonte para o estudo sobre Anaximandro, desde suas menções diretas e indiretas até aos comentários de Teofrasto e Simplicio, é prudente anotar algumas opiniões quanto à sua autoridade.

Aristóteles, segundo a tradição, é o autor que mais cita os pré-socráticos, notadamente Anaximandro. William Guthrie reconhece o mérito desse legado de Aristóteles ao falar do interesse do estagirita pelos milésios (1984, v. 1, p. 51). Também Kirk, Raven e Schofield assinalam que “Aristóteles prestou aos seus predecessores em filosofia uma atenção mais séria do que Platão”. Porém, acrescentam na sequência: “[...] os seus juízos são frequentemente deformados pela visão que tinha da filosofia anterior” (1994 p. XV). Com isso concorda Dirk Couprie, para quem “os argumentos de Anaximandro chegaram até nós sob o disfarce do jargão aristotélico” (2011, p. 91, tradução nossa)<sup>2</sup>. A esse respeito William Heidel comenta:

Quanto ao livro de Anaximandro, parece que Aristóteles conheceu pouco ou nada, de primeira mão: ele não compreendeu suas opiniões sobre o infinito e sobre o motivo da Terra permanecer em posição central, e nesse último caso, ele decerto atribuiu aos Milésios uma explicação completamente alheia ao próprio pensamento deles. (2014, p. 79).

---

<sup>2</sup> Orig.: “Anaximander’s arguments have come down to us in the disguise of Aristotelian jargon”.

Nem por isso deixa-se de reconhecer que Anaximandro possui um lugar importante na narrativa aristotélica dos pré-socráticos. Haja vista a fecundidade desta questão há controvérsias hermenêuticas na órbita também de um *Aristóteles historiador*.

Considerando os vários nomes pré-socráticos dos quais o estagirita se valeu em seus tratados, foi postulada entre os *peripatéticos* a hipótese de que as obras preservadas no Liceu acerca da filosofia anterior a Platão validariam a Aristóteles o título de *historiador*. Por isso, Teofrasto, ao suceder Aristóteles na liderança do *Liceu*, teria preservado cuidadosamente aquela que seria a história da filosofia do final do século VI a.C. até o final do século IV a.C.

Ainda que tal questão seja secundária, embora imbricada com as investigações das páginas seguintes, vale assinalar que Collobert e Guthrie têm opiniões divergentes sobre a historiografia aristotélica. Nota-se:

[...] Aristóteles não escreveu uma história da filosofia em sentido moderno ou, no sentido ‘Continental’ quando ele transmitiu os pensamentos de seus predecessores. Por essa razão, alguém poderia dizer, como Wilamowitz, que “não se deve culpar o historiador Aristóteles, pois Aristóteles jamais foi ou quis ser um historiador” (COLLOBERT 2002, p. 294-295 apud CORNELLI, 2010, p. 56).

Guthrie, ao contrário, afirma que Aristóteles, privilegiado pela proximidade com a cultura milésia e por escrever e falar na língua de Anaximandro, poderia receber o título de historiador. Segundo ele, o estagirita foi:

[...] antes de tudo, um filósofo sistemático e, em segundo lugar, um historiador, e seu exame de seus predecessores propunha-se demonstrar, explicitamente, até onde, na própria concepção da realidade deles, haviam avançado (GUTHRIE, 1984, v. 1, p. 51, tradução nossa do espanhol)<sup>3</sup>.

Assim, o presente trabalho contemplará a historiografia aristotélica de Anaximandro, ou seja, os fragmentos citados em suas obras, procurando, contudo, o distanciamento de suas próprias concepções sobre o milésio. Para isso recorrer-se-á a

---

<sup>3</sup> Em espanhol, edição que foi utilizada para este trabalho: *Fue, antes que nada, un filósofo sistemático y, en segundo lugar, un historiador, y su examen de sus predecesores se proponía demostrar, explícitamente, hasta qué lugar del camino, que conducía a su propia concepción de la realidad, habían avanzado.*

outras tradições doxográficas dos pré-socráticos, bem como a algumas obras de Platão pertinentes, como o *Fédon*, e os comentadores modernos sobre o tema proposto.



## CAPÍTULO PRIMEIRO

### NOÇÃO DE SIMETRIA ENTRE OS GREGOS DO SÉCULO VI A. C.

Assim falou Platão (428-7 a.C. a 348-7 a.C.)<sup>4</sup>, na narrativa sobre a formação do cosmos a partir dos quatro elementos<sup>5</sup> sujeitos à *proporção* ou à *analogia*:

Todavia, não é possível que somente duas coisas sejam compostas de forma bela sem uma terceira, pois é necessário gerar entre ambas um elo que as una. O mais belo dos elos será aquele que faça a melhor união entre si mesmo e aquilo a que se liga, o que é, por natureza, alcançado da forma mais bela através da *proporção* (*Timeu*, 31b-c, grifo nosso)<sup>6</sup>.

Embora Platão tenha mérito por ter criado uma brilhante e, sobretudo, original cosmologia material artificializada pelo *demiurgo*, sua cosmologia parece remontar a uma tradição grega mais antiga. Conforme assinalam Geoffrey Kirk, John Raven e Malcom Schofield, a metafísica de Platão saciou-se profundamente nas fontes pitagóricas, em especial no que se refere “[...] às ideias numerológicas no *Timeu* e no *Filebo* [...]” (1994, p. 224).

Nota-se que a palavra grega – *αναλογία* – equivale à palavra *analogia*, em português, cujo significado é *correspondência*, *proporção*, aquela mesma proporção citada acima, no *Timeu* 31bc. Por um lado, a noção de *proporção*, fecunda em Platão, já era recorrente entre os antigos gregos no final do século VI a.C., notadamente em Pitágoras<sup>7</sup> de Samos. Por outro lado, a noção de proporção na filosofia platônica, fundamentada nos pré-socráticos, parece não dar-se por encerrada.

---

<sup>4</sup> Conforme assinala José Cavalcante de Souza (1996, p. 9), Platão nasce no primeiro ano após a morte de Péricles, e sua morte teria ocorrido dez anos antes da batalha de Queroneia.

<sup>5</sup> Aqui, os quatro elementos: terra, água, ar e fogo são condensados por Platão em terra e fogo (*Timeu* 32b), por isso, Platão fala sobre *duas coisas* no *Timeu* 31b-c.

<sup>6</sup> Tradução de Rodolfo Lopes (2010).

<sup>7</sup> Kirk, Raven e Schofield (1994, p. 232-233), apresentam a doxografia de Pitágoras: *Aristóxeno*, na sua obra sobre *Pitágoras e seus companheiros*: “[...] com a idade de quarenta anos, ao ver que a tirania de Polícrates era demasiado opressiva para um homem livre poder suportar um tal domínio e despotismo, partiu, por esse motivo, para a Itália” (Aristóxeno fr. 16, *Excerto* 266, Porfírio *Vida de Pitágoras* 9 DK 14,8). Sobre essa doxografia, Kirk, Raven e Schofield (1994, p. 233) assinalam mais adiante: “Mais de crer são a sua ligação com Samos e o facto de ter emigrado durante a tirania de Polícrates, emigração que se prolongou, provavelmente, desde uma data situada entre 540 e 532 até c. 522”. No mesmo trilha,

Nos trilhos dessa hermenêutica, Monique Dixsaut (2002) argumenta a favor da autenticidade do sistema platônico inerente ao próprio pensamento do autor, ou seja, Platão não teria operado sua filosofia na órbita dos pré-socráticos. Trata-se, entretanto, de reconhecer Platão como fonte para o entendimento da filosofia pré-socrática, notadamente a *simetria esférica*<sup>8</sup> de Anaximandro, que nominalmente não foi citada em nenhum de seus diálogos. A tese proposta por Dixsaut, de convergir em Platão o caminho para os pré-socráticos, não significa que Platão seja um historiador, não obstante compreender os primeiros sábios, mas implica conhecer primeiramente os diálogos platônicos. Por isso:

Não será muito difícil mostrar, ponto-a-ponto, que Platão herda esta arte da linguagem e que esta também é uma fonte insubstituível. Mas, aqueles que vieram antes inventaram, com a profundidade da palavra, a dignidade do pensamento, dignidade à qual o Sócrates de Platão vai dar uma outra figura, sem entretanto repudiar as anteriores. Nesse sentido há muito, em Platão, dos pré-socráticos (DIXSAUT, 2002, p.19)<sup>9</sup>.

Os modelos de interpretações citados sobre a filosofia de Platão, tanto o que repousa sobre a preexistência de noções de *simetria*, *harmonia* e *proporção* lá nos pré-socráticos, quanto o outro, que vê tais noções sendo categorias do próprio Platão, certamente seria uma fecunda discussão em um estudo de filologia. No entanto, não é isso o que pretende o presente trabalho, porquanto, a presente pesquisa reconhece as ditas interpretações como fidedignas e como fontes de pesquisa.

---

William Guthrie (1984, p.171, tradução nossa do espanhol) assinala: “O que foi lido na seção anterior não é suficiente para poder fazer uma exposição da vida, do caráter e das realizações de Pitágoras que descansa sobre algo mais sólido do que meras probabilidades; mesmo assim, os testemunhos são interessantes e algumas conclusões podem ser verdadeiras”. Em espanhol: “*Nadie que haya leído la sección anterior podrá suponer que una exposición de la vida, el carácter y los logros de Pitágoras pueda descansar sobre algo más sólido que meras probabilidades; aun así, los testimonios son interesantes y pueden extraerse legítimamente ciertas conclusiones*”.

<sup>8</sup> Sobre a *simetria esférica* inaugurada por Anaximandro e a noção de proporção no final do século V a.C. em análise com a cosmologia de Platão ver *Fédon* 108e, *Filebo* 64e e *Timeu* 31bc.

<sup>9</sup> Orig.: *Il ne serait pas bien difficile de montrer, point par point que Platon hérite de cet art du langage, et que c'est en cela aussi qu'il est une source irremplaçable. Mais ceux qui vinrent avant ont inventé, avec la profondeur de la parole, la dignité de la pensée, dignité à laquelle le Socrate de Platon va donner une autre figure, sans pour autant renier les précédents. En ce sens, il y a bien pour Platon, des présocratiques.*

Os capítulos a seguir avalizarão uma narrativa que interpreta Platão transpondo a noção de *simetria* em Anaximandro, notadamente na resposta que ele apresenta no *Fédon* 108e<sup>10</sup>. Se, conforme a tradição grega, nada produz nada, propõe-se a hipótese de que Platão não criou seu sistema *ex nihil*.

A multifacetada<sup>11</sup> noção de proporção, por conter em sua gênese uma noção mítica que, posteriormente, com o advento da filosofia na Jônia, transpõe-se para o argumento racional (PÉRILLIÉ, 2005, p.27), será revista nos capítulos posteriores. Igualmente, sem a intenção de esgotar o tema, será mister rever a noção de *simetria* em Anaximandro com base naquele pitagorismo que nasce na *Itália do sul* na primeira metade do século V a.C. (MATTEI, 2000, p. 33), que em seu núcleo, conforme assinala Périllié (2005, p. 10), parece apresentar fortes nuances dessa noção grega de proporção, sobretudo por ser o pitagorismo o criador do neologismo *simetria*.

## **SIMETRIA E MITO: O NASCIMENTO DO TERMO**

Apontar um local e data para o nascimento do termo *simetria* é, certamente, uma investigação na qual seu fio condutor está intimamente ligado a registros históricos imprescindíveis. A investigação filosófica sobre a noção de *simetria* torna-se bilateral, por possuir em seu âmago duas faces: a histórica e a filosófica (PÉRILLIÉ, 2005).

De acordo com os argumentos de Périllié (2005), a Grécia do final do século VI a.C. é o berço da noção de simetria. Com efeito, a história dessa civilização demonstrou que tal noção, inerente ao passado remoto dos gregos, já existia na mentalidade grega anterior a Anaximandro, presentes na religião e no mito. Por isso, buscar um conceito no mito e nas figuras elaboradas pelo pensamento arcaico significa enveredar em outra noção que em si é *numinosa*. JAA Torrano (2006) adverte que essa busca de conceito, operada pelos esforços mentais conceituais, na tentativa de transpor a linguagem do

---

<sup>10</sup> Tradução de Pugliesi e Bini (2012).

<sup>11</sup> O termo “multifacetado”, adjetivo dado a algo que possui várias faces, encontra-se na obra de Gabriele Cornelli, *Em busca do Pitagorismo* (2010). A presença do termo nesse parágrafo justifica-se pela sua pertinência com o tema *pitagorismo*.

mito, precisa estar atenta à natureza dessas figuras que, em si, não são unívocas como a natureza do conceito. O autor assinala:

Ao buscarmos o sentido de uma dessas figuras, devemos antes contar com nuances cambiantes que refletem aproximações ou identificações para nós insólitas entre estas figuras, e não com noções unívocas. O pensamento arcaico é concreto e simbólico, enquanto o nosso pensamento, abstrato, aspira à univocidade. O mais profícuo – parece-me – é ir circulando em torno destas figuras, em sucessivas abordagens, que sempre as apanhe de novo de um novo ponto de vista. Assim, nesta abordagem em círculos sucessivos, obteremos, em várias visões superpostas, as diversas implicações em que vigem e vivem estas figuras. Este método de circunvoluções e retomadas parece-me justificar-se por si mesmo, já que não é de outro modo que o pensamento arcaico procede: jamais aborda um objeto de uma única e definitiva vez descartando-se dele depois, mas sempre o retoma dentro de outras referências, circunvolvendo através de enfoques sucessivos e por vezes contrastantes, - como em verdade se verifica por toda a *Teogonia* hesiódica (TORRANO, 2006, p. 38).

A transposição da linguagem do mito, nos termos acima citados, justifica o modo com o qual, no final do século VI a.C., eram percebidos os resquícios da linguagem numinosa no pensamento de Tales de Mileto (624 a.C a 547 a.C.)<sup>12</sup> e no de Anaximandro, citados pela doxografia. O primeiro não hesitou em dizer “que tudo está cheio de deuses” (Aristóteles, *de an.* A 5, 411 a 7)<sup>13</sup>; o segundo, como narra ainda Aristóteles “[...] é isto o divino, por ser imortal e indestrutível, como dizem Anaximandro e a maioria dos fisiólogos” (*Física*, Γ, 4 203b 7).

Somando a essa hermenêutica, Guthrie (1984, v. 1, p.75) argumenta sobre a minuciosa articulação que Tales propõe sobre o elemento úmido, não obstante, conservando a linguagem do mito. Nesse sentido, o método de circunvoluções proposto por Torrano, conforme citado, não deve servir de pretexto para um leitor descuidado interpretar como paradoxal a presença do divino na cosmologia dos primeiros sábios. Na mesma linha, Cornford, argumentando favoravelmente à solidária relação da cosmogonia jônica com suas origens na tradição mítica, assinala:

<sup>12</sup> A data referente ao nascimento e morte de Tales tem como parâmetro o eclipse total do sol, previsto por ele, em 28 de Maio de 585 a.C., conforme citado por Gerd A. Bornheim em *Os Filósofos Pré-Socráticos*. (São Paulo: Cultrix, 2010, p. 22).

<sup>13</sup> Citado por G. S. Kirk, Raven e Schofield. *Os Filósofos Pré-Socráticos*, (1994, p. 92).

Podemos agora deixar a fase final da filosofia iônica e voltar atrás, aos seus princípios no século VI em Mileto. Começaremos pelo sistema de Anaximandro, que tentaremos reconstituir até onde nos levarem os testemunhos que nos merecem confiança. Depois, trataremos das suas relações com a tradição mítica e poética da cosmogonia que lhe está por detrás (CORNFORD, 1989, p. 257-258).

Assim começa a análise de Cornford sobre o espírito racional emergido na Jônia, no século de Anaximandro. Trata-se de rever as noções naturais articuladas pelos primeiros sábios jônios, porém, supostamente engendradas pela tradição homérica e hesiódica por volta do século VIII a.C. Não obstante Vernant (1972, p. 77) assinalar que “os físicos deliberadamente ignoram o mundo da religião”, na mesma obra reconhece a hermenêutica cornfordiana, ao assinalar que o pensamento grego “transpõe, sob uma forma laica e num vocabulário mais abstrato, a concepção do mundo elaborada pela religião” (VERNANT, 1972, p. 74).

A narrativa de Cornford revela estreita correspondência entre o senso de proporção do pensamento racional com aquela noção mítica cosmogônica, narrada por Hesíodo, cuja herança ainda pairava sobre o século de Anaximandro. Trata-se de empreender sincronicamente uma noção de *justa medida* entre duas tradições cujo “processo de racionalização se iniciara já muito antes do nascimento de Tales” (CORNFORD, 1989, p. 306). Note-se:

E quando observamos mais de perto o esquema milesiano, veremos que apresenta umas certas características que não podem ser atribuídas a uma dedução racional baseada na observação imparcial dos factos. Em primeiro lugar, os Milésios partem de certos pressupostos tácticos que nem sequer lhes ocorre mencionar porque são herdados da cosmogonia poética (CORNFORD, 1989, p. 307).

Porém, em que sentido pode-se pensar a simetria como noção mítica e, sobretudo, ela teria sua fonte ancestral na Grécia do final do século VI a.C.? Por esse trilho, Périllié (2005, p. 27) definiu o mito como um modelo de pensamento dominante entre o povo grego, notadamente o da tradição que precedera os milésios. É que, antes de Anaximandro, ao propor a equidistância da terra em relação às suas extremidades, conforme citado por Aristóteles (*De Caelo*, B 13, 295b 10), a mentalidade grega já contemplava a noção de simetria em sua forma mais tenra, “[...] expressa na linguagem

do mito e por intermédio das suas personagens [...]” (KIRK; RAVEN; SCHOFIELD, 1994, p. 1). Nesses termos, Homero teria popularizado, em seu século, uma noção pré-filosófica<sup>14</sup> para o termo equidistância, de Anaximandro, como se vê neste excerto:

Ou agarro nele (fala Zeus) e o precipito no brumoso Tártaro, bem longe, onde se encontra o abismo mais profundo no interior da terra; aí estão os portões de ferro e o limiar de bronze, tão abaixo do Hades, quanto o céu dista da terra (HOMERO, II, VIII 13 apud KIRK; RAVEN; SCHOFIELD, 1994, p. 3)<sup>15</sup>.

A linguagem expressa no poema, portanto, não abdica de conceitos tais como: *profundidade*, *abaixo* e *equidistância*, sem os quais o mito não faria inteligível a mensagem do deus. Nesse mito, está explícita em Homero, desde o final do século VIII a.C. aproximadamente, aquela ideia que perdurou até o advento da cosmologia de Anaximandro, ou seja, aquela noção que compreendia o céu (*Ouranos*) acima, e a terra (*Gaia*) abaixo. No entanto, conforme narra o mito, há ainda outra parte inferior à terra, cuja profundidade estende-se até o Tártaro; profundidade equidistante à altura que há entre a terra e o céu (HESÍODO, *Teogonia*, v. 720).

A hermenêutica de Kirk, Raven e Schofield (1994, p. 3-4) sobre esse poema aponta, portanto, para uma noção de simetria entre o *inframundo* e o *supramundo*, não obstante advertir que tal noção ainda era controversa naquele tempo, uma vez que havia uma tradição apoiada na infinitude abissal sob a terra, pois: “Da terra é este o limite superior que nós vemos aos nossos pés, em contacto com o ar; mas a sua parte inferior continua indefinidamente (XENÓFANES fr. 28 Cf. Estrabão I, p. 12 Cas., apud KIRK; RAVEN; SCHOFIELD, 1994, p. 4)<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> O termo: *pré-filosófica* está empregado no sentido de considerar as poesias dos escritores das cosmogonias e teogonias como precursores do pensamento filosófico, conforme assinala W. K. C. Guthrie em sua obra *Historia de la Filosofía Griega: Los Primeros Presocráticos y los Pitagóricos*. Tradução de Alberto Medina González. Madrid: Gredos, (1984, p. 9).

<sup>15</sup> ἢ μιν ἐλὼν ῥίψω ἐς Τάρταρον ἡερόεντα  
τῆλε μάλ', ἤχι βάθιστον ὑπὸ χθονός ἐστι βέρεθρον,  
ἔνθα σιδήρειαι τε πύλαι καὶ χάλχεος οὐδός,  
τόσσον ἔνεργ' Αἶδεω ὅσον οὐρανός ἐστ' ἀπὸ γαίης

<sup>16</sup> γαίης μὲν τόδε πείρας ἄνω παρὰ ποσσὶν ὁρᾷτι  
ἡέρι προσπλάζον, τὸ χάτω δ' ἐς ἄπειρον ἰχνεῖται

A hermenêutica compartilhada por Kirk e Torrano evidencia um notável precedente: aquela noção de simetria, do sistema milesiano, pareceu ter sido engendrada coexistindo com a gênese das potências titânicas, conforme narrou Hesíodo (*Teogonia*, vv.126-27): “Terra primeiro pariu igual a si mesma Céu constelado, para cercá-la toda ao redor”; essa teogonia é classificada como uma “simetria espetacular entre os genitores e os gerados” (TORRANO, 2006, p. 43).

Conforme os vv. 687-720 da *Teogonia*, a noção de *simetria* aparecerá na descrição do Tártaro, submundo, onde são encarcerados eternamente os rivais de Zeus, vitorioso na *titanomaquia*. Conforme assinala Torrano (2006, p.40), o v. 720 da *Teogonia* expressa uma simetria significativa, sublinhada nos vv. 721-5:

E sob a terra de amplas vias	717
lançaram-nos e prenderam em prisões dolorosas	
vencidos pelos braços apesar de soberbos,	
tão longe sob a terra quanto é da terra o céu,	720
pois tanto o é da terra o Tártaro nevoento.	
Nove noites e dias uma bigorna de bronze	
Cai do céu e só no décimo atinge a terra	
e, caindo da terra, o Tártaro nevoento.	723a
E nove noites e dias uma bigorna de bronze	
cai da terra e só no décimo atinge o Tártaro.	725
(HESÍODO, <i>Teogonia</i> , vv.717-25).	

A bigorna era o instrumento de ferro sobre o qual se forjavam os metais. A narrativa mítica ilustra e, ao mesmo tempo, ativa a imaginação, de modo que o homem grego apreendesse em sua forma mais primitiva, a noção de tempo e de espaço.

Não é por menos que a bigorna, que cai do céu até o Tártaro, seja de bronze, expressando sua dureza e seu peso. Por um lado, a equidistância entre o céu e a terra é, rigorosamente, mensurada pelo tempo de nove noites e dias, marcadamente pelo atingir da bigorna na terra, limite do supramundo. Por outro lado, a simetria cósmica é notadamente marcada pela natureza simétrica do inframundo, mensurada pela queda da bigorna no Tártaro. Nesse sentido, nota-se que:

A localização do Tártaro (“no fundo da Terra”) e sua natureza simétrica e negativa quanto à da Terra (lugar da queda sem fim nem rumo e do ímpeto da Noite) ao mesmo tempo que o ligam íntima e essencialmente à Terra (de que ele é o contraponto) aproximam-no e aparentam-no a *Kháos*, em cuja descendência se incluem Érebo (região infernal) e Noite (TORRANO, 2006, p. 41).

Essa ponte que permite a transposição da noção de simetria ao pensamento milésio, a saber: a *Teogonia*, é, igualmente, conforme argumenta Périllié (2005), o fio condutor da noção de *medida*, *proporção* e *harmonia*. Nesse ponto, a hermenêutica de Périllié coaduna com o cuidadoso método de JAA Torrano, aquele que transcreve os conceitos do pensamento abstrato nas circunvoluções e retomadas sobre a linguagem do mito. Périllié, no entanto, aponta a noção de *harmonia*, como uma fonte puramente mítica. Tal interpretação fundamenta-se nesta poesia hesiódica que descreve Harmonia como sendo filha de Ares e Afrodite:

[...] E de Ares rompe-escudo  
Citeréia pariu Pavor e Temor terríveis  
que tumultuam os densos renques de guerreiros 935  
com Ares destrói-fortes no horrendo combate  
e Harmonia que o soberbo Cadmo desposou.  
(HESÍODO, *Teogonia*, vv. 933-37).

No que tange ao nome *Citeréia*, conforme a poesia de Hesíodo, Périllié explica que esse nome era um apelido que os homens e os deuses deram a Afrodite, por ter tocado *Citera* (*Teogonia*, vv. 192-200). É, pois, Afrodite, a deusa do amor; Ares, no entanto, o deus da guerra. Trata-se, como nota Périllié (2005, p.27), da união de duas potências contrárias – o amor e o ódio – que engendra, entretanto, uma potência harmônica.

Pensar em termos conceituais, Harmonia como um elo entre Ares e Afrodite, é, portanto, uma conjectura que remete ao mais belo dos elos, citados por Platão, no *Timeu* 31bc, a saber: a *proporção*, e a *simetria*, no *Filebo*, 64e. Platão teria forjado sua noção de simetria no mito? E ainda, o que dizer sobre a simetria do *supramundo* com o *inframundo*? Nota-se que, no mito hesiódico, conforme tratado, a terra está mediando simetricamente o Céu e o Tártaro.



## SIMETRIA: PROPORCIONALIDADE E GEOMETRIZAÇÃO DO TERMO

O argumento de Périllié (2005, p.9), autor que definitivamente atribui aos gregos a criação do termo *simetria*, enunciado a priori na introdução de sua obra, custou-lhe considerar o passado remoto da tradição helênica, e nela, na tradição e no bojo da constituição desse povo, apontar as nuances mais primitivas de uma noção que posteriormente estruturaria a mentalidade cosmológica da filosofia em seu florescer, notadamente em Anaximandro.

Fiel ao seu argumento, Périllié mencionou dois gigantes da cultura grega, a saber: Homero e Hesíodo, como trilhos por onde passaria o fio condutor da noção de simetria. A linguagem poética homérica e hesiódica, nesses termos, não obstante contemplar o pensamento concreto e simbólico, conforme advertiu JAA Torrano (2006), é, de certo modo, diferente do pensamento conceitual unívoco, apanágio da mentalidade cosmológica jônica.

Todavia, foi nesse contexto, o mítico, onde se estruturou o pensamento grego antigo, que se inscreveu o advento da razão, e, sem a pretensão de aplicar uma nova interpretação, Périllié assinala o advento do senso de proporção de modo sincrônico com aquele movimento que na Ásia Menor seria chamado de milagre grego. Pois:

Apesar de todos esses elementos de continuidade que entrevemos, a filosofia nascente inscreve-se como uma ruptura de uma tradição ancestral da Grécia arcaica, a hesiódica e a homérica. Nesse sentido, várias e notáveis explicações foram dadas sobre o que chamam de o advento da razão, a substituição do logos pelo mito, esse aparente milagre grego, pelo qual a razão seria de algum modo manifestada entre aqueles ilustres habitantes gregos das cidades litorâneas da Ásia Menor. Não pretendemos aqui, entretanto, apresentar uma explicação nova, mas somente resumir os novos conceitos dessa corrente de pensamento, e, sobretudo, insistir sobre os aspectos que nos fazem compreender o advento do senso de proporção, que é o núcleo de nossa pesquisa sobre a simetria grega (PÉRILLIÉ, 2005, p. 33)<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> Orig. :*En dépit de tous ces éléments de continuité que nous venons d'entrevoir, la philosophie naissante s'inscrit en rupture par rapport à la tradition ancestrale de la Grèce achéenne, hésiodique et homérique. Làdessus, de nombreuses explications fort judicieuses ont été données sur ce qu'il faut appeler l'avènement de la raison, la substitution du λόγος au μῦθος, cet apparent miracle grec, par lequel la raison se serait soudainement manifestée chez quelques personnalités remarquables habitant les cités de la côte grecque de l'Asie mineure. Nous ne prétendons pas ici apporter une explication nouvelle, mais seulement récapituler les apports nouveaux de ce courant de pensée, et surtout, insister sur les*

Quando nasce Anaximandro, em 610 a.C, “[...] o fundamento de todo o saber era procurado no mito e no divino”, conforme assinalou Carlo Rovelli (2013, p. 33). Embora Rovelli faça parte do cientificismo moderno, sobremaneira por suas investigações como *físico* e *cosmólogo*, suas pesquisas se enquadram na tradição científico-filosófica<sup>18</sup> marcadamente anaximandrizante. Rovelli, no entanto, destaca os argumentos de Vernant (1990, p. 245) de modo cuidadoso, e revê o sistema do pensamento que marcou o advento da razão lá na Jônia como resultado de um ideal de inteligibilidade.

A leitura que Rovelli faz, com as lupas do século XXI sobre Anaximandro, vem corroborar os esforços feitos por Vernant e Périllié, mormente na expressão da linguagem geométrica e harmônica de uma mentalidade que, em determinado momento, empreende suas investigações sob o crivo da genialidade da razão.

Rovelli sublinha os feitos de Anaximandro, de modo que no núcleo do pensamento do milésio tenha as prerrogativas suficientes para fundamentar o advento do senso de proporção, que ao mesmo tempo está intrinsecamente inscrito na geometrização do universo. Nas suas palavras:

O homem que deu esse passo gigantesco na compreensão do mundo foi Ἀναξίμαδρος, Anaximandro, que viveu há 26 séculos em Mileto, cidade Grega no litoral da atual Turquia, principal personagem dessas páginas. Bastaria essa descoberta para fazer de Anaximandro um gigante do pensamento, de todos os tempos. Mas a sua herança é mais vasta. Ele abre caminho para a física, para a geografia, para os estudos dos fenômenos meteorológicos e para a biologia. Além dessas contribuições, ele abre o processo de *repensar a imagem do mundo*: o itinerário da pesquisa do conhecimento baseado dobre a rebelião

---

*aspects susceptibles de mieux nous faire comprendre l'avenement du sens de la proportion, qui est au couer de notre recherche sur la symétrie grecque.*

<sup>18</sup> Na nota de capa da obra de Carlo Rovelli (2013), Marcelo Perine (editor da obra), assinala que o esforço de Rovelli responde com rigor e clareza às interrogações dos leitores mais exigentes no que tange às pesquisas que remontam à tradição científico-filosófica. Ao lado de Carlo Rovelli, é oportuno lembrar que o cientista Marcelo Gleiser compõe este quadro do cientificismo moderno solidário com a tradição científico-filosófica. Na obra *A Dança do Universo* (1997, p. 46), o autor diz que Anaximandro levou as ideias de Tales a um nível de sofisticação mais elevado. No subtópico intitulado: *A sedução da simetria*, o autor trata da importância dos cinco “sólidos platônicos” no universo geométrico de Kepler. (p.43-134).

contra certezas que parecem óbvias. Nisso, ele representa uma das principais raízes do pensamento científico (ROVELLI, 2013, p. 12).

Anaximandro, dirá Périllié (2005, p. 37), é o filósofo que ficará marcado por sua representação geométrica do espaço. Levando em consideração as inferências de Jaa Torrano e Périllié, no subtópico anterior<sup>19</sup>, pergunta-se: a cosmologia esférica do sistema anaximandrino evoca e amalgama, em sua essência, todos aqueles elementos<sup>20</sup> que participavam da linguagem do mito, ou seja, a proporção e a simetria assinaladas na teogonia hesiódica? A cosmologia de Anaximandro, marcadamente simétrica, seria um recorte de um esboço<sup>21</sup> inscrito na teogonia, conforme aponta Cornford (1989)?

Tais indagações poderiam, nesses termos, ter motivado Périllié a situar dentro da cultura grega o advento do senso de proporção, imbricado com o advento da razão, notadamente na simetria de Anaximandro nos moldes de Aristóteles, pois:

Há alguns, como Anaximandro entre os antigos, que afirmam que a Terra se mantém imóvel devido ao seu equilíbrio. Pois força é que aquilo que está colocado no centro, e está a igual distância dos extremos, de modo algum se desloque mais para cima ou para baixo, ou para os lados; pois lhe será impossível mover-se simultaneamente em direções opostas. De sorte que, necessariamente, a Terra está em repouso (ARISTOTE, *Du Ciel*, b 13, 295 b 10)<sup>22</sup>.

A inferência aristotélica que testemunha sobre o sistema geométrico espacial anaximandrino é, aqui, para Périllié, o ponto alto que demarca o advento da noção de

---

<sup>19</sup> Subtópico: SIMETRIA E MITO: O NASCIMENTO DO TERMO.

<sup>20</sup> Aqui, elementos, *στοιχεῖα*, embora seja um termo aristotélico (Aristóteles, *Físi.* Γ 4 203 a 16), está empregado para dar sentido às estruturas do pensamento mítico.

<sup>21</sup> A palavra *esboço* foi utilizada por Katsuzo Koike no apêndice 1 da obra de William Heide, intitulada *O livro de Anaximandro, o mais antigo tratado geográfico conhecido* (2014, p. 115). Na ocasião, Koike faz remissão à obra de Cornford (1989), onde o autor trata das relações da tradição mítica e poética que poderia estar por trás da cosmologia de Anaximandro.

<sup>22</sup> Tradução do francês : *Mais il en est certains comme, parmi les Anciens, Anaximandre, qui disent que la terre demeure en repôs du fait de l'indifférenciation. Ce qui est sis au centre et qui est dans la même situation vis-à-vis des extrêmes n'est pas plus enclin à être transporté vers le haut, que vers le bas ou vers les côtes, Or il est impossible d'effectuer un mouvement dans des directions contraires en même temps. De sorte que nécessairement la terre reste en repôs.*

proporção e geometrização do termo *simetria*. Trata-se de empreender uma elaboração cosmológica que anteriormente não era contemplada pelo quadro mental mítico.

Por um lado, a noção de simetria, nessa cosmologia nascente, de certo modo levou a uma concepção aritmética pautada no equilíbrio e na simetria central da Terra em relação ao universo. Por outro lado, a proporcionalidade e a geometrização da noção de simetria espacial não parecem estar despidas completamente da roupagem do quadro mental mítico, sobretudo da noção de centralidade, já existente na linguagem sagrada da religião grega. Pois:

Que Héstia reside na casa, é evidente: no meio do *mégaron* quadrangular, a lareira micênica, de forma arredondada, marca o centro do hábitat humano. A Héstia, diz o *Hino a Afrodite*, “Zeus concedeu o direito de sentar-se no trono no centro da casa (μέσσω οἴκου)”. Mas Héstia não constitui apenas o centro do espaço doméstico. Fixada no solo, a lareira circular é como que o umbigo que enraíza a casa na terra. Ela é o símbolo de garantia de fixidez, de imutabilidade, de permanência (VERNANT, 1990, p. 191).

Não obstante a patenticidade da linguagem matemática, circunscrita ao *logos*, tornar-se notória no sistema geométrico da cosmologia de Anaximandro, é mister assinalar, conforme pontuou Vernant (1990, p. 258), que o quadro mental mítico, sobretudo o simbolismo de Héstia (*Ἑστία κοινή*), favoreceu a compreensão de novos conceitos imbricados no vocabulário matemático, que se instala notadamente na geometria<sup>23</sup> simétrica de Anaximandro.

Paralelamente, Cornford (1989, p. 307) argumenta que os milésios, em sua cosmologia, partem de certos pressupostos herdados da tradição poética. Nesses termos, pode-se perguntar: a noção de simetria, apontada por Périllié, que evoca imagens míticas inscritas em um quadro mental que participa do *logos* e descreve a nova imagem geométrica do universo, estaria condenada a passar somente pelas sendas da tradição mítica, para então, na cosmologia esférica de Anaximandro, demarcar seu advento?

---

<sup>23</sup> Sobre o modelo geométrico do universo, como aquele modelo instaurado no pensamento mítico, Jean-Pierre Vernant assinala em sua obra *As origens do pensamento grego* (1972, p. 77): “Se é verdade que os milésios se serviram do mito, também é verdade que transformaram profundamente a imagem do universo, integraram-na num quadro espacial, ordenado segundo um modelo mais geométrico”.

Se a resposta é positiva, a noção de simetria participou de uma mutabilidade intelectual sujeita a dois sistemas mentais: o mítico, em sua gênese, e o racional, em seu advento. Se a resposta é negativa, caberá uma apurada investigação que remonta às antigas civilizações, tais como o Egito e a Babilônia, que em seu bojo também participavam de um sistema religioso, peculiar e coerente à sua tradição; e, nesse sentido, vale questionar por que somente com os gregos foi possível uma cosmologia<sup>24</sup> desligada de uma religião astral (VERNANT, 1989, p. 245).

Todavia, os termos geometrização e harmonia parecem ser nesse primeiro momento<sup>25</sup>, com Anaximandro, distintos de qualquer conotação mítica. Pois:

A descoberta do geocentrismo inaugura, como tal, o desenvolvimento da cosmologia: a concepção tradicional e intuitiva do universo é ultrapassada pela meditação geométrica sobre a isotropia do espaço (PÉRILLIÉ, 2005, p. 38)<sup>26</sup>.

Com efeito, conforme assinala Périllié, o termo *isotropia* (ισοτροπία) inaugura uma linguagem própria do pensamento geométrico. Ao mesmo tempo, aquela noção de *igual* (ίσος), ausente na cosmogonia e operada por domínios hierárquicos (VERNANT, 1972, p. 88) com os jônios, será recuperada, sobretudo porque essa noção de igualdade geométrica é o núcleo do pensamento cosmológico de Anaximandro.

Contudo, se a cosmologia esférica de Anaximandro, notadamente proporcional e geométrica, marca o ponto de ultrapassagem da cosmologia esférica sobre a cosmogônica, conforme pontuou Périllié, quais serão os parâmetros que nortearão esse geocentrismo *isotrópico* da cosmologia nascente? A cosmologia simétrica de

---

<sup>24</sup> Aqui, a palavra *cosmologia* está adaptada porque o tópico trata da cosmologia de Anaximandro. Na citação original, Vernant diz: *astronomia*.

<sup>25</sup> Aqui, *primeiro momento* refere-se ao florescer da filosofia na Jônia. A partir da distinção aristotélica que põe, de um lado, os pitagóricos e, de outro, os Fisiólogos (*Metafísica*, 989b 29 DK), abriram-se precedentes para pensar em duas correntes da filosofia em seu florescer: a jônica e a itálica. Entretanto, é mister notar que, de acordo com Gabriele Cornelli (2010, p. 37), nessa primeira fase jônica, o elemento religioso havia sido deixado de lado, mas, no segundo momento itálico, a dimensão religiosa da vida filosófica é recuperada. Esse tema será tratado no capítulo segundo.

<sup>26</sup> Orig.: *La découverte du géocentrisme inaugure, à ce titre, le développement de la cosmologie: la conception traditionnelle et intuitive de l'univers est dépassée par la méditation géométrique sur l'isotropie de l'espace.*

Anaximandro teria surgido *do nada*, ou seria, como propôs Vernant (1972, p.74), uma *transposição* de um quadro mental elaborado pela religião?

As viagens de Anaximandro a Esparta<sup>27</sup>, conforme pontua Diógenes Laércio (II, 1-2 DK 12 A 1); a expedição de colonos, que Anaximandro teria conduzido a Apolônia (ELIANO *H. V.* III, 7 DK A 3 apud GUTHRIE, 1984, p. 82) e, sobretudo, a controvérsia em torno de conhecimentos gregos oriundos da tradição babilônica, conforme assinalou Heródoto (II, 109)<sup>28</sup>, seriam motivos para conjecturar sobre uma cosmologia que evoca elementos de outras tradições, amalgamados no núcleo do pensamento do milésio? As páginas a seguir serão tecidas a partir dessas interrogações.

#### **SIMETRIA: O AMBIENTE GEOMÉTRICO INSPIRADOR NO QUAL ANAXIMANDRO VIVEU**

O elogio de Dirk Couprie (2003, p.1) a Anaximandro, reconhecendo-o como uma das mentes mais brilhantes que já existiu, evoca aos tempos atuais, o contributo que Anaximandro deu, a seu modo, às investigações cosmológicas e, sobretudo, os parâmetros que, na aurora do pensamento no ocidente, nortearam as convicções do milésio sobre a arquitetura do cosmos. Na ocasião, em 1996, em *Binghamton*, cidade do Estado de Nova York, Dirk encontrara-se com Gerard Naddaf e Robert Hahn em uma mesa redonda, cujo tema era sobre *Anaximandro e as origens da filosofia ocidental*.

Haja vista os pensamentos dos autores sejam consensuais<sup>29</sup>, em torno do legado deixado por Anaximandro, decidiram, pois, empreender uma nova e cuidadosa abordagem que versasse sobre as condições culturais e mentais que se inscreviam em Mileto, sobretudo na Grécia arcaica do século de Anaximandro.

---

<sup>27</sup> Sobre a chegada de um filósofo pré-socrático em Esparta, Plínio (*N. H.* II, 187) (DK 13 A 14 a), disse ter sido Anaxímenes o primeiro a fazer uma demonstração do “*horologium quod appellant sciothericon*”, e a utilizar o *gnómon*. Segundo a tradição, no entanto, Plínio poderia estar equivocado quanto à sua inferência; sobre esse assunto, ver Kirk, Raven e Schofield (1994, p. 103).

<sup>28</sup> Em II, 109, Heródoto, apud Kirk, Raven e Schofield (1994, p. 102), disse que “Os gregos adquiriram com os babilônios o conhecimento da esfera celeste e do *gnómon* e a divisão do dia em doze partes”.

<sup>29</sup> Nesse ponto, sobre a concordância dos autores e a publicação da obra *Anaximander in Context: New Studies in the Origins of Greek Philosophy*, como resultado da harmonia dos pensamentos, os autores advertem: “Nós não concordamos em todos os pontos”. Orig.: *While we appreciate one another's work, we do not necessarily agree on all points.* (2003, p. 1).

A arquitetura dos templos gregos e o ambiente geométrico vivido por Anaximandro, segundo Robert Hahn (2003, p. 73) <sup>30</sup>, pareceram ser pontos significativos na cosmologia do milésio, uma vez que a simetria e a proporção eram indispensáveis nas suntuosas obras arquitetônicas.

Com efeito, é mister notar que embora a construção dos templos gregos tenha sido, por excelência, uma obra sagrada e executada no auge da fama de um deus, aquela noção de simetria e harmonia notadamente matemática, presente na cosmologia de Anaximandro, nesse momento apresenta uma intrincada relação com as construções operadas pelos artífices gregos influenciados pela engenharia egípcia. (COUPRIE; NADDAF; HAHN, 2003, p. 75).

Nessa linha metodológica, com a intenção declarada de querer compreender a cosmologia de Anaximandro, os autores, cômicos da influencia estrangeira, sobretudo egípcia, na arquitetura dos templos gregos, sugerem que a cosmologia de Anaximandro teria uma relação profunda com as obras arquitetônicas de seu tempo. Por que o ponto alto do pensamento de Anaximandro, conforme demonstra Couprie, Hahn e Naddaf (2003, p. 73) <sup>31</sup> floresceu justamente “[...] no momento em que os poderes cósmicos são representados pela primeira vez através dos monumentais templos de pedra construídos na Jônia” ? Note-se:

Anaximandro não era um arquiteto da casa cósmica, mas sim uma espécie de historiador da arquitetura do cosmos. Sua cosmologia esboçou uma descrição das fases pelas quais foi criada a arquitetura cósmica. Enquanto os arquitetos desenhavam e prescreviam técnicas de construção para casas cósmicas e divinas, Anaximandro descreveu a estrutura da casa que é o cosmo (COUPRIE; HAHN; NADDAF, 2003, p. 79-80) <sup>32</sup>.

---

<sup>30</sup> Aqui, especificamente no capítulo intitulado: Proporção e Números em Anaximandro e o Pensamento Grego Antigo – *Proportions and Numbers in Anaximander and Early Greek Thought*, Robert Hahn trata da arquitetura cósmica de Anaximandro, (2003, p. 73-163).

<sup>31</sup> Orig.: *At the building sites, monumental temples to cosmic and divine powers were erected out of stone for the first time in Ionia at just the time Anaximander flourished.*

<sup>32</sup> Orig.: *Anaximander was not an architect of the cosmic house but rather a kind of architectural historian of the cosmos. His cosmology offered a description of the stages by which the cosmic architecture was created. While the architects designed and prescribed building techniques for cosmic and divine houses, Anaximander described the structure of the house that is the cosmos*

As investigações sobre a cosmologia de Anaximandro, esboçadas por Hahn, não hesitam e não escondem a intenção de concluir que, não somente a arquitetura de seu tempo, mas também os conhecimentos arquitetônicos possivelmente adquiridos durante as viagens deram-lhe um considerável impacto para formular sua cosmologia. “Quando Anaximandro demonstra o tamanho do cosmos em proporções terrenas, ou seja, como proporções de uma coluna cilíndrica, de forma análoga estava fazendo uso de uma técnica arquitetônica” (COUPRIE; HAHN; NADDAF, 2003, p. 80, tradução nossa)<sup>33</sup>.

Com efeito, conforme demonstram Couprie, Hahn e Naddaf (2003, p. 73), a noção de proporção na cosmologia de Anaximandro apresenta um fecundo significado para além das cercanias gregas – ou seja, no sentido de proporção, especificamente, Anaximandro demonstrou uma estreita conexão com o Egito, ainda que esta seja diferente do caso de Tales, que, segundo a tradição, importou do Egito conhecimentos matemáticos (ÉCIO, I, 3, 1)<sup>34</sup>.

De acordo com Naddaf, a possível influência egípcia na filosofia dos milésios, notadamente na de Anaximandro, é resultado de uma análise sobre a grande oferta de matéria-prima do papiro, proveniente de Náucrates do Delta Nilo (COUPRIE; HAHN; NADDAF, 2003, p. 73). Kirk, Raven e Schofield (1994, p. 102), comprovam isso quando dizem: “[...] o papiro proveniente de Náucrates devia ser relativamente barato em Mileto”.

Articular as influências egípcias canalizadas pela rota comercial de Náucrates até Mileto, entretanto, significa dizer que o pensamento dos milésios, em um dado momento, teria participado de um resquício da mentalidade arquitetônica oriunda da matemática egípcia. Dificilmente, cidadãos ativos como Tales e Anaximandro ficariam às margens dos volumes culturais oriundos do comércio portuário de Mileto. Pois:

Seus primeiros expoentes, Tales, Anaximandro e Anaxímenes, que exerceram suas atividades desde o início do século VI a.C., foram

---

<sup>33</sup> Orig.: *When Anaximander reckoned the size of the cosmos in earthly proportions - that is, column-drum proportions he, analogously, was making use of an architectural technique.*

<sup>34</sup> Orig.: *Θαλῆς... φιλοσοφῆσας δὲ ἐν Αἰγύπτῳ ἦλθεν εἰς Μίλητον πρεσβύτερος.* Tradução: Tales..., depois de se ter dedicado à filosofia no Egito, veio para Mileto numa idade bastante avançada. Tradução de Kirk, Raven e Schofield (1994, p. 76).



concidadãos de Mileto, uma cidade grega jônia, na costa ocidental da Ásia Menor. Nessa época, Mileto já contemplava seus quinhentos anos; era um centro que irradiava uma espantosa influência. A tradição antiga proclamou Mileto como metrópole de pelo menos noventa colônias, e a investigação moderna confirma a existência de quarenta e cinco delas, um número de muita significância em si mesmo. Uma das mais antigas era a localização comercial de *Náucrates* no *Egito*, fundada na metade do século VII a.C. Mileto possuía uma grande riqueza, pois era um centro comercial de matérias primas e bens manufaturados que chegavam à costa procedentes do interior de Anatólia, e mediante a exportação de uma variedade de produtos manufaturados próprios. Os tecidos de lã milésios foram famosos em toda a Grécia. Deste modo, o transporte de mercadorias pelo mar, o comércio e a indústria contribuíram para dar a essa ativa cidade portaria uma posição destacada e amplas conexões que se estendiam até o Mar Negro pelo Norte, Mesopotâmia pelo Leste, Egito pelo Sul e as cidades gregas do Sul da Itália pelo Oeste (GUTHRIE, 1984, v. 1, p. 40, tradução e grifo nosso) <sup>35</sup>.

A descrição de Guthrie, como se vê, demonstra o quanto a primeira ciência milésia participou dos milenares conhecimentos egípcios que se propagavam através dos portos de Mileto, condição que não ofusca o mérito de sua originalidade. Nesse sentido, “nas movimentadas ruas de Mileto, havia homens que tinham viajado para o Egito e visto os etíopes de nariz chato e pele negra, visitado a Trácia e conhecido seus habitantes de olhos azuis e cabelos loiros” (XENÓFANES DE CÓLOFON fr. 16 DK. apud HEIDEL 2014, p. 54).

No prólogo da investigação sobre os grandes feitos de Anaximandro, fundamentado em geral, no léxico de *Suidas*<sup>36</sup>, Guthrie (1994, v. 1, p. 80-81) faz remissão aos interesses de Anaximandro no campo da geografia e assinala que o

---

<sup>35</sup> *Sus primeros exponentes, Tales, Anaximandro y Anaxímenes, fueron ciudadanos de Mileto, una ciudad griega jonia, en la costa occidental de Asia Menor; ejercieron su actividad desde principios del siglo VI. En su época, Mileto, cuya existencia se remontaba ya a unos quinientos años, era un centro que irradiaba una asombrosa energía. La tradición antigua la proclamaba metrópoli de por lo menos noventa colonias y la investigación moderna confirma la existencia de cuarenta y cinco de ellas – un número asombroso en sí mismo. Una de las más antiguas era el emplazamiento comercial de Náucrates en Egipto, fundado a mediados del siglo VII. Mileto poseía una gran riqueza, que había obtenido actuando como un centro de materias primas y viene manufacturados, que llegaban a la costa procedentes del interior de Anatolia, y mediante la exportación de una variada gama de productos manufacturados propios. Los tejidos de lana milesios fueron famosos en toda Grecia. De este modo, el transporte de mercancías por mar, el comercio y la industria contribuyeron a dar a esta activa ciudad portuaria una posición destacada y amplias conexiones, que se extendían hasta el Mar Negro por el Norte, Mesopotamia por el Este, Egipto por el Sur ya las ciudades griegas del sur de Italia por el Oeste.*

<sup>36</sup> Léxico bizantino do ano 1000 d.C., atualmente conhecido como *Suidas*. Guthrie (1994, v. 1 p. 57).

interesse geográfico do milésio logrou-lhe ser intitulado por William Heidel como um investigador mais geógrafo do que filósofo. As investigações empreendidas por Heidel versaram sobre um minucioso campo histórico e geográfico, haja vista o autor reconhecer o livro de Anaximandro como o mais antigo tratado geográfico conhecido (HEIDEL, 2014, p. 13)<sup>37</sup>.

Com base em critérios históricos e geográficos, portanto, Heidel, em argumentos solidários à explicação da origem da vida proposta por Anaximandro (AECIO, V, 19, 4 A 30 apud BORNHEIM, 2010, p. 26), ou seja, aquela teoria desmitificada que não contemplava o homem como criação dos deuses olímpicos, novamente situa a cosmologia de Anaximandro imbricada na fecunda tradição que remonta ao Egito. Pois:

Não apenas Heródoto, mas toda a tradição grega que não se referia a mitos como o da criação do homem por Prometeu, representa a teoria ‘científica’ da origem da vida em conexão com os pântanos do Delta Nilo. Lá, onde os peixes foram gerados espontaneamente, houve as condições ideais para o começo da vida; foi lá o berço da raça humana e a fonte da civilização. Foi então naquele local, podemos afirmar com razão, que Anaximandro (e talvez Tales) colocou em cena o início da vida na Terra. Se isso for verdade, a obra em que Anaximandro expôs sua teoria da origem da vida poderia comportar uma relação precisa com as obras posteriores da tradição histórico-geográfica. A proveniência do alfabeto do Egito a partir de Dânao prova que Anaximandro compartilhou da visão que buscava naquela terra de muitas maravilhas os começos da civilização (HEIDEL, 2014, p. 63-64).

Foi a partir desses posicionamentos, portanto, que Couprie, Hahn e Naddaf (2003, p. 73) levaram a cabo suas investigações sobre a noção de simetria, sobretudo a noção geométrica na Terra cilíndrica de Anaximandro, sob o crivo da arquitetura dos templos gregos de seu tempo, somado às nuances culturais do Egito nos portos de Mileto.

Pelo que demonstraram as suposições dos autores e, por certo, bem fundamentadas, o testemunho acerca do formato cilíndrico da Terra, conforme assinalado por Hipólito, corrobora a tese que versa sobre as imagens geométricas,

---

<sup>37</sup> A obra de Heidel, citada, foi um artigo publicado há mais de 90 anos na revista *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*. Vol. 56, n.7, 1921. p. 239-288, sob o título original: *Anaximander's Book, the earliest known geographical treatise* (HEIDEL, 2014, p. 7).

sobretudo as colunas dos templos gregos como pano de fundo da noção de simetria e harmonia presentes na cosmologia de Anaximandro. Os argumentos levados a cabo por Hahn, fundamentam-se em:

A terra está suspensa no ar, sem que nada a segure, mas mantém-se firme pelo facto de estar a igual distância de todas as coisas. A sua forma é curva, redonda, semelhante ao fuste [entre a base e o limiar] de uma *coluna*; das duas superfícies planas, nós caminhamos sobre uma, e a outra está do lado oposto (HIPÓLITO, *Ref.* I, 6, 3, grifo nosso)<sup>38</sup>.

Mas, se assim é, a cosmologia de Anaximandro, sobretudo a noção de simetria inscrita no sistema do milésio, estaria condenada a ser um amálgama de elementos culturais das nações estrangeiras e da arquitetura grega de seu tempo? Se a resposta for sim, até que ponto a originalidade do termo simetria, o qual Périllié (2005, p. 9) atribui à cultura grega, será legítima? Se toda cultura possui uma prática utilitária de medida (PÉRILLIÉ, 2005, p. 21), o que a torna cega a ponto de não contemplar a noção de simetria que está intrinsecamente relacionada com a *medida*? Conforme demonstrou Vernant (1990, p. 243-245) esse problema, em si, parece ser paradoxal. Por um lado, os gregos fundam a cosmologia e a astronomia, mas, por outro, não foram eles que durante séculos observaram minuciosamente os astros, como fizeram os babilônios, por exemplo. Se a resposta for não, quais foram os parâmetros que delinearam o sistema teórico da Terra cilíndrica de Anaximandro, marcado por princípios matemáticos e geométricos abundantes no pitagorismo florescente no sul da Itália por volta do século VI a.C.? (PÉRILLIÉ, 2005, p. 51).

Não obstante Périllié considerar os monumentais templos, sobretudo o de Hera, em Samos, como paradigmas arquiteturais na cosmologia de Anaximandro, o autor, no entanto, reconhece que os milésios lançaram as bases do racionalismo teórico grego, acima de tudo o avanço do senso de proporção e de comensurabilidade (2005, p. 39-43). Deste modo, a questão, na órbita dos parâmetros cosmológicos do milésio, parece rumar em direção ao pitagorismo.

<sup>38</sup> Orig. *τὴν δὲ γῆν εἶναι μετέωρον ὑπὸ μηδενὸς κρατουμένην, μένουσαν δὲ διὰ τὴν ὁμοίαν πάντων ἀπόστασιν. Τὸ δὲ σχῆμα αὐτῆς (sc. τῆς γῆ) γυρόν, στρογγύλον, χίονος λίθῳ παπλήσιον. Τῶν δὲ ἐπιπέδων -ᾧ μὲν ἐπιβεβήχαμεν, ὃ δὲ ἀντίθετον ὑπάρχει.* Tradução de: Kirk, Raven e Schofield, (1994, p.134).

Portanto, haja vista os testemunhos acerca do ambiente cultural da próspera Mileto, conclui-se que, em um primeiro momento, as simétricas arquiteturas de seus templos com colunas cilíndricas dão fundamentos para enquadrar a cosmologia esférica de Anaximandro em um paradigma arquitetural. Neste sentido, esta pesquisa reconhece que Anaximandro não forja sua cosmologia do nada. De algum modo, as imagens do quadro de seu tempo o teriam influenciado na elaboração de uma cosmologia cuja urdidura estava inscrita num modelo geométrico à frente de seu tempo. Todavia, “o que definitivamente conta não é o que possivelmente poderia ter inspirado Anaximandro, mas, a significância e o impacto de suas ideias cosmológicas” (COUPRIE, 2011, p. 160, tradução nossa) <sup>39</sup>.

O ambiente cultural de Mileto não foi vivenciado somente por Anaximandro. Se isso lhe foi favorável, no desencadeamento de sua teoria cosmológica, não foi somente a ele, mas, também aos demais cidadãos milésios. A remota astronomia babilônica e a avançada noção arquitetônica do Egito que compunham o ambiente milésio não diminuíram o mérito de Anaximandro em inaugurar uma astronomia esférica como um quadro novo e original (VERNANT, 1990, p. 244). Desse modo, com a prudência de não cair em um abismo anacrônico, esta pesquisa, no entanto, não pretende dizer nada além do que já foi dito pelos testemunhos doxográficos acerca do sistema anaximandrino e o ambiente que o acolheu. Todavia, foi a percepção cosmológica de Anaximandro que rompeu com o arcaico conceito de uma abóboda celestial, e nisso, conforme assinala Vernant (1990, p. 244), os filósofos posteriores lhe serão tributários.

---

<sup>39</sup> Orig.: *What ultimately counts is not so much what could possibly have inspired Anaximander, but the significance and impact of his cosmological ideas.* Aqui, especificamente, Couprie faz uma crítica aos argumentos de Robert Hahn, segundo os quais Anaximandro teria se inspirado na arquitetura de seu tempo.

## CAPÍTULO SEGUNDO

### A JÔNIA DE ANAXIMANDRO E A ITÁLIA PITAGÓRICA DO SÉCULO VI A.C.: DUAS ESCOLAS E SUAS CORRESPONDÊNCIAS EM CONTEXTO

De volta ao problema proposto no capítulo anterior, aquele sobre a órbita do que seriam os parâmetros que delinearam o sistema teórico da Terra cilíndrica de Anaximandro, marcadamente simétrico – haja vista seu princípio matemático e geométrico – notou-se, portanto, a fecunda relação que poderia haver entre a arquitetura dos templos com o sistema cosmológico do milésio.

Diante dos argumentos levantados por Robert Hahn<sup>40</sup>, para os quais Anaximandro teria assimilado em sua noção de simetria a perfeição geométrica das colunas dos templos e, dadas as nuances matemáticas e geométricas do pitagorismo, chega-se a pressupor um possível diálogo entre Anaximandro e a tradição pitagórica.

Esta pesquisa, no momento em que sugere a fonte dos parâmetros da cosmologia de Anaximandro no pitagorismo, corrente no sul da Itália, não tem a pretensão de percorrer apuradamente todos os registros históricos, dado que a extensão e a natureza de tal empreendimento exigiriam uma refinada erudição aplicada a um tratado específico. Por isso, as próximas linhas se limitarão ante tamanha riqueza da história da filosofia, uma vez que, como nota Guthrie (1984, v. 1, p. 170-171) essas duas escolas, a jônica e a italiana, são as correntes da filosofia grega arcaica.

A Jônia, com sua marcante tendência cosmopolita, devido à sua estratégica localização geográfica, teve, no entanto, um destaque à frente da Itália do sul, no que diz respeito “[...] aos primeiros esforços de caráter completamente racional para descrever a natureza do mundo” (KIRK; RAVEN; SCHOFIELD, 1994, p. 71). Compreender o ambiente em que se inseria o pensamento de Anaximandro lança luzes favoráveis e, de algum modo, testifica sobre a natureza das fronteiras culturais de sua arguta noção de simetria. Como afirma Rovelli:

Para situar culturalmente o pensamento de Anaximandro, é importante imaginá-lo mergulhado não na rica e eficiente burocracia dos escribas dos faraós, ou na estrutura da corte da antiquíssima Babilônia, mas

---

<sup>40</sup> Ver Couprie, Hahn e Naddaf (2003).

numa florescente cidadezinha jônica [...] a Jônia é então uma pequena região do litoral da Ásia Menor formada por uma dúzia de cidades, de mar e protegidas por uma costa rochosa retalhada e abrupta. É aqui nessa pequena faixa de terra, muito pouco conhecida e que contou pouco para a história do mundo, que surge a aurora do primeiro pensamento crítico (ROVELLI, 2013, p. 35-36).

Não somente são relevantes os fatores geográficos, favoráveis a uma explosão de ideias advindas da pluralidade comercial da Jônia entre mercadores estrangeiros, que a cada negociação deixavam ali algo novo. Também é fundamental seu notável lugar na história do pensamento ocidental (e por que não dizer um lugar primeiro?), pelo fato de que em terras jônicas palmilharam, no espaço de um século, “[...] Tales, Anaximandro e Anaxímenes, todos eles dominados pela assunção de uma substância primária simples, cuja determinação foi o passo mais importante em qualquer das descrições sistemáticas da realidade” (KIRK; RAVEN; SCHOFIELD, 1994, p. 71). A Jônia sofreu uma espécie de fecundação mental que apenas com os gregos, notadamente os milésios, tornou possível conceber-se o pensamento crítico como ocorreu em Mileto.

Talvez não seja possível compreender cabalmente cada detalhe que teria motivado e, conseqüentemente, dado o mérito aos filósofos jônios, por refletirem tão bem sobre a *herança pré-filosófica*<sup>41</sup> de seus antepassados (CORNFORD, 1989).

Conforme indicado por Cornford, essa *herança pré-filosófica* não seria outra coisa senão a remota religião figurada pelos deuses olímpicos. Reflexão dessa natureza, certamente, foi o fio condutor da convicção de Périllié (2005, p. 9) ao dizer que a noção de simetria é, em sua natureza, estritamente grega. Trata-se de considerar todos os aspectos constitutivos de uma sociedade e, nesse caso, estritamente o religioso, e notar que, ao contrário dos outros povos de culturas avançadas, notadamente o Egito e a Babilônia, detentores de uma religião astral, o pensamento grego que se instalou na Jônia, “transpõe, sob uma forma laica e num vocabulário mais abstrato, a concepção do mundo elaborada pela religião” (VERNANT, 1972, p. 74).

---

<sup>41</sup> O termo *herança pré-filosófica* foi uma palavra usada por William Guthrie no prefácio à edição portuguesa da obra de Cornford intitulada *Principium Sapientiae: As Origens do Pensamento Filosófico Grego*. Tradução de Maria Manuela Rocheta dos Santos. Prefácio de W. K. C. Guthrie. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian (1989, p. 259-290).

A questão, aqui, parece desembocar em um tema sobre as origens da filosofia; entretanto, não se trata disso. Por estar intrinsecamente relacionada à filosofia em suas origens, a Jônia, inevitavelmente, requer que sejam elencadas questões dessa natureza. Por isso, conforme notado por Vernant, enquanto Cornford argumenta a favor de certa continuidade entre mito e filosofia, John Burnet é, contundentemente, contrário a uma tese que versa sobre uma continuidade entre *Mithos* e *Logos* (VERNANT, 1972, p. 74).

O posicionamento de Burnet é, em todo caso, um valioso testemunho sobre o que ocorreu na Jônia, por volta do final do sexto século a.C. Parafraseando Vernant (1972, p. 74), em sua célebre exposição dos argumentos de Burnet sobre a revolução intelectual ocorrida na antiga Grécia, entende-se que a originalidade grega no que diz respeito à elaboração dos argumentos científicos, distanciados da concepção mítica, vem corroborar o súbito milagre grego ocorrido em terras jônias. Se, por um lado, a filosofia funde elementos da remota religião grega, ou, se, por outro lado, “os filósofos jônios abriram o caminho que a ciência depois só teve que seguir” (BURNET, 1920, apud VERNANT, 1972, p. 74), tal contraposição favorece e situa a Jônia como berço da filosofia.

Se a Jônia foi marcada por sua influência comercial marítima e por ser uma espécie de pátria-mãe dos milésios, a Itália pitagórica e a Sicília serão marcadas profundamente pelo modo de vida de seus filósofos. Essa região, conforme nota Kirk, Raven e Schofield (1994, p. 222), “[...] era, certamente, a pátria dos cultos de mistérios relacionados com a morte e com a adoração dos deuses do Além, ao passo que pouco ouvimos falar desta espécie de actividade religiosa nas cidades costeiras da Jônia”.

Ao que demonstra os autores, a filosofia italiana percorreu, em sua natureza, por caminhos distintos das investigações operadas pelos milésios da Ásia Menor. De acordo com Guthrie (1984, v. 1, p. 147, tradução nossa), “a perspectiva italiana está, realmente, em contraposição com a jônia [...]”<sup>42</sup>. Observa-se também que:

Os dois primeiros filósofos que se sabe terem ensinado nas cidades gregas do sul da Itália foram dois emigrantes da Jônia, Xenófanes e Pitágoras, que floresceram por volta dos finais do século sexto a.C.

---

<sup>42</sup> *La perspectiva italiana existe realmente en contraposición con la jonia.*

Mas as filosofias que desenvolveram no sul da Itália foram desde o início muito diferentes das dos Milésios [...]. Enquanto os Milésios foram impelidos pela curiosidade intelectual e descontentamento com as velhas narrativas mitológicas para uma tentativa de explicação física sistemática dos fenômenos físicos, o impulso subjacente ao Pitagorismo era de natureza religiosa [...] (KIRK; RAVEN; SCHOFIELD, 1994, p. 222).

Conforme notado nos testemunhos, a escola filosófica do sul da Itália está, intrinsecamente, relacionada com o nome Pitágoras. Sendo assim, o tema exige uma cuidadosa investigação, com a prudência de não dizer mais do que os esmerados trabalhos doxográficos têm dito sobre esse intrincado momento da filosofia italiana. Haja vista os contraditórios contos sobre a filosofia na Itália, o pouco que se sabe é que possivelmente Crotona, por ser a cidade mais célebre do sul italiano, em virtude de suas vitórias olímpicas, certamente foi um polo de disseminação do pitagorismo e poderia exercer controle sobre outras cidades do sul da Itália no período de 500 a 450 a.C. (KIRK; RAVEN; SCHOFIELD, 1994, p. 233-234).

A chegada de Pitágoras à Itália (ARISTÓXENO fr. 16. PORFÍRIO *Vida de Pitágoras* 9 DK 14, 8 apud KIRK; RAVEN; SCHOFIELD, 1994, p. 232-233), devido a uma fuga da perseguição do tirano Polícrates, demonstra os resquícios do conflito que pairava na Ásia Menor, consequentemente ocasionando uma série de migrações rumo ao sul da Itália, como foi o caso de Pitágoras.

Um fato assaz curioso é que, segundo Guthrie (1984, v. 1, p. 173), a tradição diz que a chegada de Pitágoras a Crotona gerou um notável progresso para aquela cidade, desmoralizada por constantes conflitos<sup>43</sup>.

---

<sup>43</sup> Sobre a influência política dos pitagóricos, e seu exercício, há estudos divergentes. De acordo com Cornelli (2010), o problema *Pitagorismo e Política*, apresenta um quadro de questões multifacetados, não somente pelo problema das fontes antigas e mais recentes e a incerteza cronológica sobre a dominação ou a derrota dos pitagóricos na Magna Grécia, mas também pela dificuldade teórica que há entre comentadores ao articularem *filosofia e política*. Nota-se, por um lado, conforme Von Fritz (1940) apud Cornelli (2010, p. 42): “As tradições antigas não fornecem a menor evidência da existência de algo que possa ser considerado como um poder real dos pitagóricos em nenhuma cidade da Itália Meridional em qualquer época”. Por outro lado, vários autores antigos evidenciam que Pitágoras ou até mesmo os pitagóricos teriam exercitado, formalmente, o controle do governo em Crotona e em outras cidades (MINAR, 1942: D. L. *Vitae*, VIII. 3; Porph. *V. P.*: 20, 21, 54; Iambl *V. P.*: 30, 130, 249, 254; Cícero. *Tuscul.* 5. 4. 10 apud CORNELLI, 2010, p. 43).



O que Pitágoras ensinava nesse período da Magna Grécia, que a tornou tão distinta da escola jônica no final do sexto século a.C? Já haveria uma mentalidade religiosa em Crotona, ou um fenômeno histórico cultural relevante, de cunho religioso, teria favorecido a filosofia pitagórica? Com efeito, essa religiosidade inerente à escola da Itália é em muito diferente daquela existente na Jônia, onde predominava a religião homérica. Pois:

Para os homens dos quais nos ocupamos nessas linhas a alma é, evidentemente, algo de importância capital. Ocupa um lugar completamente diferente do esquema das coisas do que tinha, por exemplo, nos poemas homéricos, que marcam em torno de quase toda a religião grega posterior. [...] tratava-se de uma crença natural para indivíduos de um período heroico que igualava a vida feliz com a destreza e perícia do indivíduo em combate, nas festas e no amor. A única realidade era o corpo. [...] Falar de uma alma como imortal era uma blasfêmia, certamente. Somente os deuses eram imortais e zelavam excessivamente dessa imortalidade. De um modo semelhante, a tradição filosófica italiana não está desvinculada do contexto intelectual, mas sim é uma expressão filosófica de um modo de pensamento muito mais geral. Coexistindo com a religião olímpica, que pode ser chamada ortodoxa, no sentido de que foi inculcada pelos cultos oficiais das cidades-estado gregas, [...] existia um tipo de crença que implicava uma relação muito diferente entre deuses e homens; uma concepção distinta da natureza e da valorização da alma humana (GUTHRIE, 1984, v. 1, p. 192-193) <sup>44</sup>.

Ao que demonstra Guthrie, a religiosidade instaurada e vivida pelos filósofos italianos torna-se um pano de fundo e, ao mesmo tempo, aponta para os principais fatores que marcaram definitivamente a originalidade do movimento filosófico italiano, que poderia ter ocorrido sincronicamente com a escola jônica.

---

<sup>44</sup> *Para los hombres de quienes nos ocupamos en estas líneas el alma es, evidentemente, algo de importancia capital. Ocupa un lugar enteramente diferente en el esquema de las cosas del que tenía, por ejemplo, en los poemas homéricos, que marcan en torno de casi toda la religión griega posterior. Se trataba de una creencia natural para individuos de una edad heroica que igualaba la vida feliz con el arrojo corporal en el combate, las fiestas en el amor. A única realidad era el cuerpo. Hablar del alma humana como inmortal era una blasfemia, qué duda cabe. Sólo los dioses eran inmortales y eran excesivamente celosos de su inmortalidad. De un modo semejante, la tradición filosófica italiana nos es algo que exista aislado del contexto intelectual, sino que es la expresión filosófica de un modo de pensamiento mucho más general. Coexistiendo con la religión olímpica- que puede ser llamada ortodoxa en el sentido de que fue inculcada por los cultos oficiales de las ciudades-estado griegas, existía un tipo de creencia que implicaba una relación muy diferente entre dioses y hombres y una concepción distinta de la naturaleza y valoración del alma humana.*

Ao elencar argumentos desta natureza e, sobretudo, pesar na balança a composição homérica da religião olímpica e sua distinta natureza daquela que consideram dos pitagóricos, Guthrie abre precedentes para conjecturas que consideram o *apriorismo* como uma categoria de “[...] premissas, ideias e princípios que surgiam como perfeitamente claros e evidentes em si mesmos à razão” (CORNFORD, 1989, p. 17).

Acompanhando a noção de apriorismo levantada por Cornford e depois assinalada por Guthrie (1984, v. 1, p. 170), pergunta-se: a religiosidade grega, presente na Jônia e na Itália do sul, seria uma circunstância histórica suficiente para marcar o pensamento dos milésios e dos Pitagóricos da Magna Grécia? A leitura proposta por Cornford (1989, p. 17), notadamente sobre o sistema de Anaximandro, aponta a filosofia do milésio como uma estrutura baseada em premissas *a priori*.

A aurora do pensamento seria, entretanto, o resultado da reflexão versada não somente a partir do que ocorreu na Grécia Antiga, mas também nas nações vizinhas, ou seja, a verve religiosa na Babilônia, no Egito e na Pérsia seria fator decisivo para o surgimento da filosofia? Não obstante Guthrie (1984, v1. p. 171) advertir sobre a perícia que se exige para a utilização do método, é mister notar o marcante contexto religioso implícito nas descobertas astronômicas da Caldeia e do Egito, mas também considerar que a filosofia ascendeu na Jônia e na Grécia meridional no momento em que a religião já estava estabelecida como oficial nas cidades-estado gregas (GUTHRIE, v. 1, p. 193).

Até aqui, o fator religião está, em todo caso, como um elo entre a mentalidade jônica e a itálica. Porém, não o suficiente para fechar a discussão. Por um lado, enquanto a evidência da religião é latente nos contextos de ambas as escolas, por outro, o núcleo das investigações, tanto dos milésios quanto dos italianos pitagóricos, dá as cores fundamentais da disparidade de pensamento entre Fisiólogos e Pitagóricos. E, ainda, a questão se problematiza, tendo em vista que esse fio condutor religioso, conforme apontou Guthrie, será um percurso pelo qual as extremidades serão o ponto de partida de cada pensamento.

Mas, outro testemunho – o aristotélico – aquele que põe de um lado os Pitagóricos e de outro os Fisiólogos, vem confirmar a hipótese de que, na Jônia, havia

um modo distinto de investigação em relação à Itália do sul. De acordo com o estagirita, “Os chamados *Pitagóricos* tratam de princípios e elementos mais remotos que os dos *Fisiólogos* [...]” (*Metafísica*, 989b 29 DK, grifo nosso) <sup>45</sup>. Nessa ótica, os Pitagóricos, mencionados por Aristóteles, são, especificamente, componentes da escola italiana (*On The Heavens*, 293 a 20) <sup>46</sup>.

A citação aristotélica sobre os chamados Pitagóricos e os Fisiólogos<sup>47</sup> está, pois, como um marco referencial que testemunha a existência dessas duas escolas na Grécia do sexto século a.C. Assim, a alusão feita por Aristóteles<sup>48</sup>, sugerindo duas escolas, uma na Jônia e a outra no sul da Itália, dá margem para se perguntar, conforme bem observou Gabriele Cornelli: por que os jônios abandonaram o elemento religioso e os Pitagóricos, ao contrário, retomaram a dimensão religiosa da vida filosófica? Leia-se:

É obvio que a tradição filosófica itálica difere radicalmente daquela jônica com respeito à relação com a crença religiosa. Diferentemente dos Jônios, ela começa não pela eliminação dos fatores que uma vez possuíam significado religioso, mas ao contrário com uma reconstrução da vida religiosa. Para Pitágoras, conforme é admissão geral, o amor pela sabedoria, a filosofia, era um estilo de vida. Pitágoras foi tanto um reformador religioso, o profeta de uma sociedade congregada pela reverência à sua memória e pela observância de uma regra monástica, e também um homem de excepcionais poderes intelectuais, em destaque entre os fundadores da ciência matemática (CORNFORD, 1922 apud CORNELLI, 2010, p. 37).

Conforme já demonstrado por Guthrie (1984, v. 1, p. 192-193), apontado por Cornelli e agora atestado por Cornford, o modo com que os milésios da Jônia e os Pitagóricos da Magna Grécia lidaram com a religião refletiu profundamente no modelo

---

<sup>45</sup> Tradução de Leonel Vallandro (1969).

<sup>46</sup> Tradução de W. K. C. Guthrie (1986).

<sup>47</sup> Optamos por conservar o termo *Pitagóricos* e *Fisiólogos*, com as letras iniciais em maiúsculas, conforme consta na tradução de Leonel Vallandro, tradutor da *Metafísica* de Aristóteles citado nas referências bibliográficas desta pesquisa.

<sup>48</sup> Não obstante a tradição reconhecer Aristóteles como uma fecunda fonte para as investigações sobre os primeiros sábios jônios, Geoffrey Kirk, John Raven e Malcom Schofield (1994, p.. XV) acrescentam: “Aristóteles prestou aos seus predecessores em filosofia uma atenção mais séria do que Platão. Contudo, os seus juízos são frequentemente deformados pela visão que tinha da filosofia anterior.” No mesmo trilha, Dirk Couprie assinala que os argumentos de alguns pré-socráticos chegaram até nós sob o disfarce do Jargão aristotélico (2011, p. 91).

cosmológico, sobretudo no sistema de Anaximandro, que permaneceria determinante até a revolução copernicana (BURKERT, 1993, p. 584).

A intenção das próximas linhas será, exaustivamente, refletir sobre os fundamentos da cosmologia de Anaximandro, não mais apontando o ambiente que o teria motivado, conforme se abordou no capítulo anterior. A pesquisa tomará como parâmetro o impacto do espírito da poesia homérica nos jônios e, por outro lado, verificará quais são as nuances do pitagorismo na cosmologia simétrica de Anaximandro.

A coexistência da tradição filosófica italiana com a religião olímpica, conforme aponta Guthrie (1984, v. 1, p. 193), parece não ser um problema que comprometa a relação entre essas duas escolas, dado o florescimento do racionalismo da tradição jônia em meio à religião homérica. Na mesma linha, Burkert (1993, p. 601) bem entendeu que na Jônia o declínio dos poetas e do mito não extinguiu a religião, de modo que os predicados dos deuses teriam sido suprimidos para dentro de um modelo racional, *esférico*. Se a cosmologia de Anaximandro está imbricada na estreita relação da tradição homérica, parece haver alguns problemas a serem levantados.

#### **SENDO DE PROPORÇÃO E O PESO DA TRADIÇÃO HOMÉRICA EM ANAXIMANDRO**

A filosofia surge com a tentativa de dizer simplesmente o que é correto igualmente para “tudo”. Tais afirmações têm depois de se confirmar para além do que é imediatamente dado, das banalidades. Assim, os objectos favoritos destas explicações começam por ser as “coisas no céu”, *metéora*, as “coisas debaixo da terra” e o “início”, *arché*, partindo do qual tudo se tornou aquilo que é. [...] tudo isto são postulados que foram assimilados da tradição [homérica] sem qualquer reflexão, mas que vão ser explicados pelos novos conceitos (BURKERT, 1993, p. 583).

Assim descreveu Valter Burkert sobre o que ocorreu na Jônia de Anaximandro. As novas explicações sobre o mundo estarão, exclusivamente, sob o crivo da razão. No entanto, o cenário que se instaura não será em detrimento daquele que por séculos era inerente ao povo grego, a saber, o cenário poético.

Conforme assinalado por Burkert (1993, p. 581), as novas teses serão aplicadas pelos homens, não mais pela *musa* que inspirava publicamente os versos homéricos.

Trata-se de uma investigação natural que, ao apresentar novos conceitos, não abdica daquelas imagens que se tornarão indissociáveis e prefiguradas na cosmogonia e na cosmologia. Essas imagens, entre outras, são os céus e terra, *Ouranos* e *Gaia*.

A perspectiva burkertiana, neste caso, parece ser solidária com o que narrou Cornford (1989) sobre a transição *Mithos/Logos*. Na mesma lógica, poder-se-ia perguntar se Guthrie (1984, v. 1, p. 192), ao falar que a religião homérica é um produto do espírito jônico, estaria certamente insinuando que o espírito que concebeu as gerações dos mundos engendrados por uma teogonia é, em todo caso, o mesmo espírito que lança alicerces para a razão? Quando Burkert (1993, p. 581) diz: “O que altera quando a filosofia aparece em cena é a perspectiva e o modo de colocar as questões”, ele estaria respondendo favoravelmente a esta conjectura?

Anaximandro está no centro desse contexto; logo, seu espírito, que rompe com a mentalidade vigente, tem, de algum modo, nuances dessa remota tradição mítica. Parafraseando Burkert (1993, p. 582), fechar os olhos quanto ao impacto da poesia homérica e ignorar seu confronto com as culturas superiores, a leste, dos fenícios, e a oeste, dos etruscos, fatalmente, é incorrer numa omissão de fatos históricos. Portanto, conforme já apontado por Guthrie (1984, v. 1, p. 193), as características díspares da religião na Jônia em relação à Itália pitagórica estarão imbricadas com o sistema de Anaximandro.

A Jônia de Anaximandro participava de uma religião efêmera, uma vez que o cidadão não incorporava em seu modo de vida o modelo do herói homérico (GUTHRIE, 1984, p. 193). Imortalidade, só para os deuses, e o destino de cada mortal estava sujeito à intervenção, ou não, dos deuses. Homero, no entanto, estabeleceu um lugar para o homem, diferentemente do que pretenderá a religião pitagórica. Note-se:

Esta segunda tendência, a ideia de uma assimilação ao divino como a finalidade legítima e essencial da vida humana, é aquela a que Pitágoras lealmente se dedicou e manteve com toda a força de seu gênio filosófico e matemático e também religioso (GUTHRIE, 1984, v.1, p. 195) <sup>49</sup>.

---

<sup>49</sup> A esta segunda tendencia, a la idea de una asimilación a lo divino como la finalidad legítima y esencial de la vida humana, es la que prestó lealtad Pitágoras, y la mantuvo con toda la fuerza de su genio filosófico y matemático, así como religioso.

Ainda nessa perspectiva, segundo Burkert (1993, p. 601), o confronto do racionalismo com a religião na Jônia despertou, sincronicamente ao advento da razão, o interesse sobre certas prerrogativas inerente a um deus. Se assim foi, de certo modo a razão não significaria necessariamente um ateísmo. Pois:

O colapso da autoridade dos poetas e do mito por eles geridos não trouxe o fim da religião. A simbiose entre ela e a vida real era demasiado forte. Pelo contrário, *o abalo dos velhos padrões religiosos teve efeito libertador na reflexão das coisas divinas*: o conceito do que era “próprio de um deus” tinha sido estabelecido desde Xenófanes e, com o novo prazer em experiências intelectuais radicais, podia-se tirar agora as devidas consequências sem o obstáculo da tradição. Existem agora certos postulados relativos ao que um deus deve ser, se se pretende de facto ver nele um deus: não deve ter figura humana [...]; não só deve ser incorruptível, como também nunca ter sido gerado [...] (BURKERT, 1993, p. 601, grifo nosso).

A posição de Burkert, portanto, parece se ajustar, perfeitamente, àquele modelo esférico e, conseqüentemente, simétrico, testemunhado por Diógenes Laércio II, 2 (DK 12 A 1). Segundo ele, Anaximandro teria construído uma *esfera*, cujo modelo geométrico se adequaria sem quaisquer dificuldades na mentalidade grega.

De acordo com Guthrie: “A noção de infinitude temporal era familiar aos gregos, desde a mais remota antiguidade, na concepção religiosa da imortalidade, e a descrição de Anaximandro se ajustava em seus termos a esta concepção” (1984, v. 1, p. 90)<sup>50</sup>.

Todavia, essa familiaridade, esse harmonioso modo de receber um conceito racional que mais tarde se sustentaria como modelo da ciência jônica, seria tributário à tradição homérica que já contemplava essa noção? Tradição que, segundo Burkert (1993, p. 583), não refletia sobre essa noção.

As inferências de Burkert (1993, p. 585) levam o problema ao seu ápice, ao notar que “[...] os predicados dos deuses ‘homéricos’ são conservados [no argumento racional], sendo transferidos para algo primordial e supremo”. O problema parece

---

<sup>50</sup> *La noción de infinitud temporal les era familiar a los griegos, desde la más remota antigüedad, en la concepción religiosa de la inmortalidad, y la descripción de Anaximandro se ajustaba en sus términos a esta concepción.*

avolumar-se na medida em que, como afirma Guthrie (1984, v. 1, p. 95) <sup>51</sup>, quando Anaximandro faz remissão ao divino, ele não está de algum modo aludindo diretamente aos deuses da religião popular. O argumento evocado está, segundo ele, ancorado no que disse Vlastos: “Não há nenhum testemunho conclusivo de que Anaximandro ou Anaxágoras tenham chamado a seu princípio cosmológico ‘deus’, e nem *divino*” (1952, p. 113 apud GUTHRIE, 1984, v. 1, p. 94, n. 83, grifo nosso) <sup>52</sup>.

Ademais, o núcleo que engloba essa discussão está, necessariamente, imbricado com o que propôs Anaximandro no momento em que investigava sobre do que seriam feitas as coisas e, qual seria a *arché* do mundo. Que o círculo, figura geométrica, tinha o significado de perfeição e eternidade, isso é atestado pela tradição grega. As conjecturas conclusivas de Burkert e, depois, moderadas por Guthrie, certamente estão na órbita do que disse Aristóteles sobre a *principal característica* do elemento primeiro do milésio:

Por isso, como temos dito, parece que não tem princípio, senão que é princípio de todas as coisas, e todas as coisas abarca e governa (como afirmam todos os que não admitem outras causas além do infinito, como a Inteligência [Nous] e o Amor), e que é o *divino*, pois é imortal e imperecível, como disse Anaximandro e a maioria dos fisiólogos (*Física*, 203b 10-15 DK, B 3, grifo nosso) <sup>53</sup>.

Os esforços hermenêuticos aplicados e, conseqüentemente, os resultados obtidos, distanciados pelas escassas fontes inscritas num contexto milenar, apontariam para conclusões solidárias, ou não. Contudo, o excerto aristotélico supracitado está, em todo caso, longe de ser esgotado, não obstante a seriedade dos seus comentadores.

Por isso, optamos como relevante o argumento de Guthrie, porém, em harmonia com o que disse Burkert quanto aos postulados que a tradição homérica imprimiu no pensamento florescente na jônia.

---

<sup>51</sup> Aqui, Guthrie lembra que este é o argumento fundamental de Vlastos.

<sup>52</sup> *No hay ningún testimonio concluyente de que Anaximandro o Anaxágoras llamasen a su principio cosmogónico ‘dios ni siquiera ‘divino’.*

<sup>53</sup> *Por eso, como decimos, parece que no tiene principio, sino que es el principio de las otras cosas, y a todas las abarca y las gobierna (como afirman cuantos no admiten otras causas además del infinito, como el Nous o el Amor), y que es lo divino, pues es “inmortal e imperecedero”, como dice Anaximandro y la mayor parte de los fisiólogos.* Tradução de Guillermo R. de Echandía (1995).

Na esteira de Burkert, concordam Kirk, Raven e Schofield (1994, p. 117) sobre a similaridade que haveria entre a noção de divino na cosmologia de Anaximandro, conforme notado por Aristóteles – *Física* 203b 10-15 (DK, B 3), com aquela concepção teológica que a poesia homérica abarcava. Nesse sentido:

É legítimo supor que as palavras “imortal e indestrutível” fossem consideradas como pertencentes ao próprio Anaximandro, embora outros houvesse que disseram algo semelhante. [...] Há uma fórmula homérica empregada a propósito dos deuses ou dos seus atributos, “imortal e isento de velhice”: assim na *Od.* V, 218 (referido a Calipso), ἡ μὲν γὰρ βροτός ἐστι, σὺ δ’ ἀθάνατος καὶ ἀγήρω<sup>54</sup> (cf. também *Il.* 447) (KIRK; RAVEN; SCHOFIELD, 1994, p. 116).

Ao evocarem o episódio que narra a argumentação de Odisseu sobre os atributos da deusa Calipso, em detrimento da humanidade de Penélope, Kirk, Raven e Schofield sugerem que Anaximandro se apropria de uma noção épica para tornar inteligível sua *arché* inengendrável e imperecível. Pois “Ela [Penélope] é uma mortal e tu, imortal e isenta de velhice” (*Odisseia*, v 218,). E ainda: “E Atena o seguia com os olhos do saber, levando sua preciosa égide imortal que nunca envelhece” (HOMERO, *Ilíada*, II 447) <sup>55</sup>.

Os esforços de Kirk, Raven e Schofield quando demonstram a noção de simetria na teogonia hesiódica – conforme discutido no capítulo primeiro desta pesquisa<sup>56</sup> – e também quando relacionam a *arché* de Anaximandro com a noção de divino da poesia homérica são preciosos indicadores de que os postulados da cosmologia de Anaximandro foram assimilados da tradição homérica, conforme argumentou Burkert (1993, p. 585). Porém, o peso da tradição homérica e aquela noção de simetria, ainda bruta nos poemas homéricos e hesiódicos, seriam asseguradamente, noções pré-filosóficas que, mais tarde, com Anaximandro, seriam operadas em seu sistema?

Se, por um lado, as prerrogativas divinas – *infinitude e imortalidade* – transpostas para a imagem esférica, preservaram a noção de divindade, por outro, a

<sup>54</sup> *Siendo ella mortal y tu inmortal y exenta de la vejez.* Ver Homero, Tradução de Luis Segalá y Estella (1954).

<sup>55</sup> *Y los acompañaba Atena, la de ojos de lechuza, llevando la preciosa inmortal égida que no envejece.* Ver Homero, *Obras Completas*, 1954.

<sup>56</sup> Simetria refletida na equidistância entre o céu e a superfície da terra, conforme a *Teogonia* de Hesíodo v, 726.



noção de justa medida e de equidistância estabeleceram um novo modelo para o universo cíclico não mais sustentado pelo deus Atlas. Conforme Heidel (2014, p. 56), o impacto científico da teoria da Terra suspensa no ar devido a sua equidistância em relação ao centro (*Ref.* I, 6, 3) indica que a autoridade dos deuses se desfez no cosmo. Na esteira de Guthrie (1984, v. 1, p.104), o testemunho de Hipólito permite, portanto, conjecturar que a cosmologia de Anaximandro inaugura o fim da mentalidade que concebia o modelo de uma Terra plana, herança mitológica levada a cabo por Tales em sua cosmologia.

No entanto, se não é aos deuses da religião popular que Anaximandro remete, conforme notou Guthrie (1984), então, como foi forjada a noção de simetria no pensamento do milésio? Sobre qual fundamento teórico repousaram as investigações que, do ponto de vista filosófico eram, por natureza, científicas? A Itália pitagórica, vizinha da Jônia, teria exercido algum papel relevante sobre o senso de proporção levado a cabo por Anaximandro? Mesmo sendo possível concluir que sim, ou que não, o problema ainda parece permanecer não solucionado.

Por um lado, a hipótese de Anaximandro não absorver dos pitagóricos italianos alguma influência em seu sistema deixará a questão em aberto, haja vista a ausência de testemunhos que apontam outras culturas como fontes inspiradoras, como a do Egito e a da Babilônia, para o que ocorreu na Jônia. Se, em contrapartida, como observa Guthrie (1984, v. 1, p. 149), o pitagorismo favoreceu Anaximandro em seu senso de proporção e justa medida notadamente científica, que tipo de influência seria, uma vez que na Itália pitagórica, de acordo com a tradição, Pitágoras supostamente se encaixaria mais no perfil de um mestre religioso e político do que no de um filósofo?

Que a cosmologia esférica de Anaximandro está imbricada em estreita relação com o pitagorismo, isso parece um tanto razoável. Por conseguinte, nas próximas linhas se pretende elucidar as bases acerca do universo de Anaximandro e de Pitágoras, pois: “[...] a disposição do universo de Anaximandro, como depois o de Pitágoras, possuía uma base numérica, expressa em múltiplos de três” (GUTHRIE, 1984, v. 1, p. 213) <sup>57</sup>.

---

<sup>57</sup> [...] *la disposición del universo de Anaximandro, como después la de Pitágoras, poseía una base numérica, expresada en múltiplos de tres.*

## SENDO DE PROPORÇÃO NO SISTEMA DE ANAXIMANDRO E O COSMO SEGUNDO OS PITAGÓRICOS: ADVERTÊNCIAS

Se há alguma convicção inabalável nas teses sobre o espírito da filosofia pré-socrática, esta deverá repousar sobre a certeza de que não conhecemos a obra completa de nenhum dos primeiros físicos, configurando o chamado *azar histórico*, segundo Gerd Bornheim (2010, p. 15). No entanto, o problema das fontes toma ainda uma dimensão maior quando o assunto trata do pitagorismo, tema sujeito a contradições na filosofia grega (GUTHRIE, 1984, v. 1, p. 147). Por isso, as próximas linhas com prudência, atenderão o que foi dito por Kahn (1974, p. 163) apud Cornelli (2010, p. 14) no sentido de não enveredar, desnecessariamente, em mais uma nova tese sobre o pitagorismo.

Não que as teses apresentadas sejam suficientes o bastante, a ponto de silenciar a presente investigação no momento em que ela contempla uma das temáticas mais profícuas entre o pitagorismo, a saber: a cosmologia. Todavia, a inserção do pensamento cosmológico pitagórico neste momento da pesquisa visa rever qual era a dimensão relativa entre o núcleo simétrico do sistema anaximandrino com o intrincado universo geométrico-pitagórico, uma vez que – “[...] este interesse pelo número e a geometria permaneceu sempre vivo na tradição jônica” (HEIDEL, 1940 apud GUTHRIE, 1984, v. 1, p. 213)<sup>58</sup>.

Por isso, esta investigação, ao pretender correlacionar o senso de proporção do sistema de Anaximandro e o cosmos segundo os Pitagóricos, reconhece que o terreno pitagórico não é, talvez, um solo seguro para conclusões, haja vista os escolhos presentes nas veredas obscuras do pitagorismo (GUTHRIE, 1984, v. 1, p. 148). A parcimônia das páginas seguintes justifica-se, uma vez que a fecundidade da questão exigiria, por si só, um tratamento específico. Cabe, portanto, delimitar a questão por onde se pretende enveredar a presente abordagem.

A partir da distinção aristotélica que põe de um lado os *Pitagóricos* e de outro, os *Fisiólogos* (*Metafísica*, 989b 29 DK), abriram-se precedentes para pensar em duas correntes da filosofia em seu florescer: a *jônica* e a *itálica*. Contudo, embora Aristóteles fosse privilegiado pela proximidade secular com o pitagorismo, suas inferências devem

---

<sup>58</sup> [...] este interés por el número ya la geometría permaneció siempre vivo en la tradición jonia.

ser analisadas com devido cuidado (KIRK; RAVEN; SCHOFIELD, 1994, p. XV). Na mesma esteira, nota-se:

Aristóteles nos oferece, em suas obras preservadas, um grande número de esclarecimentos e críticas sobre a filosofia pitagórica, embora nem sempre sejam fáceis de entender. [...] Aristóteles é o autor mais antigo que oferece informações detalhadas sobre os pitagóricos, e se tentarmos recuperar suas doutrinas até a época de Platão, será necessário prestar a maior atenção ao que disse (GUTHRIE, v. 1, p. 155)<sup>59</sup>.

Com efeito, o legado dos primeiros físicos inscritos na tradição doxográfica se deve, indubitavelmente, a Aristóteles, no entanto, seguem as admoestações:

Por conseguinte, em sentido real, a tradição doxográfica é essencialmente aristotélica. Agora, com o avanço dos estudos críticos do antigo pensamento grego, tornou-se cada vez mais evidente que Aristóteles, com todas as suas vantagens e excelências, não foi um guia seguro para a interpretação de textos. Grande como sistematizador e sagaz como crítico, careceu do verdadeiro senso histórico (HEIDEL, 2014, p. 68).

Essas advertências, aqui consideradas, assinalam a intenção de propor uma abordagem cuidadosa, visto a citação aristotélica abarcar as duas remotas escolas do pensamento grego que floresceram na Jônia e no sul da Itália. Conforme apontado por Cornelli (2010, p.51), sobre “*o testemunho único de Aristóteles e a incerta tradição acadêmica*”, Aristóteles foi, inegavelmente, um testemunho necessário na historiografia dos pré-socráticos. Portanto, nesse complexo universo historiográfico da filosofia antiga, “a historiografia da filosofia pré-socrática após Cherniss, foi resumida como um processo de *desaristotelização* da escrita sobre as origens da filosofia grega” (LAKS, 2007, p. 230 apud CORNELLI, 2010, p. 55 grifo nosso).

Essas considerações, aqui expostas, justificam-se pelo fato de que o excerto aristotélico na *Metafísica*, 989b 29 DK, abarca estas duas categorias de investigação, a

---

<sup>59</sup>Orig.: Aristóteles nos ofrece, en sus obras conservadas, una gran cantidad de aclaraciones y críticas sobre la filosofía pitagórica, aunque no son siempre fáciles de comprender. [...] Aristóteles es el autor más antiguo que ofrece una detallada información sobre los pitagóricos y, si intentamos recuperar sus doctrinas hasta la época de Platon, será necesario prestar la mayor atención a lo que dice.

saber: os Fisiólogos e os Pitagóricos e, sobretudo, por Anaximandro (que está entre os físicos) estar indireta<sup>60</sup> e diretamente<sup>61</sup> inscrito em alguns tratados de Aristóteles.

Com efeito, haja vista as multifacetadas características do pitagorismo, conforme notado por Cornelli (2010, p. 240), será prudente delimitar como ponto de partida, a fim de compreender o senso de proporção anaximandrino, quem são estes Pitagóricos. Por isso:

A definição da categoria pitagorismo [ou Pitagóricos] não pode senão começar de um pergunta que somente na primeira impressão pode parecer simples, mas que, em verdade, se demonstrará de difícil solução: quem pode ser definido como pitagórico no mundo antigo? Muitos autores, a partir de Aristóteles, tentaram responder a essa pergunta procurando um critério temático que permitisse identificar certa unidade doutrinária. É certamente este o caso, há pouco citado, do privilégio concedido por Zeller exatamente à *lectio* aristotélica sobre os pitagóricos: privilégio este que se tornou, ao longo da história da crítica moderna, um consenso quase indiscutível: pitagórico é alguém que fala de números (CORNELLI, 2010, p. 76).

A incursão historiográfica empreendida por Cornelli não permitiu, entretanto, simplificar a questão, reduzindo-a apenas a um critério doutrinário. O autor admite que, a partir dos esforços hermenêuticos de Zhmud, o critério doutrinário tornou-se um *petitio principii*, ou seja, “aquilo que necessita ele próprio de uma prova é tomado como uma premissa inicial” (ZHMUD, 1989, p. 272 apud CORNELLI, 2010, p. 76-77).

Ambas as definições, se por um critério doutrinário ou se por critérios geográficos (Itália do sul), conforme apontou Aristóteles (*Metafísica*, A 6, 987a 10, 29-31 e *De Caelo*, 293a 20), atestam as disparidades sobre este tema fértil, conforme notado desde o início desta discussão. Diante disso, propomos um sincretismo desses pontos de vista e, um consenso com Guthrie (1984, v. 1, p. 149-167) a cerca do pitagorismo. Para Guthrie um pitagórico denotava, em seus costumes, uma gama de diferenças com relação aos jônios, sobretudo, pela concepção de uma alma imortal em consonância com o universo matemático. Trata-se, pois, não apenas de uma filosofia

<sup>60</sup> Alguns exemplos: Aristóteles, *Física* Γ 4, 203a 16, 203b 7, *De Caelo* Γ 5, 303b 10, B 13, 295a 7

<sup>61</sup> Alguns exemplos: Aristóteles, *De Caelo* 123 B 13, 295 b 10, na *Física* A 4, 187 a 20, Γ 4, 203 b. 7 e A 4, 187 a 12.

com nuances mágicas, mas de uma escola filosófica cujo fundador se confundia com um mestre de ciência e um mestre religioso.

#### **SENSE DE PROPORÇÃO NO SISTEMA DE ANAXIMANDRO E O COSMO SEGUNDO OS PITAGÓRICOS: A ESFERA CÓSMICA**

Charles Kahn pergunta: “Quem primeiro declarou ser a Terra uma esfera?” (1960, p. 115) <sup>62</sup>. Kahn, certamente, não pretende ouvir de imediato uma resposta apontando um ou outro *físico* do sexto século a.C. O risco anacrônico, segundo o autor, é intrinsecamente provável em qualquer investida sobre a noção de esfericidade ainda entre os primeiros físicos.

Qual seria, portanto, o formato da Terra, uma vez que a única imagem geométrica que correspondia aos atributos simétricos dados por Anaximandro era a esfera? A perfeição esférica permite que não haja lados assimétricos que possivelmente causariam o desequilíbrio, uma vez que a equidistância em relação às suas extremidades é, em suma, o motivo de a Terra estar fixa no centro do universo (*Sobre o Céu*, B 13, 295 b 10) <sup>63</sup>.

O modelo cosmológico de Anaximandro cravou, na história da cosmologia, o rompimento final com a concepção de que a Terra precisava de um suporte. A despeito de a teoria talesiana inaugurar o advento da filosofia, a crença de que a terra flutua sobre a água perpetuava a herança mitológica (GUTHRIE, 1984, v. 1, p. 104). Igualmente, a *cosmologia esférica* finaliza com a concepção de *estrutura* e *suporte*, presente no quadro mental mítico.

Neste mesmo sentido, conforme a tradição doxográfica anaximandrina, assinalou Hipólito (*Ref.* I, 6, 3) <sup>64</sup>: “a terra está suspensa no ar, sem que nada a segure, mas mantém-se firme pelo facto de estar a igual distância de todas as coisas”. O testemunho de Hipólito significa dizer que “a simetria e equidistância implicados pela

---

<sup>62</sup> Orig.: *Who first declared the earth to be a sphere?*

<sup>63</sup> Tradução de W. K. C. Guthrie, (1986).

<sup>64</sup> Orig.: *τὴν δὲ γῆν εἶναι μετέωρον ὑπὸ μηδενὸς κρατουμένην, μένουσαν δὲ διὰ τὴν ὁμοίαν πάντων ἀπόστασιν*. Tradução de: Kirk, Raven e Schofield, 1994, p.134.

posição de uma esfera no centro do *kósmos* homogêneo garantem o equilíbrio e a invariância” (NUNES SOBRINHO, 2007, p. 206).

Em relação ao cosmos, segundo os Pitagóricos, as investigações têm demonstrado que seu modelo geométrico, pautado pelo equilíbrio e o senso de proporção, apresentava estreitas correspondências que justificam a pergunta de Kahn e, ao que parece, o problema da esfericidade da Terra também estava em voga entre os Pitagóricos, uma vez que a *esfera* contemplava em si a noção de harmonia, primada no pitagorismo e na escola Milésia.

A questão em voga remonta às investigações apontadas por Périllié (2005, p. 81). No viés do autor, o mundo de Anaximandro, sobretudo aquela descrição inscrita em intervalos cósmicos múltiplos de três, conforme testemunha Hipólito *Ref.* I, 6, 4-5 apud Kirk, Raven e Schofield 1994, p. 135), foi um prelúdio do que mais tarde, com os Pitagóricos, seria a concepção harmônica do universo, composto a partir dos números. De acordo com o excerto:

Os assim chamados Pitagóricos, tendo-se dedicado às matemáticas, foram os primeiros a fazê-las progredir. Dominando-as, chegaram à convicção de que o princípio das matemáticas é o princípio de todas as coisas. E como os números são, por natureza, os primeiros entre estes princípios, julgando também encontrar nos números muitas semelhanças com seres e fenômenos, mais do que no fogo, na terra e na água, afirmavam a identidade de determinada propriedade numérica com a justiça, uma outra com a alma e o espírito, outra ainda com a oportunidade, e assim todas as coisas estariam em relações semelhantes; observando também as relações e leis dos números, com as harmonias musicais, parecendo-lhes, por outro lado, toda a natureza modelada segundo os números, sendo estes os princípios da natureza, supuseram que os elementos dos números são os elementos de todas as coisas e que todo o universo é harmonia e número (*Metafísica* A, 5 985b 23 DK 58 B 4 e 5)<sup>65</sup>.

Seria, indubitavelmente, a noção de centro que a Terra ocupava em relação às extremidades, a qual Anaximandro operou através da justa medida, uma noção herdada dos Pitagóricos no momento em que forjam a doutrina dos números, cuja harmonia é, essencialmente, o princípio dos acordes musicais? Por que, apesar de a doutrina

---

<sup>65</sup> Tradução de Gerd Bornheim (2010).

pitagórica divergir do que propôs Anaximandro quanto à posição da terra<sup>66</sup>, o centro será o lugar mais excelente para o fogo, conforme o testemunho de Aristóteles (*On The Heavens*, II, 13, 293 a)<sup>67</sup>? Os argumentos de Kahn (1960, p. 79), a esse respeito, demonstram que a explicação cosmológica pitagórica, em termos de simetria, faz remissão à noção de centro em Anaximandro. Talvez, a prévia advertência de Kahn (1960, p. 119), no sentido das investidas hermenêuticas, nos primeiros físicos, seja sobre a inevitável conjectura de que a cosmologia levada a cabo pelos Pitagóricos seja tributária a Anaximandro.

Certamente, o caminho para a resolução do problema inicial lançado por Kahn, aquele sobre quem primeiro disse ser a terra esférica, deve, necessariamente, considerar o pensamento jônio como fio condutor do pitagorismo do sul da Itália. Essas duas escolas do pensamento grego, segundo Kahn (1960, p. XI)<sup>68</sup>, têm sido tratadas por ele não como rivais, mas como sendo uma o desdobramento da outra<sup>69</sup>, “complementares”, como mais tarde dirá Vernant (1990, p. 451). No mesmo trilho, as investigações de Périllié, apontadas anteriormente, corroboram o pensamento moderno quanto a correlação entre a cosmologia de Anaximandro e o pensamento pitagórico. Embora seja uma questão hipotética, em meio à escassez de testemunhos, de acordo com Périllié (2005, p. 43)<sup>70</sup> “o que se pode notar especificamente no avanço teórico de Anaximandro é que ele prefigura de modo decisivo o racionalismo harmônico de Pitágoras”.

---

<sup>66</sup> O pitagórico, Filolau de Crotona, também disse que a primeira coisa a ser harmonizada – o uno- no centro da esfera chama-se lareira (FILOLAU, fr. 7, Estobeu *Anth.* I, 21, 8). Fonte: Kirk, Raven e Schofield (1994, p. 357).

<sup>67</sup> Orig.: [...] *that fire is more honorable than earth [...]. Arguing from these premises, they say it must be not the earth, but rather fire, that is situated at the centre of sphere.*

<sup>68</sup> Orig.: *I have treated the Italian school as an offshoot of the Ionian philosophy and not as its rival.*

<sup>69</sup> Guthrie (1984, v. 1, p. 147) não fala de rivalidade entre a escola jônica e a escola da Itália, mas, fala de uma possível contraposição. Por outro lado, Kirk, Raven e Schofield (1994, p. 136) sugerem que, Pitágoras teria sido influenciado por Anaximandro.

<sup>70</sup> Orig.: *Ce que l'on retiendra spécialement ici de l'avancée théorique d' Anaximandre, c'est qu'elle préfigure d'une manière décisive le rationalisme harmonique de Pythagore.*

A presente pesquisa, em hipótese, coaduna com o que sugerem os autores no sentido das nuances do universo cilíndrico de Anaximandro no sistema numérico harmônico dos Pitagóricos, não obstante a contraposição já apontada no que diz respeito à posição central da Terra em Anaximandro e o que disse Filolau sobre a lareira no centro do universo (fr. 7, Estobeu *Anth.* I, 21, 8). Trata-se não de confronto entre *jônicos* e *itálicos*, mas, ao contrário, de uma indicação da noção de justa medida estritamente grega, conforme apontou Périllié (2005, p. 9), inaugurada pelos jônios como um fundamento teórico e preservado dentro do sistema pitagórico como um divisor entre o mágico e o científico.

No itinerário percorrido pela noção de simetria, se, por um lado, com os jônios, essa noção foi inteiramente científica, notadamente pela geometrização simétrica que sustentava a terra como uma coluna fixa no espaço vazio, por outro lado, com os Pitagóricos, o vocabulário do sistema mental religioso marcará as dissonâncias entre ambas as cosmologias, mormente na questão da *lareira central*, posta por Filolau.

Solidário aos argumentos de Kahn, é mister assinalar que Vernant (1990, p. 259), ao tratar da organização do espaço e sua expressão religiosa entre os gregos, abarca, minuciosamente, a questão da posição da Terra colocada por Hipólito (*Ref.* I, 6). E também a questão da lareira central dos Pitagóricos, já mencionada em Estobeu (fr. 7, *Anth.* I, 21, 8), sobre a qual, segundo Vernant, Kahn apresenta uma confiável tradução do que foi colocado por Hipólito, em especial quando trata dos termos *centralidade*, *similitude* e *ausência de dominação* (VERNANT, 1990, p. 262) <sup>71</sup>.

Ao que demonstra Vernant, o modo com que os milésios e os Pitagóricos lidaram com a religião contém os indicadores pelos quais deve passar o olhar da investigação pré-socrática. Trata-se, no entanto, de considerar a religião grega como o núcleo de dois sistemas mentais contrastantes, em virtude do modo como foi compreendido o divino.

---

<sup>71</sup> Aqui, Vernant elogia a tradução feita por Charles Kahn, do excerto de Hipólito, *Refutação dos heréticos*. I, 6: “The earth is a loft, not dominated by anything; it remains in place because of the similar distance from all points [of the celestial circumference]”. Não obstante a tradução se aproximar do que poderia ter dito Anaximandro, Vernant perseguindo sua tese problematiza se, a expressão *ὑπὸ μηδενὸς κρατουμένην*, traduzida como: *not dominated by anything* (não dominada por nada), teria sido do próprio Hipólito.



Por um lado, o cosmos esférico de Anaximandro rompia com a noção de uma Terra plana sob a abóboda celeste, porém, essa noção de infinitude, na cosmologia esférica, de algum modo seria tributária à tradição religiosa, que bem compreendia a concepção de imortalidade. Nota-se que Aristóteles testemunha e problematiza como imortal e divino o que Anaximandro chamou de *ἄπειρον* – *ápeiron* – substância originária (*Física*, Γ 4, 203 b 10-14) <sup>72</sup>.

Por outro lado, com os Pitagóricos, de acordo com Vernant (1990, p. 452), “[...] os sábios já não põem em evidência a unidade da *phýsis*, mas a dualidade do homem, apreendida em uma experiência a um tempo religiosa e filosófica”. Essa retomada religiosa dos Pitagóricos, apontada por Vernant, teria relação com a questão da posição central do fogo cósmico apontado por Filolau (fr. 7, Estobeu *Anth.* I, 21, 8)? O pitagórico Filolau estaria voltando à remota tradição mítica, ao evocar em sua cosmologia as nuances do “Hino homérico a Afrodite, 30”, conforme pontuou Vernant (1990, p. 191)? De acordo com o excerto, a lareira cósmica pitagórica apresentava estreitas relações com o mito. Pois:

Héstia – nome próprio de uma deusa, mas também nome comum que designa a lareira prestava-se menos que os outros deuses gregos à representação antropomórfica [...] Mas, Héstia não constitui apenas o centro do espaço doméstico. Fixada no solo, a lareira circular é como que o umbigo que enraíza a casa na terra. Ela é símbolo e garantia de fixidez, de imutabilidade, de permanência (VERNANT, 1990, p. 190-191).

No centro do espaço doméstico, Héstia, dirá Vernant (1990, p. 239), “[...] enraíza a casa humana na terra”. A deusa, representada pela lareira micênica, formava par com Hermes, o deus mensageiro que, ao contrário dos outros deuses, habitava o espaço dos homens, pelos menos, dos gregos que lhes prestavam culto. (VERNANT, 1990, p. 194). Na prática do culto a Héstia e a Hermes, os gregos estariam preconizando uma espécie de imagem arcaica do espaço, conforme notado por Vernant, e, posteriormente, essa noção espacial seria gravitada pela cosmologia Pitagórica? Nota-se:

---

<sup>72</sup> Tradução de Guillermo R. de Echandía (1995).

Como o seu quinhão é permanecer para sempre no trono, imóvel, no centro do espaço doméstico, Héstia implica, em solidariedade e em contraste consigo mesma, o deus veloz que reina sobre o espaço do viajante. A Héstia, o interior, o recinto, o fixo, a intimidade do grupo em si mesma; a Hermes, o exterior, a abertura, a imobilidade, o contato com o outro. Pode-se dizer que o casal Hermes-Héstia exprime, em sua polaridade, a tensão que se observa na representação arcaica do espaço [...] (VERNANT, 1990, p. 194).

Embora Vernant articule a organização mental do espaço mítico com aquele que mais tarde, com os jônios e os Pitagóricos, será o espaço geometrizado, o autor, precavido das armadilhas anacrônicas, adverte:

Está claro que, ao traduzir em termos de conceitos as relações entre Hermes e Héstia, nós os falseamos. Os gregos que prestavam culto a essas divindades nunca viram neles o símbolo do espaço e do movimento. A lógica que preside à organização de um panteão não procede segundo as nossas categorias. O pensamento religioso obedece a regras de classificação que lhe são próprias (VERNANT, 1990, p. 194).

Todavia, cabe lembrar o que JAA Torrano (2006) assinalou acerca dos remotos quadros mentais míticos, para que não se tenha o pensamento religioso grego como intangível e perdido em um tempo estranho às categorias mentais vindouras e, sobretudo, para que os argumentos modernos sobre a antiguidade não sejam vãos esforços.

Parafraseando o autor e considerando os sábios apontamentos de Vernant, embora o pensamento religioso grego não contemple o conceito de espaço e tempo, haja vista a concretude da mentalidade mítica inscrita na representação arcaica do universo, com certeza a busca de uma noção conceitual no mito deve estar, necessariamente, atenta à natureza numinosa dessas figuras. As imagens míticas de Héstia e Hermes, nesse sentido, devem ser circuladas sucessivamente, ainda que por vezes contrastantes em suas conjecturas conceituais.

Nota-se que a hermenêutica aplicada por Vernant tem estreitas relações com aquela abordagem simbólica que Périllié (2005, p. 27) assinalou como origem mítica da noção de *harmonia*, visto que a deusa Harmonia é fruto da união de Ares, deus da

guerra, e Afrodite, deusa do amor<sup>73</sup>. Assim, Harmonia é o ponto de equilíbrio – *ὁμοιότητά*<sup>74</sup> – o ponto situado no centro de duas forças combativas. O antagonismo entre duas categorias de forças que, por se encontrarem em pontos opostos, extremos, não se desnivelam, apresentam um mesmo peso e uma mesma medida, haja vista a localização central da harmonia que, em termos figurativos, remete a uma balança cujos pesos não pendem para nenhum dos lados, uma vez que entre eles há um centro que os sustenta harmonicamente.

Portanto, considerando a tradição homérica e hesiódica que precedeu o advento da razão ocorrida na Jônia e na Itália do sul, bem como o fato de ambas as escolas contemplarem o quadro mental religioso, certamente foi o modo com que levaram a cabo a questão do divino que marcou a originalidade do pensamento jônio e a do pitagórico.

Os esforços de Vernant e Cornford, sobretudo os de Périllié são, historicamente, contributos pelos quais a noção de esfericidade cósmica torna-se, ainda que de modo implícito, uma estrutura arcaica do universo inscrita nos poemas homéricos e hesiódicos. Conjeturas desta natureza confirmam que Anaximandro teria operado uma transposição da noção de simetria do universo, a qual possuía uma roupagem própria da mentalidade arcaica. Na esteira de Vernant (1972) e Cornford (1989), conclui-se que a cosmologia, tanto milésia quanto pitagórica, transpôs a concepção do mundo elaborada pela religião, não obstante ser uma transposição sob o crivo de um vocabulário laico-abstrato tributário à tradição poética da cosmogonia que lhe está por detrás.

Todavia, ainda há uma questão enigmática em meio aos conceitos próprios da cosmologia esférica e suas nuances no quadro arcaico da religião que abrangeu tanto os Pitagóricos quanto a noção de simetria na Terra cilíndrica de Anaximandro. Trata-se, ainda, do problema inicial posto por Kahn.

---

<sup>73</sup> No capítulo intitulado SIMETRIA E MITO: O NASCIMENTO DO TERMO, a presente pesquisa aborda detalhadamente a relação do conceito *harmonia* com a deusa *Harmonia*.

<sup>74</sup> Aristóteles, (*De Caelo*, B 13, 295 b 10) aplica o termo *ὁμοιότητά* – equilíbrio fazendo alusão ao motivo de a terra permanecer fixa no centro da esfera cósmica, conforme postulado por Anaximandro.

Ao perguntar quem primeiro concebeu a terra com forma esférica e, antecipadamente, negar qualquer resposta que reporte a Anaximandro, o autor comprometeria aquela concepção de uma noção de simetria tributária à remota tradição mítica, uma vez que o sistema anaximandrino teria ligações com os quadros míticos narrados por Homero e Hesíodo? Se a noção de esfericidade da Terra não foi contemplada por Anaximandro, de modo algum seria no mito, conforme advertiu Vernant (1990, p. 194), sobre o que o anacronismo tem falseado. Nota-se o problema no excerto:

A esfericidade da terra é desconhecida para Anaximandro: a terra dele é um *cilindro plano equilibrado no centro de uma esfera celestial perfeita*. Quando esta visão da posição da terra reaparece um século e meio mais tarde no Fédon [108e] de Platão, sua simetria essencial tem sido representada mais completa por uma extensão da forma esférica para a própria terra. Portanto, não só é a terra como um todo equidistante da periferia celestial em toda direção, mas todo ponto da superfície da Terra é equidistante do ponto correspondente na esfera celeste. A esfericidade da terra, assim, aparece como uma espécie de corolário como o dos céus, servindo para completar a visão do universo de Anaximandro como uma personificação de equilíbrio geométrico. Por causa desta estreita conexão entre a esfericidade da Terra e o esquema geral celeste de Anaximandro, a origem desta doutrina é de interesse para nós aqui. (KAHN, 1960, p. 115, grifo nosso)<sup>75</sup>.

Kahn, evidentemente, está disposto a passar em revista os elementos que apontam a esfericidade cósmica como eixo da doutrina de Anaximandro. Para tanto, o autor infere dois testemunhos. São eles: pseudo-Plutarco – “Ele diz que a Terra tem forma cilíndrica, e que sua profundidade é um terço de sua largura” (*Strom.* 2); e Hipólito – “A sua forma é curva (*ὄγκον*), redonda, semelhante ao fuste de uma coluna;

---

<sup>75</sup> Orig.: *The sphericity of the earth is unknown to Anaximander: his earth is a flat cylinder balanced at the center of a perfect celestial sphere. When this view of the earth's position reappears a century and a half later in Plato's Phaedo, its essential symmetry has been rendered more complete by an extension of the spherical shape to the earth itself. Hence not only is the earth as a whole equidistant from the celestial periphery in every direction, but every single point on the earth's surface is equidistant from the corresponding point in the celestial sphere. The sphericity of the earth thus appears as a kind of corollary to that of the heavens, serving to round out Anaximander's vision of the universe as an embodiment of geometric balance. Because of this intimate connection between the spherical earth and the general celestial scheme of Anaximander, the origin of this doctrine is of interest to us here.*

das duas superfícies planas, nós caminhamos sobre uma, e a outra está do lado oposto” (*Refutações*, I, 6, 3)<sup>76</sup>.

O problema, segundo Kahn, parece repousar sobre o significado original da palavra grega *ὕψον*. A tradução de *ὕψον* para *γυρόν* e posteriormente para *γυρός*, operada por Roeper e Diels no fragmento do pseudo-Plutarco, não podia significar “[...] como Diels comentou, circular, mas curva, convexa” (KAHN, 1960, p. 55, tradução nossa)<sup>77</sup>. A noção de esfericidade na cosmologia de Anaximandro estaria restrita somente ao formato do cosmos, que em seu eixo simétrico em relação à periferia do espaço continha a Terra com a forma de uma coluna de pedra. Segundo o autor, o testemunho de pseudo-Plutarco contempla, mais precisamente, o formato que Anaximandro teria dado à Terra, a saber, como o limiar de uma coluna, sendo sua largura três vezes maior que sua profundidade, de acordo com o excerto em *Strom.* 2.

Igualmente, a questão sobre a esfericidade da Terra, abordada por Hipólito, pareceu a Guthrie algo de difícil resolução. Embora, por um lado, o autor concorde com Kahn no sentido de que a esfericidade da Terra não apareceu pela primeira vez com a tradição milésia, por outro lado, devido às dificuldades de tradução da palavra *ὕψον* nos manuscritos, o que não se pode negar é que com Anaximandro, a cosmologia avança cientificamente, pois a Terra não se firma em nada no centro de um universo esférico. Nota-se:

O significado exato da palavra *γυρόν* (traduzida por arredondada na passagem (b) que é uma correção impossível da palavra *ὕψον* dos manuscritos) *é difícil de determinar*. Sua interpretação léxica significa “redondo” e “convexo”, e é usada referindo-se a uma pessoa de ombros arqueados na *Odisséia* (XIX, 246). Anaximandro, se é que usou a palavra, pode ter pretendido dar a entender que as superfícies da Terra não são planas, mas convexas [...] A contribuição mais notável de Anaximandro à teoria cosmológica foi, sem lugar para dúvidas, distanciar-se da idéia de que a Terra precisava de um suporte (GUTHRIE, 1984, v. 1, p. 104, grifo nosso)<sup>78</sup>.

<sup>76</sup> Tradução de Charles Kahn (1960).

<sup>77</sup> Orig.: *The usual change of ὕψον to γυρόν is, however, more dubious. As Diels remarked (Dox. 218), γυρός means not "circular," but "curving, convex.*

<sup>78</sup> Orig.: *El significado exacto de la palabra γυρόν (traducida por “redondeada” en el pasaje (b) y que es una corrección del imposible ὕψον de los manuscritos) es difícil de determinar. Su interpretación léxica*

O posicionamento não dogmático de Guthrie quanto ao significado da palavra *γυρόν* demonstra seu cuidado para não recorrer em precipitadas interpretações que poderiam comprometer o que a tradição doxográfica testemunhou acerca da cosmologia esférica de Anaximandro. Todavia, na tentativa de uma aproximação ao que o milésio teria dito, Guthrie apresenta o substantivo *γῦρος*<sup>79</sup>, palavra que não tem o mesmo significado de *γυρός* – curvo – mas se aproxima da forma cilíndrica testemunhada por pseudo-Plutarco. “O substantivo correspondente (*γῦρος*) se usa referindo-se a algo que tem forma de anel, como por exemplo, uma vala cavada em torno de uma árvore; outra possibilidade é que Anaximandro pretendesse indicar que a Terra tem um buraco no centro [...]” (GUTHRIE, 1984, v. 1, p. 104)<sup>80</sup>.

Finalmente, os contributos de Kahn e Guthrie visando apontar um itinerário que conduza o pensamento moderno à noção de esfericidade da Terra demonstram que essa ideia aparecerá mais elaborada, um século e meio mais tarde, com Platão, notadamente no *Fédon* 108e (KAHN, 1960, p. 79; GUTHRIE, 1984, v. 1, p. 105). Nota-se o excerto:

Primeiramente, disse Sócrates, estou convencido de que a Terra, se está no meio do céu e tem forma esférica, não precisa do ar nem de nenhum outro apoio que a impeça de cair, uma vez que o mesmo céu que a rodeia em partes uniformes de cada lado e seu próprio equilíbrio bastam para sustentá-la (*Fédon*, 108e)<sup>81</sup>.

Contudo, Platão está fazendo remissão à tradição pré-socrática? A cosmologia de Anaximandro estaria sendo reencenada? A análise de Guthrie sugere que Platão se apropria do sistema anaximandrino, uma vez que, ao argumentar sobre o sistema do

---

es “redondo” y “convexo”, y se emplea referida a una persona de hombros arqueados en la *Odisea* (XIX, 246). Anaximandro, si es que usó la palabra, puede haber pretendido dar a entender que las superficies de la tierra no son planas sino convexas [...] La contribución más notable de Anaximandro a la teoría cosmológica fue, sin lugar a dudas, apartarse de la idea de que la tierra necesitaba un soporte.

<sup>79</sup> Inferindo sobre o fragmento de Hipólito *Ref.* 1, 6, 3 e pseudo-Plutarco *Strom.* 2, os autores Kirk, Raven e Schofield (1994, p. 133-134), ao contrário da tese de Kahn, sustentam que o termo *γυρός* remete ao termo *γῦρος*, referindo-se à seção redonda da terra. O termo, segundo os autores, remonta ao rio *Okeanos* que corria na orla do disco terrestre.

<sup>80</sup> El sustantivo correspondiente (*γῦρος*) se usa referido a algo que tiene forma de anillo, como por ejemplo una zanja cavada alrededor de un árbol; otra posibilidad es que Anaximandro pretendiera indicar que la tierra tenía un agujero en el centro.

<sup>81</sup> Tradução de Pugliesi e Bini (2012).

milésio, o autor cita paralelamente o *Fédon* 108e, sugerindo que Platão adotara o ponto de vista de Anaximandro.

Por outro lado, embora Kahn reconheça a estreita relação com Anaximandro que há no *Fédon* 108e, parafraseando o autor no que diz respeito à esfericidade da Terra, Platão poderia estar fazendo remissão a Parmênides ou aos discípulos de Pitágoras, sobretudo pela explanação da posição da Terra em termos de simetria, algo próprio dos astrônomos Pitagóricos (KAHN, 1960, p. 79).

Outrossim, como suposição, entendemos que o texto de Platão dá margem para se pensar que o autor se apropria da cosmologia de Anaximandro como resposta da questão aberta no *Fédon* 97e, excerto que contempla a possibilidade de Anaxágoras responder se a Terra era plana ou redonda, ao contrário da concepção arcaica de alguns Fisiólogos anteriores a Anaximandro, conforme testemunhado no *Fédon* 99c. Trata-se, portanto, de uma tese que interpreta Platão transpondo a noção de simetria em Anaximandro, notadamente na resposta que ele propõe no *Fédon* 108e; pois, conforme a tradição grega, nada produz nada. Logo, existe a hipótese de que Platão não tenha criado seu sistema *do nada*, ou seja, Platão remonta à tradição pré-socrática e reelabora sua própria filosofia.

Se, por um lado, Platão, no *Fédon* 108e, está fazendo remissão a Parmênides, sobretudo ao fr. 8, 32-49 (*in Phys*, 146, 5), excerto que contém a descrição de uma massa esférica com traço circular perfeito devido à equidistância de seus lados em relação ao centro, a afirmativa de Kahn condiz com o que sustenta a tradição no que se refere à influência das doutrinas de Parmênides na filosofia de Platão. Isso, porém, não diminui o mérito de Anaximandro quanto à sua doutrina do cosmos esférico. Na esteira de Kirk, Raven e Schofield (1994, p. 270), “é provável que Parmênides, por seu lado, sofresse alguma influência da teoria dos anéis de Anaximandro (*Ref.* I, 6, 4-5), embora Hesíodo já tivesse falado das ‘estrelas resplandecentes, de que o céu está engrinaldado’ (*Teog.* 282)”.

### CAPÍTULO TERCEIRO

#### **ARCHÉ E PHÝSIS NA COSMOLOGIA SIMÉTRICA DE ANAXIMANDRO: ÁPEIRON E A NOÇÃO DE DIVINO**

Mediante os testemunhos doxográficos pelos quais foi construída a história da filosofia pré-socrática, notou-se, desde o início desta (no final do sexto século a.C.) a busca do princípio – *arché*<sup>82</sup> – a qual, como pensava a maioria dos primeiros Fisiólogos, teria engendrado todas as coisas abarcadas pela *phýsis*<sup>83</sup> (*Metafísica* A 3, 983 b 6).

O testemunho de Aristóteles corrobora o pensamento que considerou os milésios como os primeiros filósofos interessados naquilo que teria constituído todas as coisas. Não obstante a tradição demonstrar que as opiniões dos primeiros físicos eram divergentes quanto à natureza material do elemento primeiro, conforme assinalou o estagirita na *Metafísica* A 3, 983 b 20 – 984 a 10, os antigos conservaram a opinião de que tais *elementos* sempre persistem, nunca são gerados.

Quando Anaximandro define *ápeiron*<sup>84</sup> (infinito, ilimitado) como sendo a *arché* da natureza, o milésio evoca em sua máxima a noção de *imperceptível* e *infinitude* referindo-se à imortalidade dos deuses? A noção de *divino* e *imortal*, presente entre os antigos, no que diz respeito à eternidade do cosmos e seus elementos constituintes, foi herdada da religião e do mito? Certamente, a resposta a essas questões requer, nas páginas seguintes, passar em revista ao testemunho de Simplicio (*in Phys.* 24. 13; DK A 9)<sup>85</sup>: “Anaximandro chamou a *arché* (cf. págs. 65-6)<sup>86</sup> e elemento de todas as coisas existentes ‘o ilimitado’, sendo o primeiro a atribuir este nome à *arché*.”

<sup>82</sup> O termo original grego para *arché* é *ἀρχή*, conforme a transliteração de Guthrie (1984, v. 1, p. 490). O autor traduz de forma detalhada e explica a utilização da palavra no ambiente pré-socrático. Em outros textos, sobretudo gramáticas da língua grega, traduz-se a letra *χ* por *kh*, como é o caso da obra de Henrique Murachco, 2001, p. 41. No entanto, por ser Guthrie, um dos autores em que o presente trabalho se fundamenta, esta pesquisa optará pela sua tradução, ou seja: *arché*.

<sup>83</sup> *Φύσις*, é o termo original grego correspondente à *physis*, conforme a tradução de Gerd A. Bornheim. Segundo o autor, “a *physis* é o conceito fundamental de todo o pensamento pré-socrático” (2010, p. 11).

<sup>84</sup> De acordo com a tradução de Guthrie (1984, v. 1, p. 490), *ἄπειρον* é o termo original grego da palavra transliterada *ápeiron*. O presente trabalho, por se tratar de uma pesquisa em Filosofia Grega Antiga, optou por informar ao leitor as palavras originais que correspondem aos termos: *Arché*, *physis* (conforme nota de rodapé nº 76 e 77) e *ápeiron*, inscritas no título deste terceiro capítulo da dissertação.

<sup>85</sup> Apud Guthrie (1984, v. 1. p. 83).



Com efeito, frente ao excerto de Simplicio em discurso direto, nesta abordagem não se pretende fazer qualquer tipo de interpretação sobre o fragmento de Simplicio em voga; nem sequer, questionar a autenticidade do mesmo, mas, tomá-lo como parâmetro para a questão da *arché* na cosmologia simétrica de Anaximandro. Todavia, mediante as inferências dos comentadores modernos, sobretudo Guthrie (1984), Kahn (1960), Kirk, Raven e Schofield (1994), Thomas McEvilley, (2002) entre outros autores consagrados, os problemas e as conjecturas, durante este percurso, surgirão.

A investigação sobre a *arché*, no pensamento pré-socrático, deve estar para além de uma análise sobre as divergências de opiniões que os primeiros físicos tiveram no tocante ao elemento primeiro.

Embora o pensamento moderno, principalmente aquele que segue fielmente a tradição grega antiga seja um norte a respeito do significado do elemento primeiro, no decorrer das próximas páginas se questionará sua concepção sobre a qual o princípio – *arché* – teria sido concebido como apenas de natureza material. A princípio, é prudente considerar as observações assinaladas por Guthrie no que tange à *arché*, inscrita no fragmento de Simplicio.

O autor, primeiramente, remonta ao fragmento 204 b 24 da *Física* de Aristóteles, o qual abarca os *elementos contrários*, postulados como *arché* pelos primeiros físicos. Pelo que demonstra Guthrie, os *contrários*, no viés de Anaximandro, estão inseridos em uma cosmologia pautada pelo equilíbrio, não pela sobreposição entre os elementos (1984, v. 1, p. 87). Igualmente, na esteira de Guthrie, dirá Vernant (1972, p. 88 grifo nosso) “Para Anaximandro, ao contrário, nenhum elemento singular, nenhuma porção do mundo poderia dominar as demais. São a *igualdade* e a *simetria* dos diversos poderes constituintes do cosmos que caracterizam a nova ordem da natureza”.

Guthrie (1984, v. 1, p. 84), ciente de que Anaximandro não concebia a *arché* da maneira de Aristóteles, haja vista a palavra *elemento*, no fragmento de Simplicio, ser um termo aristotélico, assinalou:

---

<sup>86</sup> A informação das páginas, entre parênteses, e o formato abreviado da mesma, foram conservados conforme o texto do autor. Ao informar as páginas, Guthrie está remetendo à questão da *Arché*, tratada anteriormente nas páginas citadas da mesma obra em voga.

Quando Anaximandro tentou pela primeira vez expressar filosoficamente sua ideia, não era possível nenhuma distinção clara entre substância e atributo. Do mesmo modo que falou do “infinito”, denominou também os contrários recorrendo a um artigo e a um adjetivo: o quente, o frio, o úmido, e o seco. Anaximandro os considerava coisas e não qualidades, como já disse Cornford (GUTHRIE, 1984, v. 1, p. 86)<sup>87</sup>.

Para destacar a originalidade do pensamento anaximandrino que estava imbricado no excerto de Aristóteles, Guthrie assinala outra vez:

“O quente” não era o calor, considerado como uma propriedade adjetiva de uma substância, de algo que está quente. Era uma coisa substantiva e “o frio”, seu contrário, era outra coisa. Como consequência disso, era possível considerar o quente e o frio como coisas contrárias que podem fundir-se juntas em um estado indiferenciado, como uma mistura de vinho e água. (CORNFORD apud GUTHRIE, 1984, v. 1, p. 86)<sup>88</sup>.

Consensual aos argumentos assinalados por Cornford na obra: *Principium Sapientiae, as Origens do Pensamento Filosófico Grego*, Guthrie lançou luzes inteligíveis sobre o fragmento de Simplicio. Se, para Anaximandro, *o quente e o frio* não são qualidades, mas, *potências*<sup>89</sup> substantivas, ao contrário da concepção aristotélica que teria influenciado Simplicio<sup>90</sup> no excerto citado, *simetria* e *equilíbrio* serão princípios intrínsecos na *arché* de Anaximandro? Na esteira de Guthrie, a resposta a essa pergunta será positiva. “Anaximandro reconheceu que há uma tendência natural de

---

<sup>87</sup> Cuando Anaximandro intentó por primera vez expresar filosóficamente su idea, no era posible ninguna distinción clara entre sustancia y atributo. Del mismo modo que habló de “lo infinito”, designó también a los contrarios recurriendo a un artículo y a un adjetivo: lo caliente, lo frío, lo húmedo y lo seco. Anaximandro los consideraba cosas y no cualidades, como ha dicho Cornford.

<sup>88</sup> “Lo caliente” no era el calor, considerado como una propiedad adjetiva de una sustancia, de algo que está caliente. Era una cosa sustantiva y “lo frío”, su contrario, era otra cosa. Como consecuencia de ello, era posible considerar a lo caliente y lo frío como cosas contrarias que pueden fundirse juntas en un estado indiferenciado, como una mezcla de vino y agua.

<sup>89</sup> O termo *potência*, aqui empregado, foi a palavra utilizada por Vernant ao se referir aos quatro elementos da natureza. Ver Vernant (1972, p. 89).

<sup>90</sup> Sobre a influência da escola peripatética no fragmento atribuído a Simplicio (*in Phys.* 24. 13; DK A 9), cabe aqui uma explicação. Embora isso seja tema de larga discussão entre a doxografia pré-socrática, Guthrie e Kirk, Raven e Schofield admitem que alguns termos gregos no excerto de Simplicio, tais como: *perí archés*, *gênesis* e *phtorá* “pertenciam ao vocabulário peripatético, mas não no pré-socrático”, Kirk, Raven e Schofield (1994, p. 117-118). Ver também Guthrie (1984, p. 83).

cada um dos elementos *destruir* o seu *contrário*” (GUTHRIE, 1984, v. 1, p. 88, grifo nosso) <sup>91</sup>. Nesse sentido, o equilíbrio entre esses elementos comprova a existência deles na natureza. Nota-se:

No mundo considerado como um todo, nenhuma das forças contrárias (ou forças litigantes, como as imaginava Anaximandro) obtém uma vitória completa e final: o *equilíbrio* entre ambas sempre está recuperando ou mantendo. Se uma alcança uma vantagem local, a outra se retira a outro lugar (GUTHRIE, 1984, v. 1, p. 88, grifo nosso) <sup>92</sup>.

Conforme Guthrie observou, a tradição doxográfica foi tributária a Aristóteles por ser ele a fonte que aponta os milésios como interessados exclusivamente na *arché* da natureza. Entretanto, o autor adverte que a abordagem do estagirita requer do leitor alguns cuidados, sobretudo por Aristóteles ter evocado a filosofia pré-socrática justificando seu próprio sistema quádruplo <sup>93</sup> de causalidade, parecendo-lhe que os milésios “[...] trataram, exclusivamente, de princípios de ordem material [...]” (GUTHRIE, 1984, v. 1, p. 88 tradução nossa) <sup>94</sup>.

Se, o princípio *arché* de tipo material é, exclusivamente, uma noção do núcleo da filosofia aristotélica baseada nas causas materiais, não contempladas pelos milésios do sexto século a.C., e tão pouco por Anaximandro, a que Anaximandro estaria fazendo remissão ao estabelecer um princípio extrínseco à categoria dos quatro elementos materiais? Segundo Guthrie (1994, v.1, p. 89), o milésio se referiu ao conceito primeiro da ciência jônica – a *phýsis*.

<sup>91</sup> *Anaximandro ha reconocido que existe la tendencia natural de cada uno de los elementos a destruir a su contrario.*

<sup>92</sup> *En el mundo considerado como un todo, ninguna de las fuerzas contrarias (o fuerzas litigantes, como las imaginaba Anaximandro) obtiene una victoria completa y final: el equilibrio entre ambas siempre se está recuperando o manteniendo. Si una obtiene una ventaja local, la otra se retira a otro lugar.*

<sup>93</sup> O termo *sistema quádruplo de causalidade* refere-se às quatro causas abordadas por Aristóteles, a saber: causa material, eficiente, formal e final. Ver *Metafísica*, A, Γ 983 a 25-30.

<sup>94</sup> Parágrafo sem interpolação: *Ésta era la opinión de Aristóteles, porque, cuando los abordó desde la perspectiva de su esquema cuádruple de causación, buscando únicamente, como él nos dice, anticipaciones, de las causas material, eficiente, formal y final, tal y como él la concebía, le parecieron que trataron, exclusivamente, de principios de tipo material.*

Ao tratar sobre o tema *phýsis* – o qual entendemos ser um dos mais fecundos entre os pré-socráticos – consideramos estar diante de uma noção cujo significado está para além do que a modernidade lhe conferiu, haja vista a proximidade do termo *física* com a palavra *natureza*, verificada na expressão aristotélica – *Fisiólogos*<sup>95</sup> ou *filósofos da natureza*.

O interesse de Aristóteles por assuntos sobre a natureza, confirmado pela tradição doxográfica, rendeu-lhe uma obra intitulada *Física*, na qual o estagirita remonta à cosmologia dos primeiros sábios para justificar a sua. O título da obra, como notou Guillermo de Echandía, seu prefaciador, ocasionou mal entendidos, pois, não obstante o termo *Física* ser pertinente às ciências exatas, Aristóteles o teria abordado em termos naturalistas intrínsecos à cosmologia jônica do sexto século a.C. Note-se:

No entanto, o título deste trabalho presta-se a um mal-entendido. Porque o leitor não iniciado que se aproxime a ela [à física] a partir do nível atual de conhecimento, pode crer que o vocábulo “física” tinha então o mesmo significado de agora, como de fato ocorre com “geometria” ou “aritmética”. E aqui está o mal entendido. A física moderna, talvez o produto mais gigantesco do espírito europeu em sua história, tem feito, juntamente com a técnica, que o modo como o atual europeu se sente intelectualmente instalado no mundo seja radicalmente diferente que o do grego. [...] Com efeito, *phýsis* não era o nome de uma região especial do ente, mas na tradição grega designava tudo quanto existe no Universo: os astros, a matéria inerte, as plantas, os animais e o homem (ECHANDÍA, 1995, p. 8-10)<sup>96</sup>.

A descrição do que seria a *phýsis*, operada por Guillermo de Echandía, parece se aproximar do que pensaram sobre ela os primeiros sábios jônios. Esse tema, por ser uma discussão fecunda entre os Fisiólogos, como já demonstrado por Aristóteles, era comumente discutido entre esses pensadores.

<sup>95</sup> Sobre as principais menções feitas por Aristóteles a respeito dos primeiros sábios que filosofaram sobre a natureza, os quais Aristóteles deu-lhes o nome *Fisiólogos* ou *filósofos da natureza*, ver: Aristóteles, *Física*, 203 b 15; 205 a 26; 206 b 23; 213 b 1; 265 a 3; *Metafísica* A, I 983 b 1; 989 b 29-30.

<sup>96</sup> Orig.: *Ahora bien, el título de esta obra se presta a un malentendido. Porque el lector no iniciado que se aproxime a ella desde el actual nivel de conocimiento puede creer que el vocablo “física” tenía el mismo significado entonces que ahora, como efectivamente ocurre con “geometría” o “aritmética”. Y aquí está el malentendido. La física moderna, tal vez el producto más gigantesco del espíritu europeo en su historia, ha hecho, junto con la técnica, que el modo como el europeo actual se siente intelectualmente instalado en el mundo sea radicalmente distinto que el del griego. [...] En efecto, phýsis no era el nombre de una región especial del ente, sino que en la tradición griega designaba todo cuanto existe en el Universo: los astros, la materia inerte, las plantas, los animales y el hombre.*

Desde Tales de Mileto, o primeiro filósofo que se propôs a investigar sobre a natureza, a *phýsis* tornou-se o núcleo da investigação milésia. Por esse tipo de investigação versar acerca do *todo – o divino, o homem e o cosmos* – os escritos em prosa intitulados – *Da Natureza* ou *Perì phýseos* – a partir de Anaximandro, ganharam notoriedade entre os pré-socráticos. Pois:

Era costume entre os escritores alexandrinos dar títulos, na ausência de provas concretas, que conviessem aos interesses conhecidos de um pensador antigo. “Da Natureza” foi um título clássico e compreensivo que teve tendência para ser atribuído a todos aqueles a quem Aristóteles chamou *φυσικοί*, isto é, a quase todos os Pré-Socráticos (KIRK; RAVEN; SCHOFIELD, 1994, p. 101).

Os pormenores dos feitos e da vida dos pré-socráticos, embora questionáveis, sobretudo no que diz respeito ao conteúdo das investigações, não impedem que lhes sejam atribuídas algumas obras pela doxografia, as quais remontam àquelas investigações já assinaladas por Aristóteles acerca da *Natureza*.

Dentre os Fisiólogos interessados por esse tipo de investigação, Kirk, Raven e Schofield (1994, p. 171-412) mencionam Xenófanes de Cólofon, Empédocles de Agrigento, Heráclito de Éfeso e Melisso de Samos, os quais possivelmente viveram do século VI a.C. ao século V a.C. Esses filósofos, cuja *acmé* teria sido influenciada por Anaximandro, “[...] procuraram compreender a “natureza” de uma coisa descobrindo *de que fonte e de que forma* isso veio a ser o que é.” (KAHN, 1974, p. 202)<sup>97</sup>.

Efetivamente, o sistema cosmológico inaugurado por Anaximandro, cujo princípio é homólogo à proporção e à justa medida, preconizou uma cosmologia advinda da operação inteligível humana. Os tratados sobre a natureza, desde Anaximandro, englobaram a *phýsis* a partir de princípios harmônicos nos quais “Os homens, a divindade, o mundo formam um universo unificado, homogêneo, todo ele no mesmo plano [...]” (VERNANT, 1972, p.73).

De acordo com as inferências mencionadas por Kahn e Vernant, chega-se à seguinte hipótese: se, por um lado, os *princípios inteligíveis* operados por Anaximandro,

---

<sup>97</sup> Orig.: *The early philosophers sought to understand the "nature" of a thing by discovering from what source and in what way it has come to be what it is.*

ao discorrer sobre *arché* e *phýsis*, abdicaram da linguagem teogônica, por outro lado esses mesmos princípios, cujo núcleo é o *ilimitado*, estão imbricados com aquela noção de divino na qual a *phýsis*, em sua completude, foi concebida na mentalidade pré-socrática.

Vale, portanto, a partir dessa conjectura, lembrar que Tales, o mestre de Anaximandro, foi o primeiro Fisiólogo que, não obstante inaugurar o nascimento da filosofia milésia, a partir da investigação natural, conservou em sua essência a noção de uma *phýsis* divina.

Tales, conforme o testemunho de Aristóteles (*Sobre a Alma*, A 5, 411 a 7), ter-se-ia referido a um deus não antropomórfico em sua descrição na qual todas as coisas, cheias de deuses, seriam os princípios da *phýsis*? Outrossim, quando Anaximandro evocou os atributos divinos, a saber: imortalidade e indestrutibilidade, para descrever o *ápeiron*, ele estaria conservando na cosmologia jônica a noção de divino da antiga tradição religiosa grega? A fim de responder tais perguntas, urge considerar o porquê de Anaximandro ter convergido o princípio da *phýsis* no *ápeiron*.

A partir dessas considerações, a originalidade da cosmologia de Anaximandro chega ao seu ponto alto. O *ápeiron*, como *arché* da *phýsis*, será a definição apropriada em substituição àquela que postulava ser, como elemento *perceptível*<sup>98</sup>, o princípio de todas as coisas. Se a *phýsis* amalgamou em seu núcleo todos os elementos naturais e *supranaturais*, conforme a descrição de Tales e Anaximandro, “a noção de não perceptível”, segundo Guthrie, traduz quase com exatidão a noção divina de *ápeiron* (1984, v. 1, p. 85 tradução nossa)<sup>99</sup>.

De fato, quais serão os atributos que corroboram essa noção de divino presente no *ápeiron*? Não obstante tratarmos minuciosamente dessa questão em um tópico específico nas páginas a seguir, serão ilustrados, neste intróito, alguns significados que a tradição grega atribuiu ao ilimitado:

<sup>98</sup> Aqui, elemento perceptível significa: água, terra, ar e fogo; ou seja, líquido, seco, úmido e quente.

<sup>99</sup> Embora a pesquisa traduzir e citar somente o extrato – “a noção de não perceptível”, será prudente, para melhor compreensão do leitor, citar a frase completa. *Con Anaximandro, la teoría de la naturaleza da un paso de gigante hacia una noción, de la cual se ha apartado muchas veces, antes de su reaparición, en forma muy diferente, en el mundo moderno: la noción de lo no perceptible.*

O Infinito de Anaximandro pode estar relacionado aos seus interesses astronômicos baseados na Mesopotâmia por ser esférico ou circular; além de seu significado como "indefinido", *apeiron* em grego também tem o significado de "anel" ou "círculo", uma vez que o círculo é uma linha ilimitada, uma linha sem começo nem fim (MCEVILLEY, 2002, p. 98)<sup>100</sup>.

Thomas Mcevilley, no tocante à influência oriental e suas nuances, que teriam influenciado os primeiros físicos jônicos, levou a cabo, num estudo comparativo entre o pensamento grego e a remota cultura do Oriente, a noção de *infinito* descrita por Anaximandro. O autor está cômico de que a noção de infinito, atribuída ao *ápeiron* no sistema do milésio, evoca a noção de *ciclo cósmico* da remota civilização mesopotâmica, sobretudo, a noção de *infinitude divina* existente nos quadros mentais egípcios e indianos<sup>101</sup>.

A descrição tomada por Mcevilley, na qual o *ápeiron*, cujo significado em grego, está para além de *indefinido*, ajusta-se ao modelo geométrico – *círculo* – símbolo do *infinito*, o qual é homólogo à falta de limites da esfera. Pelo que demonstraram as investigações do autor, aquela noção de divindade que os gregos atribuíram à esfera e, de acordo com Guthrie (1984, v. 1, p. 118), também assumida por Xenófanes, corresponde estreitamente à noção divina intrínseca ao *círculo*, o qual abarcava a noção de geração e destruição conforme a remota religiosidade oriental (MCEVILLEY, 2002, p. 305).

Na esteira de Mcevilley, Mircea Eliade (1992a) empreendeu uma investigação na qual atestou a proximidade dos quadros mentais do oriente com a sentença de Anaximandro, testemunhada por Simplicio (*in Phys.* 24. 13; DK A 9 apud BORNHEIM, 2010, p. 25) – “Todas as coisas se dissipam onde tiveram a sua gênese [...]”.

Com efeito, Eliade parte de pressupostos entre os quais o excerto testemunhado por Simplicio trata-se de um *ciclo cósmico* similar ao contemplado na tradição indiana.

---

<sup>100</sup> Org.: *Anaximander's Infinite may relate to his Mesopotamian-based astronomical interests by being spherical or circular; in addition to its meaning as "indefinite," apeiron in Greek also has the meaning "ring" or "circle," since the circle is an unlimited line, a line without beginning or end.*

<sup>101</sup> O tratado de Thomas Mcevilley detalha essa questão nos tópicos intitulados: *Anaximandro e o monismo indiano* e – *O Ciclo Cósmico*. Ver: Mcevilley (2002, p. 95-189).

Quanto à investigação de tais *ciclos*, sobretudo no que se relaciona à geração e destruição das coisas, dirá Eliade (1992a, p. 101) “Devemos começar pela tradição indiana, pois foi ali que o mito do eterno retorno recebeu sua mais corajosa formulação. A crença na periódica destruição e criação do universo já pode ser encontrada no *Atharva-Veda* (X, 8, 39-40)”. Outrossim, ao que demonstra Eliade, a infinitude cíclica contemplada por gregos e orientais é, portanto, inerente à noção de divino em ambas as culturas, conforme sugeriu o fragmento supracitado, de Simplicio. Nesse sentido, quanto ao mito do eterno retorno e sua estreita correspondência com o *ápeiron*, dirá o autor: “Este mito ainda podia ser encontrado nas primeiras especulações pré-socráticas. Anaximandro sabe que todas as coisas nascem e retornam ao *apeiron* <sup>102</sup>” (ELIADE, 1992a, p. 106).

A partir das considerações assinaladas por Mcevilley e Eliade, os quais descreveram o *mito do eterno retorno* como um *ciclo divino*, presente na tradição grega e oriental, conclui-se que, em virtude da originalidade religiosa grega, Anaximandro foi influenciado pelas narrativas homéricas e hesiódicas, que fundamentaram o pensamento religioso pré-filosófico. Por isso, a partir desses pressupostos, as linhas a seguir pretendem investigar o núcleo da cosmologia simétrica de Anaximandro, a saber: o *ápeiron*, no qual toda a *phýsis* foi convergida a partir do termo original – *arché*.

Enfim, mediante esses atributos inexauríveis e axiais da cosmologia do milésio, em suas órbitas, as próximas linhas percorrerão os caminhos pelos quais Anaximandro fundamentou seu sistema filosófico harmônico e simétrico. É o que se ensaiará nos subcapítulos a seguir.

#### **NOÇÃO DE *ARCHÉ* NA COSMOLOGIA SIMÉTRICA DE ANAXIMANDRO**

No início do percurso sobre a origem e a natureza do universo em Anaximandro, uma pluralidade de investigações, como tem demonstrado a história da filosofia grega, surgiu, devido à complexidade das questões – *arché* e *cosmologia* – inerentes ao pensamento dos primeiros físicos jônicos, especialmente Anaximandro.

---

<sup>102</sup> A palavra *apeiron*, supracitada, está sem acento agudo na letra – *a*, conforme a obra de Eliade.



Diante dessas questões, entende-se que o pensamento racional<sup>103</sup> foi inaugurado imbricado na investigação versada sobre a *arché* da natureza, uma das vias cujo ponto de chegada é a cosmologia simétrica de Anaximandro. Entende-se que a *harmonia* e a *simetria*, apanágios da razão, foram determinantes no princípio dessa organização cósmica. Pois:

O nascimento da filosofia na Europa consistiu, portanto, no abandono, no que diz respeito ao pensamento consciente, de soluções mitológicas para os problemas referentes à origem e à natureza do universo e aos processos que continuaram desenvolvendo-se nele. (GUTHRIE, 1984, v. 1, p. 39-40)<sup>104</sup>.

O pensamento de Tales de Mileto ajusta-se perfeitamente ao modelo de investigação que, como notou Guthrie, inaugurou o pensamento filosófico europeu. Quanto a isso, a tradição que o sucedeu lhe será tributária. Igualmente, “O nome de Tales gozou sempre de grande consideração entre os gregos como o de um sábio e cientista ideal [...]” (GUTHRIE, 1984, v. 1, p. 54)<sup>105</sup>.

Contudo, por que a *harmonia* e a *simetria* não foram notadas por Tales e, incluídas em sua investigação cosmológica? Tales, tradicionalmente, possuía um refinado conhecimento matemático e geométrico. O filósofo, ao contrário de Anaximandro, antes de ir para Mileto teria contemplado as colossais pirâmides egípcias, construídas a partir de um conhecimento geométrico. De acordo com Proclo, *in Eucl.* p. 65 Friedl. (DK 11 A 11) apud Kirk, Raven e Schofield (1994, p. 76) “Tales, tendo ido primeiro para o Egito, transferiu este estudo [a geometria] para a Grécia...”.

Por que Tales, provido de conhecimentos matemáticos e geométricos pertinentes à *justa medida*, à *simetria*, operou sua cosmologia a partir de um arquétipo material, a saber: a água? A *harmonia* e a *simetria*, ao que demonstra a doxografia talesiana, não

---

<sup>103</sup> *Racional*, no sentido primeiro de *Razão/Logos*. Aqui, o termo não corresponde à vertente *Racionalismo*, inaugurada na Idade Moderna e, posteriormente, profundamente criticada por Immanuel Kant.

<sup>104</sup> Orig.: *El nacimiento de la filosofía en Europa consistió, por tanto, en el abandono, a nivel de pensamiento consciente, de soluciones mitológicas para los problemas que atañen al origen y a la naturaleza del universo y a los procesos que continuaron desarrollándose en él.*

<sup>105</sup> Orig.: *El nombre de Tales gozó siempre de gran consideración entre los griegos como el de un sabio y científico ideal.*

foram notadas, sequer ocuparam lugar de destaque na cosmologia do milésio. Isso, portanto, constitui-se um fato assaz curioso, uma vez que o filósofo era um exímio matemático, acima de tudo, geômetra.

Certamente, a conclusão do milésio – aquela que sustentou ser a água a *arché* da *phýsis* – tem a ver com o fato de ter ignorado a esfericidade da terra. Como afirma Guthrie, as previsões eclípticas de Tales seriam mais precisas, não fosse o *conhecimento esférico* da Terra lhe ter faltado (GUTHRIE, 1984, v. 1, p. 56).

Embora esse aparente lapso não tire o mérito de Tales, por ter sido ele o primeiro Fisiólogo a empreender uma investigação cosmológica a partir da própria natureza, será Anaximandro, seu discípulo, o Fisiólogo sempre lembrado por ter empreendido uma investigação sobre a natureza a partir de uma nova tese, um modo excelente, no qual, filosoficamente, ultrapassou Tales. Note-se:

Agora tudo se desenrola à volta das teses e dos pensamentos de homens individuais que se exprimem pela escrita, na forma de livros dirigidos a um público leitor crescente. Aparecem textos com formas e conteúdos nunca antes existentes. O novo é incomparável ao velho. *A filosofia começa com o livro escrito em prosa.* [...] No livro de Anaximandro, em princípio, já está esboçado o modelo do universo que permanece determinante até à revolução copernicana [...] (BURKERT, 1993, p. 581-584 grifo nosso).

A superação do sistema filosófico talesiano pelo anaximandrino, de acordo com Burkert, vai além da percepção *simétrica* e *esférica* ignorada por Tales. O autor salienta, além do modelo cosmológico revolucionário de Anaximandro, o modo com o que Anaximandro abrangeu em um livro escrito em prosa, todos os elementos constituintes da sua noção de *arché*. A opinião de Burkert, portanto, lança luzes sobre o novo modo de se exprimir teses quanto à cosmologia milésia, ou seja: o modo da escrita em *prosa*, criado por Anaximandro.

Se, por um lado, a explicação cosmológica talesiana sobre o elemento primeiro tornou-se rudimentar, frente à refinada cosmologia inaugurada por seu discípulo, por outro lado, atribuir o nascimento da filosofia à escrita do primeiro livro em prosa – cujo autor, pela tradição, é Anaximandro – pode ser um exagero ou um preciosismo por parte de Burkert.

Quando Guthrie destacou o problema entre os primeiros Fisiólogos relativamente à *arché*, atribuindo o nascimento da filosofia a esse tipo de investigação, o autor partilha o mérito da investigação filosófica entre os primeiros físicos, os quais pretenderam dizer qual seria a *arché* cosmológica. Nesse sentido, portanto, Tales de Mileto parece ter uma primazia razoável.

O debate propenso a articular, por meio da historiografia pré-socrática, um consenso quanto a quem teve o mérito de inaugurar a filosofia na Jônia, deve estar cômico que tal empreendimento versará sobre intrincados testemunhos, os quais consideramos como *fósseis da filosofia*<sup>106</sup> pré-socrática.

Ademais, esta pesquisa, na esteira de Diógenes Laércio e Guthrie, é solidária à tese de que o termo – precursor – traduz o significado da relação discípulo/mestre, notadamente no caso de Tales e Anaximandro. O testemunho de Diógenes coaduna com a opinião exposta neste trabalho, o qual não considera a hipótese de emulação entre o pensamento talesiano e anaximandrino:

Diógenes Laércio (I, 13) diz que a filosofia jônica surgiu com Anaximandro, mas que Tales, “um milésio e, portanto, um jônio, *instruiu Anaximandro*”. Há muito que dizer sobre a opinião deste compilador tardio, segundo a qual, tal como a conhecemos, Tales deve ser considerado como *precursor* e, Anaximandro, como o criador do primeiro sistema filosófico de que temos notícia. (GUTHRIE, 1984, v. 1, p. 54, grifo nosso)<sup>107</sup>.

Os motivos pelos quais Guthrie se apoia em Diógenes são, portanto, justificáveis. Diógenes Laércio, de cuja vida a tradição historiográfica pouco sabe, ao opinar sobre a filosofia milésia e seus precursores, certamente comparou o ambiente filosófico vivido na *Academia platônica* e no *Liceu* de Aristóteles com aquele vivido

<sup>106</sup> A presente pesquisa não pretende, ao classificar os fragmentos antigos como *fósseis da filosofia*, criar um *neologismo*. O termo *fósseis*, não obstante se tratar de restos de plantas e animais que se encontram nas camadas terrestres, anteriores ao atual período geológico, serve para uma descrição dos fragmentos antigos, que, a partir de uma cuidadosa manipulação historiográfica, prefiguraram a história da filosofia.

<sup>107</sup> Orig: Diógenes Laercio (I, 13) dice que la filosofía jonia surgió con Anaximandro, pero que Tales, “un milesio y, por ello, un jonio, *instruyó a Anaximandro*”. Hay mucho que decir sobre la opinión de este compilador tardío, según la cual, tal y como nosotros la conocemos, Tales debe ser considerado como precursor y Anaximandro, como creador del primer sistema filosófico del que tenemos noticia.

por Tales e Anaximandro. Essa hipótese apoia-se na máxima citada anteriormente: *instruiu Anaximandro*.

Nota-se que o verbo grego, *instruir*, é homólogo ao verbo grego *ensinar*, no infinitivo impessoal *didásko*<sup>108</sup>, o que, em geral, circulava no ambiente acadêmico. Essa conjectura se baseia na noção de *philía* – amizade – como princípio básico da relação entre discípulo e mestre.

Essa noção, conforme assinalou Cornelli (2010, p. 90), se sobressaiu nos primeiros discursos de Pitágoras. A *philía* incorporava todos os atributos pertinentes à fidelidade entre os amigos, amigos do saber, logo: filósofos – *philósophos*. Esse tema, de acordo com Cornelli, era intrínseco à filosofia reinante nas comunidades pitagóricas, que obedeciam à ética da *philía* (2010, p. 91).

Com efeito, conforme comentado no capítulo segundo sobre *A Jônia de Anaximandro e a Itália Pitagórica*, a proximidade dessas duas escolas permitiu aos milésios o contato com a noção de *philia* do pitagorismo, florescente na Itália do sul. Observa-se que os termos *instruir* e *precursor*, testemunhados por Diógenes Laércio são, portanto, termos comuns à época do Liceu e da Academia de Platão. Foi nesse ambiente entre amigos que Anaximandro teria, sem dúvida, recebido as primeiras instruções de seu mestre, Tales.

Porém, se a tradição atribuiu a Anaximandro o mérito de ser o primeiro filósofo a mencionar o termo *arché* à substância originadora, como deverá ser entendida essa questão, visto a *arché*, em Tales de Mileto, ser a Água? Esse problema parece ter sido causado por Aristóteles, quando ele se propôs a empreender sua investigação quanto à causa material no pensamento dos primeiros sábios. Nota-se:

Dos primeiros filósofos, a maioria considerou os princípios de natureza material como sendo os únicos princípios de tudo que existe. Aquilo de que são constituídas tôdas as coisas, o primeiro elemento de que nascem e o último em que se resolvem [...], a isso chamam êles o elemento e o princípio das coisas, [...]. Tales, o fundador dêste tipo de filosofia, diz que o princípio é a água (por êste motivo afirmou que a

---

<sup>108</sup> Ver mais detalhes sobre o verbo grego – *didásko*, na obra: The Joint Association of Classical Teacher' Greek Course. Tradução de Luiz Alberto Machado Cabral e Cecília Bartalotti (2010, p. 437).

Terra repousa sobre a água), [...] ora, aquilo de que originam todas as coisas é o princípio delas. (*Metafísica* A 3, 983 b 6-25)<sup>109</sup>.

É mister, antes de discorrer o problema sugerido por Aristóteles sobre a *arché* em Tales, voltar a uma das primeiras questões contempladas aqui, neste sub-tópico. Inicialmente, foi perguntado: *Por que Tales, provido de conhecimentos matemáticos e geométricos pertinentes à justa medida, à simetria, operou sua cosmologia a partir de um arquétipo material, a saber: a água?* Em que pese a contribuição de Guthrie, ao assinalar que esse problema seria um dos resultados da ignorância de Tales quanto à esfericidade da Terra, a noção de simetria não foi contemplada já que não era este o tema que interessava Aristóteles quando fez remissão à filosofia pré-socrática.

Desde o início de sua análise sobre os Fisiólogos, de acordo com David Ross, Aristóteles já havia postulado qual seria a natureza, o conteúdo do qual ter-se-iam engendrado todas as coisas. Na *Física* 194 b 20-35, o estagirita nomeou tais princípios naturais como: *causa material, formal, eficiente e final*. Nessa linha, corrobora David Ross: “Daí, [Aristóteles] passa a testar a exatidão da sua análise verificando se os filósofos anteriores descobriram outras espécies de causas além destas quatro” (1969, p. 2).

A conclusão de Ross, portanto, demonstra que a intenção de Aristóteles, remetendo aos primeiros filósofos, não era outra senão justificar o seu próprio sistema filosófico *causal*. A partir dessa, e sobretudo das advertências de Dirk Couprie (2011, p. 91) quanto ao “jargão aristotélico” observado na historiografia pré-socrática, é possível afirmar que Aristóteles tivesse contaminado o pensamento talesiano, ocultando em seus testemunhos, a noção de simetria e justa medida? Afinal, não era esse o tema (simetria, harmonia e proporção) sobre o qual Aristóteles se propôs a tratar na *Física*, conforme notou Ross. A água, princípio material em Tales, seria mais conveniente aos propósitos da causa material, investigada pelo estagirita? Segundo Kirk, Raven e Schofield (1994, p. 88), sim. Segundo os autores, esse tema (a água) ajustou-se à idéia aristotélica de uma *arché* material.

---

<sup>109</sup> Nesta citação, algumas palavras com acento circunflexo foram conservadas de acordo com a tradução de Leonel Vallandro (1969).

Retomando a questão – *arché em Tales* – problema suscitado por Aristóteles, a partir de agora as considerações precedidas servirão como fundamentos nos quais se questionará o porquê de Aristóteles ter conferido a Tales o título de o primeiro filósofo a empreender uma investigação sobre o fundamento primeiro da *phýsis*.

O excerto da *Metafísica A 3*, 983 b 6-25 em voga, contempla a descrição de Aristóteles e, logo, o problema levantado por ele ao afirmar que o princípio de todas as coisas era a investigação principal entre os primeiros filósofos.

Se a noção de *arché* foi inaugurada por Anaximandro, conforme narrou Simplicio, até que ponto esse testemunho será válido, visto que Aristóteles considerou (na *Metafísica A 3*, 983 b 20) Tales de Mileto como o fundador desse tipo de investigação? O problema parece avolumar-se à medida que Kirk, Raven e Schofield, assim como Burnet, posicionam-se favoráveis a Aristóteles. Os autores, assim, iniciam a discussão sobre a *arché*, subordinados à pergunta: “*Anaximandro chamou ἀρχή à substância originadora?*” (1994, p.107 grifo nosso).

Embora a pergunta citada, não contenha a palavra – *primeiro* – a qual modificaria o seu sentido, levando a crer que Anaximandro teria sido o primeiro a chamar ἀρχή à substância originadora, a pergunta inclina-se, segundo Kirk, Raven e Schofield, a uma resposta na qual será discutível se Anaximandro utilizou de fato, pioneiramente, o termo *arché* para nomear a substância originária. Trata-se de uma investigação na qual os autores, concordando com Burnet, analisaram exclusivamente um excerto de Simplicio, ignorando o outro.

Nos dois discursos de Simplicio, os quais serão notados a seguir, não obstante o autor estar comentando Aristóteles na *Física*, *nos dois casos*<sup>110</sup> o termo grego – *prōtos* cujo significado é *primeiro*, comparece em ambos os fragmentos remontando aos feitos de Anaximandro.

---

<sup>110</sup> Aqui, *os dois casos* estão fazendo remissão aos dois discursos de Simplicio em voga, a saber: *Phys.* 24.13. DK A 9 e *Phys.* 150, 23. Outrossim, o termo grego – *πρῶτος* – *prōtos* (*primeiro*), inscrito em ambos os casos, será decisivo no que diz respeito a Anaximandro ser o primeiro a introduzir o termo *arché*. A obra de Pamela Huby e C. C. W. Taylor (2011, p. 141), que comenta os fragmentos de Simplicio, detalha essa questão.

No primeiro caso, Kirk, Raven e Schofield passam em revista o fragmento de Simplicio (*Phys.* 24.13. DK A 9) no qual, segundo os relatos de Teofrasto, assinalou: “Anaximandro de Mileto, filho de Praxíades, sucessor e pupilo de Tales, disse que o princípio e elemento das coisas que existem é o *ápeiron*, [indefinido ou ilimitado], tendo sido ele o primeiro a introduzir este nome do princípio material”.

Nesse fragmento, a resposta a essa pergunta (*Anaximandro chamou ἀρχή à substância originadora?*) parece ser afirmativa. Tiraram eles essa conclusão fundamentados na opinião de Burnet sobre o que realmente Teofrasto queria dizer:

Burnet, contudo, (*EGP* 54 n. 2), defendeu a opinião de que Teofrasto disse simplesmente que Anaximandro foi o primeiro a chamar o princípio material (*ἀρχή* no sentido peripatético normal) pelo nome de *τὸ ἄπειρον*, sem outra qualificação. É este, certamente, o sentido mais óbvio do extrato de Teofrasto, 101 A, ao passo que em 101 B *τοῦτο* provavelmente se perdeu por haplografia antes de *τοῦνομα*. (KIRK; RAVEN; SCHOFIELD, 1984, p. 107-108) <sup>111</sup>.

O comentário de Burnet – *EGP* (1930) – citado pelos autores, contribuiu substancialmente para aproximar, ao pensamento moderno, o que de fato Simplicio queria dizer. É mister lembrar que a tradição considera Simplicio um dos principais comentadores de Aristóteles; portanto, o mérito de Burnet está em sua investigação que abarcou esses consagrados autores do mundo antigo, a saber: Aristóteles e Simplicio.

Diante disso, no campo das hipóteses, entendemos que a inferência de Burnet vem corroborar o sistema aristotélico causal, que Aristóteles postulava, desde o início, a respeito da investigação dos primeiros físicos.

Essa hipótese, portanto, nasce a partir do que assinalou Kirk, Raven e Schofield supracitados, concernente à intenção pela qual Teofrasto testemunhou sobre a *arché*. Ao qualificar as afirmações de Teofrasto como sendo um testemunho *no sentido*

<sup>111</sup> A numeração 101 A e 101 B são números nos quais Kirk, Raven e Schofield organizaram os diversos fragmentos pré-socráticos para facilitar a localização dos mesmos em sua obra. Os números não correspondem à enumeração de Hermann Diels e Walther Kranz na obra *Die fragmente der Vorsokratiker*. No entanto, as letras – A e B correspondem à classificação do material doxográfico por Diels e Kranz. No total, são três colunas (A, B, C) as quais contêm o material doxográfico de Anaximandro. Nota-se: coluna A – pertence ao testemunho de Simplicio *in Phys.* 24, 13; DK 12 A 9; coluna B – de Hipólito *Ref.* 1, 6 1-2; DK 12 A 11; coluna C – de Pseudo-Plutarco *Strom.* 2; DK 12 A 10. Ver Kirk, Raven e Schofield (1984, p. 105). Outra fonte esclarecedora ao leitor, quanto ao crivo técnico da doxografia pré-socrática, seria a obra de Lívio Rossetti (2006, p. 187-207).

*peripatético normal*, Kirk, Raven e Schofield, cada vez mais, alargam a distância entre o leitor e o pensamento de Anaximandro.

Se, por um lado, Kirk, Raven e Schofield, na esteira de Burnet, evocam a cosmologia do milésio, certos de que Teofrasto não disse que Anaximandro foi o primeiro a introduzir o termo *arché* – mas que ele teria sido o primeiro a chamar a *arché* pelo nome *ápeiron* – por outro lado, o testemunho dos autores torna-se discutível, dado que o princípio material operado no fragmento em voga é uma categoria desconhecida por Anaximandro.

Com efeito, a opinião de Kirk, Raven e Schofield quanto ao elemento primeiro possui as lentes de Aristóteles e não as de Anaximandro. A noção de *arché* na cosmologia do milésio não é homóloga àquela do sistema causal aristotélico. De Anaximandro a Aristóteles, abriu-se uma lacuna de cerca de trezentos anos sobre a investigação cosmológica, motivo pelo qual toda conclusão a respeito do princípio material nesse período será tributária a Anaximandro.

Quando o milésio qualifica a natureza da substância originadora como sendo *indefinida* ou *ilimitada*, essa era a melhor definição para além de uma natureza material vigente desde Tales.

É, portanto, prudente lembrar que a opinião de Kirk, Raven e Schofield na esteira de Burnet, pela qual Teofrasto não teria designado Anaximandro como o primeiro filósofo a usar o termo *arché* entre seus contemporâneos, também está no campo das hipóteses. Não obstante a inferência de Kirk, Raven e Schofield estar de acordo com o fragmento de Simplício em foco, conferindo ao milésio o feito de ser o primeiro *Fisiólogo* a chamar *ápeiron* a *arché*, os autores, ao contrário da maioria dos críticos modernos<sup>112</sup>, limitam-se apenas ao primeiro excerto de Simplício.

---

<sup>112</sup> Os críticos modernos aos quais Kirk, Raven e Schofield se referem são, especificamente, Charles H. Kahn, 1960 – *Anaximander and the origins of greek cosmology* e W. K. C. Guthrie (1984, v. 1) – *Historia de la filosofía griega*. Kahn é citado nominalmente como sendo um entre os autores que são contrários à tese e que Anaximandro não foi o primeiro a utilizar o termo *arché* entre os pré-socráticos. Ver Kirk, Raven e Schofield (1994, p. 107). Embora Guthrie não tenha sido citado nominalmente, o autor também compartilha a opinião de Kahn. Nota-se que, em geral, a História da Filosofia investigada por Kahn, Guthrie e Kirk, Raven e Schofield apresenta uma riqueza de informações intrínsecas a cada autor. Com efeito, outro fator contribuinte para a seriedade de tais obras é a presença do diálogo mantido pelos



Nesse sentido, finalmente, o testemunho de Aristóteles no qual favoreceu Tales de Mileto como sendo o primeiro físico a empreender uma investigação sobre a *arché*, corroborou a hipótese argumentada por Burnet e Kirk, Raven e Schofield na qual insinuaram que Tales poderia ser o primeiro físico a utilizar o termo *arché* na investigação cosmológica pré-socrática.

Entretanto, nunca é demais lembrar que, ao remeter à investigação feita por Tales, Aristóteles está se debruçando sobre *noções materiais causais* díspares da noção de *physis* investigada tanto por Tales quanto por Anaximandro.

Conforme se notou até agora, o primeiro discurso de Simplício (*Phys.* 24.13. DK A 9) justifica a hipótese de Kirk, Raven e Schofield, pela qual Anaximandro não teria sido o primeiro a usar o termo *arché*, mas que teria sido o primeiro a chamar *arché* pelo nome de *ápeiron* (1984, p. 107). Como consequência dessa hipótese, surge obviamente um problema adicional a ser enfrentado, qual seja, o uso do termo *arché* como tendo sido criado por Anaximandro.

Na sentença de Simplício, a seguir, há indícios que mostram Anaximandro não apenas sendo o primeiro a designar a substância primeira como sendo *infinita* ou *ilimitada*, mas também como o primeiro filósofo a utilizar o termo *arché*. Nota-se: “Anaximandro disse que os opostos estavam no substrato, que era um corpo infinito, e que eles são extraídos dele; ele foi o primeiro a chamar o substrato um princípio” (*Física*, 150, 22<sup>113</sup>)<sup>114</sup>.

Não obstante o excerto supracitado resolver o problema da ambiguidade de interpretação presente em Simplício (*Phys.* 24.13. DK A 9) conforme notado por Kahn (1960, p. 31), o fragmento ainda não convence Kirk, Raven e Schofield de que

---

autores nas citações diretas, sobretudo. Nota-se o comparecimento, sincronicamente, de cada autor na bibliografia de suas respectivas obras.

<sup>113</sup> A numeração 22, referente ao fragmento ou linha na qual está o fragmento, não é a mesma utilizada por Kirk, Raven e Schofield (1984, p. 107). Os autores utilizaram o número 23, o que de certa forma não corrompe o entendimento do fragmento como um todo. Guthrie (1984, v. 1, p. 84) utiliza a numeração 22 adotada por Pamela Huby e C. C. W. Taylor (2011, p. 60) cujo presente trabalho adotou.

<sup>114</sup> Orig.: *Anaximander says that the opposites are in the substrate, which is a limitless body, and that they are extracted from it; he was the first to call the substrate a principle.*

Anaximandro seria o precursor da investigação cosmológica a partir do termo *arché*. Os autores ignoraram o fragmento, argumentando estar diante de um comentário no qual Simplicio tornou difícil o entendimento do termo *arché*. (1984, p. 108).

Simplicio, que segundo a tradição doxográfica leu os pré-socráticos, ao comentar Teofrasto, teria-se equivocado sobre a *arché* em Anaximandro? Ao que demonstram Kirk, Raven e Schofield, sim. Nota-se:

É possível, evidentemente, que Simplicio tenha interpretado erradamente o comentário de Teofrasto acerca de ἀρχή e ἄπειρον [...] Parece, todavia, provável que em Teofrasto não se sugere nenhum emprego técnico de ἀρχή por parte de Anaximandro – o emprego a que ele se referiu foi o de τὸ ἄπειρον (KIRK; RAVEN; SCHOFIELD, 1984, p. 108).

O equívoco de Simplicio na *Física*, 150, 22, como concluíram Kirk, Raven e Schofield, e também Burnet, certamente tem conexão direta com o primeiro excerto – *Física* 24, 13, DK 12 A 9 – no qual, Anaximandro teria operado sua cosmologia na órbita do *ápeiron*, não da *arché*. Por outro lado, Teofrasto já havia, segundo o fragmento de Simplicio in *Phys.* 23, 23, DK 11 a 13, empregado a palavra *arché* ao falar sobre a cosmologia de Tales, o que para os autores, seria o momento oportuno para Simplicio consagrar Anaximandro como o criador do termo, porém não o fez (KIRK; RAVEN; SCHOFIELD, 1984, p. 108).

Entretanto, tais conclusões não podem, consoante os autores supracitados, resolver definitivamente esse problema. Ao contrário do que já foi dito até agora, a análise empreendida por Kahn (1960, p. 29) nos dois fragmentos de Simplicio, demonstra estreita concordância doxográfica com os fragmentos assinalados por Hipólito – *Ref.* I, 6, 1-2; DK 12 A 10 apud Kirk, Raven e Schofield (1994, pp. 105-106), os quais testemunharam a respeito da *arché* no pensamento de Anaximandro.

De acordo com as investigações levadas a cabo por Kahn nas colunas A e B, onde a primeira reúne fragmentos compilados por Simplicio, e a segunda, por Hipólito, o problema parece estar na órbita do pronome demonstrativo neutro – *toûto* – *esse*<sup>115</sup>, o

<sup>115</sup> Para um estudo apurado desse pronome, ver a flexão nominal no quadro de flexão dos dêiticos na obra de Henrique Murachco (2001, v. 2, p. 150).

qual comparece nos fragmentos de Simplicio, mas ausenta-se em Hipólito. “[...] a omissão de *τοῦτο*[em Hipólito], e a substituição de *καλέσας* por *κομίσας*, está claramente como uma *lectio difficilior*<sup>116</sup>” (KANH, 1960, p. 29)<sup>117</sup>. Nota-se:

Isso é um antigo e contínuo tema de controvérsias: se a frase *πρῶτος τοῦτο τοῦνομα κομίσας τῆς ἀρχῆς* refere-se à palavra *ἀρχή* nela mesma, ou se está antecedendo imediatamente *ἄπειρον*. Devemos entender que Anaximandro foi o primeiro a introduzir “este mesmo termo de *ἀρχή*,” ou “este nome *ἄπειρον* para a *ἀρχή*”? Ambas as construções podem ser, e têm sido, defendidas (KAHN, 1960, p. 30)<sup>118</sup>.

Kahn, conforme supracitado, evocou a pergunta recorrente nos argumentos de Kirk, Raven e Schofield, a do emprego das palavras *ápeiron* e *arché* na cosmologia simétrica de Anaximandro. A ambiguidade na qual está submersa o excerto de Simplicio (*Phys.* 24.13. DK A 9) e os argumentos corroboradores das interpretações contrapostas desse fragmento, como notou Kahn, são alguns indícios que demonstram a imortalidade do pensamento de Anaximandro na tradição doxográfica.

Por fim, ao empregar o pronome demonstrativo neutro *τοῦτο* – *esse* – a que Teofrasto estaria fazendo remissão: ao *ápeiron* ou à *arché*? Conforme observou Kahn “Deve-se admitir que a evidência puramente gramatical determine uma *prima facie*<sup>119</sup> para o caso da palavra *τὸ ἄπειρον*” (1960, p. 30, tradução nossa)<sup>120</sup>. Igualmente, na coluna B, quando Hipólito mencionou pela primeira vez *ápeiron*, conforme apontado por Kahn (1960, p. 30), ele iniciou a sentença com o nominativo masculino *οὗτος* – *esse*

<sup>116</sup> A *leitura difícil* à qual Kahn está se referindo trata-se do grau de dificuldade enfrentado por filólogos diante das omissões de várias sentenças por parte de Hipólito ou mesmo por algum copista. Com esta opinião, concordam Kirk, Raven e Schofield. Para os autores, o pronome demonstrativo *τοῦτο* ausente na análise doxográfica de Hipólito, se perdeu por haplografia. Ver Kirk, Raven e Schofield (1994, p. 108).

<sup>117</sup> *Orig.: the omission of τοῦτο and the substitution of καλέσας for κομίσας, which is plainly the lectio difficilior.*

<sup>118</sup> *It is an old and continuing subject of controversy, whether the phrase πρῶτος τοῦτο τοῦνομα κομίσας τῆς ἀρχῆς refers to the word ἀρχή itself, or to the immediately preceding ἄπειρον. Are we to understand that Anaximander was the first to introduce “this very term of ἀρχή,” or “this name ἄπειρον for the ἀρχή”?*

<sup>119</sup> Neste caso, a palavra latina *prima facie* significa o que pode ser entendido de imediato; aqui o *ápeiron*, especificamente.

<sup>120</sup> *It must be admitted that the purely grammatical evidence establishes a prima facie case for the word ἄπειρον.*

– que é uma sentença equivalente a *toûto – esse* – recorrente em Simplício. Tais indícios gramaticais, portanto, apontam Simplício e Hipólito dizendo que Anaximandro foi o primeiro a chamar *ápeiron* a *arché*. Porém, na opinião de Kahn “tal evidência não pode ser decisiva aqui” (1960, p. 30) <sup>121</sup>.

Por que essa evidência gramatical, segundo Kahn, não resolveu o problema da ambiguidade de interpretação em torno do princípio material na sentença de Simplício e Hipólito? O exame realizado por Kahn, nessa questão, está para além do olhar filológico gramatical pelo qual a doxografia dos textos antigos, sobretudo pré-socráticos, estabeleceu como confiáveis ou canônicos.

O autor, quanto a isso, é conhecedor de que a acessibilidade dos textos antigos é possível graças à filologia, por meio da qual se investigaram os testemunhos dos primeiros milésios. Todavia, a eficácia de tal investigação torna-se questionável, caso o testemunho de outros filósofos e doxógrafos contemporâneos, ou textos que se incluam no mesmo tema sejam descartados como autoridades que permitam outro olhar sobre a questão <sup>122</sup>. Pois:

Tais paralelos poderiam mostrar que *τοῦνομα τῆς ἀρχῆς* é uma possível referência à palavra *ἀρχή*, mesmo não sendo a frase a que esperamos. E a ambiguidade em torno dessa expressão é, penso eu, definitivamente resolvida por duas outras passagens em Simplício, as quais mostram que ele mesmo compreendeu isso para referir-se ao termo *ἀρχή*. A primeira indicação disso está nas palavras que seguem imediatamente: *λέγει δ’ αὐτὴν μήτε ὕδωρ μήτε ἄλλο τι ... εἶναι*, onde *αὐτὴν* deixa claro que é a palavra *ἀρχή*, não *ἄπειρον*, que está predominante na mente de Simplício (e na de Teofrasto, se seu texto estiver fielmente copiado aqui). Além disso, quando Simplício retorna mais tarde à doutrina de Anaximandro, sua sentença é inequívoca:

---

<sup>121</sup> *However, such evidence cannot be decisive here.*

<sup>122</sup> Dentre os antigos doxógrafos, Diógenes Laércio ilustrou com detalhes os feitos de Anaximandro. O autor, com detalhes, ilustra a genealogia de Anaximandro e seus grandes feitos desde sua atuação política; seu trabalho geográfico e astronômico em Esparta; a inauguração de uma cosmologia simétrica e geocêntrica; e por fim, seu legado filosófico quanto ao princípio material. Nota-se que, em seu testemunho, Diógenes Laércio tratou Anaximandro como pioneiro em vários assuntos até então desconhecidos na Jônia do século VI a.C. Ver Diógenes Laércio II, 1-2 (DK 12 A 1) apud Kirk, Raven e Schofield (1994, p. 99).

πρῶτος αὐτὸς ἀρχὴν ὀνομάσας τὸ ὑποχείμενον (Phys. 150. 23, citado como 7.S.3). (KAHN, 1960, p. 31)<sup>123</sup>.

A opinião de Charles Kahn é a mais razoável diante da questão tratada quanto à *arché*. Ao contrário do que já foi dito por Kirk, Raven e Schofield supracitados, Kahn se alinhou com Simplicio, embora isso não seja unanimidade entre outros autores, considerando que a questão primordial tratada por Teofrasto em todo o fragmento não era o *ápeiron*, mas a *arché*.

Ao ilustrar o fragmento 150. 23 da *Physis*, no qual Simplicio assinalou como sendo Anaximandro o primeiro filósofo a nomear o substrato dos contrários como *arché*, Charles Kahn, na esteira de Guthrie (1984) recorre a outro escrito no qual Teofrasto, ao que parece, tratou sobre a *arché* em Anaximandro, sem dar margens para dupla interpretação.

Diante desse problema e da imersão doxográfica nos textos gregos antigos da época, não pretendemos emitir juízos interpretativos extrapolando o que os autores, aqui citados, emitiram ao longo da *Historia da Filosofia Antiga*.

Realmente, é necessário lembrar que a *arché* foi, dentre a cosmologia de vários filósofos pré-socráticos, objeto de investigação pelo qual se marcaram seus sistemas filosóficos. Todavia, em se tratando do sistema cosmológico pioneiro de Anaximandro, não apenas a *arché*, como também, seguramente, o termo *ápeiron* foram introduzidos por Anaximandro na discussão filosófica (KAHN, 1960, p. 31).

Coadunando com as investigações efetuadas por Kahn, Guthrie (1984, v. 1, p. 65-66) notou que a investigação de Aristóteles em torno da *arché* e, posteriormente endossada por Teofrasto, era uma prática comum entre os primeiros milésios. Entretanto, o que se deve questionar, é se Aristóteles empregou o termo em seu sistema causal no mesmo sentido utilizado por Anaximandro ao referir-se ao *ápeiron* e à *arché*.

<sup>123</sup> Such parallels should show that τοῦνομα τῆς ἀρχῆς is a possible reference to the word ἀρχή, even if it is not the phrase we expect. And the ambiguity which surrounds this expression is, I think, definitively resolved by two other passages in Simplicius, which show that he has himself understood it to refer to the term ἀρχή. The first indication of this is in the words which follow immediately: λέγει δ' αὐτὴν μήτε ὕδωρ μήτε ἄλλο τι ... εἶναι, where αὐτὴν makes clear that it is the word ἀρχή, not ἄπειρον, which is uppermost in Simplicius' mind (and in that of Theophrastus, if his text is faithfully copied here). Furthermore, when Simplicius returns later to the doctrine of Anaximander, his statement is unequivocal: πρῶτος αὐτὸς ἀρχὴν ὀνομάσας τὸ ὑποχείμενον (in Phys. 150.23, cited as 7.S.3).

Por um lado, se a linha da investigação do elemento primeiro se sustenta no que propôs Aristóteles a respeito da causa material, a noção de *arché* não será outra senão a própria noção da materialidade. Por outro lado, para além das causas materiais propostas pelo estagirita, a noção de *arché* em Anaximandro ultrapassa toda a noção de *phýsis* perpetuada no sistema aristotélico.

Ora, afinal, antes de Aristóteles empreender suas investigações sobre o sistema causal, a cosmologia *simétrica* pautada pela *equidistância* da Terra em relação às extremidades do *cosmos* já havia sido instaurada por Anaximandro. De acordo com o milésio, é de se presumir que, a justa medida da qual a *phýsis* fazia parte, não admitiria um princípio no qual os elementos se sobrepõem uns aos outros. Assim, nenhum dos elementos contrários ou forças litigantes intrínsecas às *phýsis* obtém vitória completa ou final. Pelo contrário, em Anaximandro, essas forças da natureza vão se mantendo (GUTHRIE, v. 1, p. 88.).

A noção de *arché* – *princípio ilimitado e infinito* – seria para Anaximandro uma negação de uma noção material para a composição da *phýsis*? A resposta, certamente, está envolvida na remota possibilidade de ler Anaximandro sem as lentes com as quais Aristóteles examinou os pré-socráticos.

#### **A PHÝSIS E A IMAGEM CÓSMICA A PARTIR DO SISTEMA DE ANAXIMANDRO**

A cautela será, nesta argumentação, a melhor aliada a partir destas primeiras linhas com que esta pesquisa pretende discorrer sobre o tema – *phýsis*. Tal advertência, porém, não exime as questões tratadas anteriormente de qualquer cuidado e, não as tornam menos importantes no contexto geral deste trabalho. Por se tratar de um conceito aparentemente comum e presente nas disciplinas científicas do século XXI, dentre elas a *Física*, *Física Quântica* e, sobretudo a *Natureza*, tal como se a compreende hoje, esta investigação deverá precaver-se, para não incorrer em equívocos na perspectiva pré-socrática focada na *phýsis*.

Semelhante àquela advertência na qual Périllié<sup>124</sup> alertou sobre o empobrecimento e disparidade do termo *simetria* na mentalidade atual em relação àquele que nascera na Grécia no final do século VI a.C., a noção de *phýsis*, igualmente, reclama por uma análise que não seja anacrônica ou diferente daquela realizada pelos primeiros físicos da Jônia. Assim, a presente análise centrará a investigação a partir do que pensou Anaximandro sobre a *phýsis*.

Trata-se de um árduo e cuidadoso trabalho, haja vista a relação intrínseca entre o pensamento do milésio e a *phýsis* nela mesma. Conforme notou Bornheim, a descrição milésia, relativa ao conceito-base de *phýsis*, não pretendia, em sua gênese, aproximar o homem ou lhe permitir uma experiência com a natureza decorrente de seu amplo conceito, no qual se inscreveu a noção de *phýsis* no pensamento pré-socrático (2010, p. 14). Em outras palavras, o autor define o pensamento de Anaximandro sobre a *phýsis* não como algo externo ou oposto à natureza, mas como pertencente a ela, como elemento de sua própria composição.

A análise de Gerd Bornheim, nesse aspecto, tem a ver com a obra de Périllié acerca da originalidade dos gregos e, sobretudo com o que a posteridade entendeu a partir de tais conceitos puramente gregos. Trata-se, portanto, de uma investigação na qual pensar a *phýsis* significa versar por onde nenhuma das potências constituintes do cosmos escapam ou se dissociam umas das outras. A imagem cósmica, ilustrada por Anaximandro, correspondeu às exigências da noção de *phýsis* de seu tempo? Qual era, nesses termos, o núcleo de sua *física*<sup>125</sup>?

Desde a leitura de Bornheim acerca da *phýsis* pré-socrática, o presente trabalho notou a cosmologia simétrica e a noção de um princípio imaterial correspondendo sincronicamente com a realidade em que viveu Anaximandro. Porém, com ressalvas.

---

<sup>124</sup> Remontar a esta observação, na qual Périllié considera que a concepção atual do termo *simetria* não é a mesma que surgira na Grécia do século VI a.C., será válido para lembrar o problema que também ocorreu com o termo *Phýsis*. Antes de julgar tais termos como neologismos, é útil que haja uma investigação na qual demonstre o seu real significado a partir da mentalidade que o criou. Ver Périllié (2005, p. 9).

<sup>125</sup> Aqui, o termo *física*, embora esteja com a grafia em português, corresponde intrinsecamente à investigação pré-socrática sobre a natureza.

Por um lado, o sistema de Anaximandro pareceu uma continuidade da investigação veiculada em seu tempo, a saber: toda aquela filosofia primeira na qual a pergunta – “*do que o mundo é feito?*”<sup>126</sup> – preconizava a investigação natural iniciada por Tales. Por outro lado, Anaximandro transpôs o modo da investigação cosmológica de seu tempo propondo uma *theoria* até então nova para o quadro mental pré-socrático.

Com efeito, a via através da qual Anaximandro operou sua cosmologia, necessariamente, requereu da imagem cósmica e de seu sistema uma noção homóloga à *phýsis* e ao que ela representou em seu começo. Frente a isso, Bornheim resumiu o modo com o qual, a partir de Anaximandro, toda investigação sobre a *física primeira* deveria se precaver para não incorrer em erros contemporâneos:

Posto que a nossa compreensão do conceito de natureza é muito mais estreito e pobre que a grega, o perigo consiste em julgar a *phýsis* como se os pré-socráticos a compreendessem a partir daquilo que nós hoje entendemos por natureza; neste sentido, se comprometeria o primevo pensamento grego com uma espécie de naturalismo. Em verdade, a *phýsis* não designa precipuamente aquilo que nós, hoje, compreendemos por natureza, estendendo-se, secundariamente ao extranatural (BORNHEIM, 2010, p. 13-14).

O empenho de Bornheim, quanto à investigação da *phýsis* esboçada no itinerário pré-socrático, demonstrou o quanto a superficialidade da noção atual de *naturalismo* não coadunou com o que de fato foi descrito pela mentalidade pré-socrática acerca da *natureza*. A visão do autor, portanto, demonstrou estreita proximidade com a obra de Heidel (2014) na qual Anaximandro emerge tratando sobre a *phýsis*.

Em seu artigo publicado em 1921<sup>127</sup>, William Heidel evocou da cultura grega antiga as possíveis informações concernentes ao livro *Da Natureza* ou *Perì Phýsis*,

---

<sup>126</sup> A pergunta em voga era comum entre os primeiros sábios da Jônia. O argumento no qual reconhece esta pergunta como sendo a *pergunta racional* é predominante na Academia como um divisor de águas entre a explicação mitológica do mundo e a cosmologia científica inaugurada por Tales de Mileto. É, pois, válido lembrar que esta visão na qual os pré-socráticos inauguraram este tipo de investigação é tributária à filosofia aristotélica. Ver *Metafísica A*, 983 b 7-30.

<sup>127</sup> O artigo foi publicado em 1921 sob o título original: *Anaximander's Book, the earliest known geographical treatise* na revista – *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, vol. 56, n. 7, pp. 239-288. Ver Heidel, 2014, p. 7. O artigo foi publicado como um livro em Portugal em 2014, conforme contatado na bibliografia desta pesquisa.



atribuído a Anaximandro. De acordo com as investigações do autor, o conteúdo do livro teria abarcado as questões inerentes à *phýsis*. Igualmente, a obra, cuja tradição a atribuiu ao milésio, conteria “[...] uma exposição sumária de suas opiniões” (DIÓGENES LAÉRCIO, v. I, 14, 11 apud HEIDEL, 2014, p. 80).

Dentre a doxografia na qual Heidel fundamentou sua investigação acerca do livro, que em sua opinião teria circulado no mundo antigo, destaca-se a descrição do *léxico bizantino* do ano 1000 d.C.: “[Anaximandro] Escreveu *Da Natureza*, Circuito da Terra, Das Estrelas Fixas, Esfera, e algumas outras obras” (LÉXICO DE SUIDAS apud HEIDEL, 2014, p. 15 grifo nosso).

Esses dados bibliográficos fornecidos por Suidas demonstraram o interesse de Anaximandro por uma gama de doutrinas as quais ele teria compilado em seu livro. Embora o conteúdo dessa obra tivesse sido, infelizmente, ocultado na tradição doxográfica, o seu estilo não foi. Quanto ao livro *Da Natureza*, de Anaximandro, há consenso tradicionalmente de que seria o primeiro tratado escrito em prosa na Grécia antiga, “[...] considerando-se que todo início é sempre modesto” (HEIDEL, 2014, p. 18).

Ademais, quanto ao *Peri Phýsis* de Anaximandro, Heidel o julga definitivamente de autoria do milésio, em que pese a ressalva: “[...] embora não seja claro se devemos a ele ou a Ferécides o crédito de ter escrito o mais antigo tratado grego em prosa” (HEIDEL, 2014, p. 13). Para sustentar essa hipótese, Willian Heidel questionou a autenticidade do testemunho de Temístio, que considerou Anaximandro como “o primeiro entre os gregos que conhecemos que se aventurou a publicar um tratado sobre a natureza” (TEMÍSTIO apud GUTHRIE, v. 1, 1984, p. 79 tradução nossa)<sup>128</sup>. A validade do fragmento, no qual Temístio alude ao *Peri Phýsis*, merece crédito à medida que o autor atribui a obra a Anaximandro. Quanto ao seu pioneirismo, na escrita em prosa, talvez se aceite como fidedigna a fonte desconhecida de Temístio,

---

<sup>128</sup> *El primer griego que conocemos que se atrevió a publicar un tratado sobre la naturaleza.*

caso o autor tivesse a intenção de afirmar que antes de Anaximandro, nenhum outro milésio escreveu em prosa (HEIDEL, 2014, p. 15) <sup>129</sup>.

A hipótese traçada por Heidel, não abalou o edifício doxográfico construído ao longo da tradição filológica segundo a qual o argumento a favor de Anaximandro foi corroborado. O argumento a favor de Ferécides demonstrou a imparcialidade de uma investigação exaustiva que Heidel fez sabedor de que tal livro teria circulado entre os pré-socráticos contemporâneos de Anaximandro.

O título – *Da natureza* – não obstante ter sido comum entre os pré-socráticos, não foi uma titulação propriamente jônica. Conforme constatou Heidel, as obras dos primeiros Fisiólogos, escritas em *prosa* ou em *verso*, não foram intituladas. Entretanto, o seu conteúdo e o nome do autor eram denunciados logo em seu prefácio.

Com efeito, foi a tradição alexandrina que tardiamente intitulou os livros consoante investigação que promoviam (HEIDEL, 2014, p. 16). Kirk, Raven e Schofield, acerca dos títulos das obras antigas, demonstraram que a catalogação encetada pelos escritores alexandrinos se relacionava estreitamente com os tratados daqueles que Aristóteles chamou de Fisiólogos (1994, p. 101).

Frente ao itinerário traçado por Heidel quanto à origem do livro de Anaximandro, é, pois, possível ir além e conhecer o conteúdo de seu livro? No caso em questão, primeiramente não bastassem os testemunhos antigos terem chegado à modernidade através da ótica da *Filosofia Clássica*, sobretudo aristotélica, acresce-se a desvantagem de nenhuma das obras citadas por Suidas ou outro doxógrafo serem contempladas pela doxografia, em sua completude. Esse fato parece desacreditar qualquer delineação quanto ao conteúdo do livro de Anaximandro.

Entretanto, tais dificuldades não podem ser definitivas e refratárias a novas perspectivas, ainda que estejam no âmbito das conjecturas. Por outro lado, houve uma necessidade de busca em outras bases pelas quais a investigação doxográfica dialogou com outros testemunhos antigos cujo tema de investigação estava em voga. Nesse caso,

---

<sup>129</sup> Para mais detalhes quanto a esta interpretação do autor, consultar seu ensaio de 1910 intitulado: “*Περὶ Φύσεως. A Study of the Conception of Nature among Presocratics*”, in: *Proceed. Amer. Acad. Of Arts and Sciences*, 45, p. 79-133. Ver Heidel (2014, p.15).

o conteúdo de um livro antigo escrito por um *físico* jônio. Ao delinear a trajetória rumo à obra de Anaximandro, Heidel adotou alguns critérios assinalados por Bornheim quanto à investigação pré-socrática. Nota-se:

Mas o imenso e inesgotável trabalho de *redescoberta*, que vem sendo realizado em nossos dias, obrigou a situar os critérios de interpretação em outras bases; podemos mesmo afirmar que o denominador comum das pesquisas contemporâneas consiste em libertar a filosofia dos pré-socráticos da milenar *tutela platônico-aristotélica*; consiste em tentar elucidá-los escutando o que dizem os próprios fragmentos [...] (BORNHEIM, 2010, p. 15 grifo nosso).

Ao delinear algumas fontes não peripatéticas, dentre elas o testemunho de *Diógenes Laércio V. I. 14,7* atestando Anaximandro como “o primeiro a desenhar os contornos da terra e do mar”; *Agatêmerno V I. 15*, confirmando o milésio como “o primeiro que ousou desenhar a terra habitada sobre uma tábua” e, por fim, o relato de *Estrabão I. 2,3 C 15*, que coloca Anaximandro em uma seleta lista de geógrafos, Heidel notou que o conteúdo do livro de Anaximandro poderia estar para além de um tratado cosmológico (HEIDEL, 2014, p. 35).

O minucioso exame, realizado por Heidel, emergiu um Anaximandro até então desconhecido daquela imagem que a tradição peripatética traçara a respeito dos pré-socráticos. Heidel, portanto, menciona o *Da Natureza* como um tratado voltado “[...] para um campo mais intimamente ligado à história e geografia” (2014, p. 36). Assim, Anaximandro teria sido mais geógrafo do que filósofo. É notório que Heidel empreendesse sua investigação embasado nas descobertas arqueológicas onde os mapas das civilizações antigas remontavam aos testemunhos dos primeiros jônios. Certamente, a arqueologia, aqui, está entre as bases necessárias para uma investigação milésia acerca da *phýsis*, despida dos interesses da escola aristotélica.

Essas conclusões de Heidel, relativas ao *Perí Phýsis* de Anaximandro, portanto, suscitaram o interesse da comunidade acadêmica de seu tempo. Os argumentos do autor foram mencionados por Guthrie a fim de avalizar as fontes pelas quais Anaximandro fora elucidado sem o auxílio da tutela peripatética. Na esteira de Heidel, Guthrie evocou, da cosmologia de Anaximandro, um conteúdo não mencionado pelas fontes aristotélicas. De acordo com o autor, no *Da Natureza*, “O objetivo de

Anaximandro era oferecer uma descrição *geográfica*, etnológica e cultural da terra habitada e como ela veio a ser o que era” (CHERNISS apud GUTHRIE, 1984, v. 1, p. 82, grifo nosso) <sup>130</sup>.

A leitura de Guthrie sobre Heidel, para o qual as informações peripatéticas acerca de Anaximandro não captaram a noção total de sua *phýsis*, reclama, precipuamente, uma reconstrução e aproximação do que foi a cosmologia de Anaximandro. O método, evidentemente, se estenderia a todos os pré-socráticos anteriores ao *período clássico* da filosofia antiga. Tanto Guthrie como Heidel, reconhecem que os testemunhos provenientes do jargão aristotélico são partículas, uma migalha de informações duvidosas quanto à obra de Anaximandro (GUTHRIE, 1984, v. 1, p. 82).

Todavia, no caso em questão, a trama na qual repousa a investigação do pensamento antigo, notadamente entre os séculos VI e IV a.C., requer alguns cuidados. “Podemos admitir a possibilidade de que Aristóteles e seus seguidores mantivessem silêncio sobre partes do livro que não lhes interessavam; porém, ir demasiadamente longe em direção contrária é transgredir os limites dos testemunhos” (GUTHRIE, 1984, v. 1, p. 82, tradução nossa) <sup>131</sup>.

Cabe sublinhar que as afirmações de Heidel acerca do conteúdo do livro de Anaximandro, obedeceram ao rigor dos critérios adotados por Guthrie. A direção contrária aos interesses de Aristóteles, para a qual Heidel empreendeu sua investigação, resultou em uma imagem até então nova. Imagem na qual Anaximandro compareceu como um geógrafo historiador. Essa análise, levada a cabo por Heidel, não obstante estar limitada pela escassa documentação literária, demonstrou que o interesse de Anaximandro não era por filosofia pura, senão por geografia (HEIDEL, 2014, p. 10). Nesse ponto, especificamente, não compartilhamos a opinião do autor. A ótica desta

---

<sup>130</sup> *El objetivo de Anaximandro era ofrecer una descripción geográfica, etnológica y cultural de la tierra habitada y del modo en que llegó a ser lo que era.*

<sup>131</sup> *Podemos admitir la posibilidad de que Aristóteles y sus seguidores guardasen silencio sobre partes del libro que no les interesaban, pero ir demasiado lejos en la dirección contraria es transgredir los límites de los testimonios.*

pesquisa, entretanto, se alinha com o que foi atestado pela tradição doxográfica segundo a qual Anaximandro foi o segundo *filósofo Milésio*.

É, portanto, válido assinalar que o esforço de Heidel, ao emergir um *Anaximandro geógrafo* em meio à historiografia pré-socrática, teve mérito por tratar-se de uma narrativa *desaristotelizada*<sup>132</sup> acerca da *phýsis*, notadamente a partir do que pensou Anaximandro.

Diante dos aspectos apresentados pela doxografia, seja no âmbito da perspectiva aristotélica, ou em outras bases antigas, o problema sobre o conteúdo do livro de Anaximandro ainda persiste. Se aristotélicas ou não, ambas as interpretações refletem diretamente na resposta da pergunta elucidada no capítulo anterior, a saber: *se a noção de arché – princípio ilimitado – seria para Anaximandro a negação de uma noção material preexistente na phýsis*.

Precipuamente, de acordo com a delineação do presente trabalho sobre os testemunhos quanto ao sistema cosmológico anaximandrino, conclui-se que: *em Anaximandro, a noção de arché não se dissocia da noção de phýsis*. Este, hipoteticamente, seria o ponto de equilíbrio entre os dois extremos: a doxografia aristotélica, e os outros testemunhos supracitados, nos quais Heidel fundamentou sua argumentação favorável ao Anaximandro historiador e geógrafo.

Ademais, na esteira de Guthrie, esta dissertação entende que a noção de *arché*, embora seja equivalente à *phýsis*, em Anaximandro ela está adiante da materialidade na qual Aristóteles empreendera seus esforços, em seu tratado sobre a *phýsis*<sup>133</sup>. Em suma, parafraseando Guthrie, certamente para Anaximandro a investigação acerca de um princípio não repousava sobre a noção de *matéria*. Essa noção, desconhecida entre os milésios, designava-se de modo diferente no vocabulário deles, a saber: a *natureza*, a *phýsis* (GUTHRIE, 1984, v. 1, p. 88-89).

---

<sup>132</sup> O termo – *desaristotelizada* – remonta a uma leitura dos textos pré-socráticos não contaminados por Aristóteles. Esse neologismo aparece nesta dissertação inspirado na máxima de Laks quanto à “desaristotelização da escrita sobre as origens da filosofia grega”. Ver Laks (2007, p. 30) apud Cornelli (2010, p. 55).

<sup>133</sup> O tratado sobre a *phýsis*, mencionado, refere-se à clássica obra de Aristóteles *Metafísica*.

Com efeito, a imagem cósmica criada por Anaximandro correspondeu estreitamente com a noção de *phýsis* de seu tempo, pois, nenhum exemplo seguro, que descrevesse a noção de natureza, apareceu dentre os fragmentos anteriores a Heráclito (GUTHRIE, 1984, v.1, p. 89). Certamente, a conclusão a que chegou Guthrie, tem a ver com a possibilidade de uma possível contaminação dos fragmentos antigos por Aristóteles.

Ao propor o distanciamento da imagem cósmica do sistema de Anaximandro daquela cosmologia adotada por Aristóteles, Guthrie, em contrapartida, viu certa familiaridade da noção de *phýsis* em Anaximandro com a antiga tradição homérica. De acordo com o autor:

É provável que nenhum exemplo seguro desta palavra [natureza] apareça nos escassos fragmentos dos filósofos anteriores a Heráclito, mas em Homero aparece documentada em um sentido semelhante, [...] Seu significado mais comum era o da constituição real ou natureza das coisas, incluindo o modo em que agem, embora também, possa significar "nascimento" ou "crescimento" (p. ex. em Empédocles, fr. 8) (GUTHRIE, 1984, v. 1, p. 89) <sup>134</sup>.

Examinando o argumento de Guthrie, nota-se que, não obstante o livro de Anaximandro iniciar a ruptura da escrita em seu estilo poético com a escrita em prosa, também e, sobretudo, evocou algumas noções presentes na mentalidade anterior ao século VI a.C., dentre elas a noção de *nascimento* e *crescimento* imbricados com a noção de divino, na qual a *phýsis*, em sua totalidade, foi concebida pela remota literatura homérica.

O testemunho documentado na poesia homérica, notado por Guthrie, narra o momento em que *Mercúrio*<sup>135</sup> descreve para Ulisses as características de uma planta (*Od.* X, 229). Guthrie, na esteira de Kahn, entendeu que a forma corpórea da planta, no sentido primitivo do termo, significava a *phýsis* pela a qual os milésios demonstraram interesse (GUTHRIE, 1984, v. 1, p. 89). Desse modo, ainda que em Homero a narrativa

<sup>134</sup> Su significado más corriente era el de constitución real o carácter de las cosas, incluyendo el modo en que actúan, aunque puede significar también "nacimiento" o "crecimiento" (p. ej. en *Empédocles*, fr. 8).

<sup>135</sup> Na bibliografia utilizada para a consulta da poesia homérica consta o nome *Mercúrio* (da mitologia romana). Entretanto, na bibliografia de Guthrie e Kahn, o nome do deus é *Hermes* (original da mitologia grega).

em voga não seja uma referência direta ao que se entende hoje por *nascimento* e *crescimento*, é possível que a noção de *phýsis* tenha origem em seus poemas (KAHN, 1960, p. 201, n.2).

A hipótese de Kahn e Guthrie, de que a noção de *phýsis* entre os milésios evocava a da natureza presente na poesia homérica, claramente evidenciou a intenção dos autores em seguir na esteira oposta da *phýsis*, descrita a partir da escola peripatética. Por um lado, a argumentação do que seria a *phýsis*, nela mesma, limitou-se frente à escassez de seus registros antigos. Por outro lado, o modo com o qual Aristóteles justificou seu sistema causal, na *Metafísica*, denunciou que a noção de *phýsis* entre os milésios estaria para além de suas pretensões concernentes à causa material. (GUTHRIE, 1984, v. 1. p. 88).

A amplitude do legado do milésio, relativa à *phýsis*, marcou o século VI a.C. como um divisor de águas entre a concepção homérica do universo e a cosmologia dos primeiros físicos, operada a partir do intelecto. Entretanto, isso não significou que, nela, as nuances divinas intrínsecas aos poemas de Homero seriam abandonadas. Não foi Anaximandro o filósofo que inaugurou uma investigação cujo núcleo continha a noção de uma matéria inerte. Esse pensamento acerca do princípio do movimento é uma herança aristotélica, conforme notado na *Metafísica* A, 984a 21.

Quando os milésios inauguraram a investigação quanto ao elemento primordial da *phýsis*, os pressupostos *ar*, *água*, *terra* e *fogo*, não eram em si, apenas qualidades, mas as próprias potências constitutivas (VERNANT, 1972, p. 89). No entanto, essas potências não eram oriundas de um mundo *supranatural*, do *Olimpo*. A explicação do mundo, a partir do pensamento milésio, partiu de uma relação intrínseca com a natureza, interna a ela e ausente de uma coação externa (GUTHRIE, 1984, v. 1. p. 89).

Portanto, considerando a análise de Vernant e Guthrie, foi em Anaximandro, especificamente em sua obra – *Perì Phýsis* – que a cosmologia do VI século a.C. marcará profundamente o modo pelo qual o mundo veio a ser. Seu livro documentou o nascimento da ciência jônica, uma investigação marcada pela geometrização do universo, porém, com a ressonância da tradição religiosa de seu tempo. Conforme

notado por Vernant, “É nele [*no Peri Phýsis*], finalmente, que se encontra expresso, com o maior rigor, o novo esquema cosmológico que marcará de maneira profunda e durável a concepção grega do universo” (1972, p. 86).

Os ecos da tradição religiosa, na cosmologia de Anaximandro, também foram notados por Cornford. O autor considerou a sua cosmologia como uma retomada filosófica na esteira de uma narrativa poética cosmogônica. A descrição do autor centrou a noção de *phýsis* de Anaximandro sobre a construção mítica da religião grega (CORNFORD, 1989, p. 257-258). O posicionamento teórico de Cornford, acerca da semelhança entre *geração divina e processo natural*, foi assimilado por Vernant, que elucidou as vias pelas quais a mentalidade milésia concebeu a noção de *phýsis*. Vernant resume: “Dos mitos de gênese os milésios tomam não só uma imagem do universo, mas ainda todo um material conceptual e esquemas explicativos [...]” (1972, p. 75).

Todavia, apesar da correlação cornfordiana entre o teólogo e o filósofo e, sobretudo o que Vernant (1972, p. 76), ao contrário, assinalou sobre a *não continuidade entre mito e filosofia*, esta pesquisa entende que a linguagem mítica, presente na explicação de Anaximandro sobre o princípio da *phýsis*, denuncia uma transposição da mentalidade poética a um espírito científico.

A transposição, portanto, significa que o pensamento de Anaximandro a respeito da imagem cósmica amalgamou harmonicamente, em seu sistema, noções *pré-filosóficas* presentes no quadro mental mítico que o antecedeu. Transposição não se relaciona com continuidade. Se assim fosse, a cosmologia de Anaximandro seria uma extensão da cosmogonia homérica. Tampouco significa ruptura. Ignorar os significados da mentalidade mitológica significaria romper com o berço do pensamento grego pré-filosófico.

Destarte, conclui-se que a transposição operada por Anaximandro relacionou-se profundamente com a *harmonia* e a *simetria*. Ou seja, mesmo havendo disparidades entre o argumento mitológico e o racional, ambos não se desvencilharam, pois, foram constituintes de uma imagem cósmica harmônica, simétrica. Imagem para a qual a noção de divino era homóloga à noção de *phýsis* entre os milésios (BORNHEIM, 2010, p. 14).



Pensar a cosmologia de Anaximandro não considerando os limites demarcados pela antiguidade milésia, seria recorrer a um anacronismo típico da modernidade que repousou o pensamento na tradição que o sucedeu. Parafraseando Guthrie, a explicação de Anaximandro sobre a *phýsis* foi o resultado de sua busca dentro da própria *phýsis*, não excluindo nenhum elemento de sua constituição (GUTHRIE, 1984, v.1, p. 54).

### ÁPEIRON E A NOÇÃO DE DIVINO

A partir do que foi tratado até agora relativamente às noções – *arché* e *phýsis* – em Anaximandro, e as nuances divinas pertinentes a essas categorias, este trabalho entende que o *ápeiron* está estreitamente relacionado com a noção divina de princípio, fonte que deu origem a todas as coisas.

A fecundidade dessa ideia entre os pré-socráticos, e sua relação homóloga à imortalidade, é notada na religiosidade dos cultos cívicos da religião homérica e, sobremaneira nos antigos cultos de mistérios peculiares ao *orfismo*, conforme testemunhou o papiro de Derveni. Nesse sentido, somado ao testemunho de Aristóteles na *Física*, 203 b, o *ápeiron* como uma categoria divina – imortal e indestrutível – em Anaximandro seria a expressão do divino num tempo no qual a investigação filosófica era por excelência científica? O ambiente religioso no qual estava inserida a cosmologia pré-socrática do quinto século a.C., e a *Teologia órfica* presente no papiro de Derveni (datado entre o quinto e o quarto século a.C, descoberto em 1962) <sup>136</sup>, seriam evidências de que a cosmologia de Anaximandro tinha forte ligação com os cultos de mistérios?

Não obstante responder a essas questões seja uma tarefa extremamente difícil, se não impossível, a elucidação delas provoca, na atual pesquisa da filosofia antiga, uma releitura do que foi tratado até hoje pela *escola moderna*. Frente a isso, faz-se necessário delimitar esta investigação em dois blocos distintos. O primeiro, a partir de Aristóteles e Simplicio; o segundo, a partir do papiro de Derveni.

Inicialmente, quanto à noção de divino evocada pelo *ápeiron*, entende-se que ambos os testemunhos – de Aristóteles e Simplicio – corroboraram a concepção grega

---

<sup>136</sup> Essas informações acerca do papiro de Derveni foram extraídas da obra de Gábor Betegh (2004, p. VII). Ver também Bernabé (2004, p. 149) Gazzinelli (2007, p. 35-36).

para a qual é impossível algo surgir do nada. Ou seja, os atributos divinos notados no *ápeiron*, embora atualmente essa questão não seja definitiva<sup>137</sup>, a partir de Aristóteles e Simplicio não são *ex nihil*. De acordo com os autores, imortalidade e indestrutibilidade são categorias que remontam aos atributos dos deuses homéricos, evidenciando a possibilidade de que Anaximandro poderia ter chamado seu princípio cosmogônico de – *divino* (GUTHRIE 1984, v. 1, p. 94, n. 83).

A análise sobre a sentença – *princípio cosmogônico divino* – requer uma investigação isenta das influências da religiosidade monoteísta presente na mentalidade do século XXI, sobretudo, aquela noção de *gênese*, recorrente na milenar cultura hebraica. “Ao contrário de Yahvé, os deuses gregos não criaram o mundo [...]” (GUTHRIE, 1984, v. 1, p. 143, tradução nossa)<sup>138</sup>. A noção de um deus pessoal, criador do cosmos, não era comum entre os gregos, não obstante estes possuírem suas personalidades míticas.

Entre os gregos, conforme assinalou Burkert, a noção de divino sobre a *phýsis* e, conseqüentemente, a divindade de seu princípio – *ápeiron* – correspondeu estreitamente com as leis próprias da *phýsis* que os primeiros cosmologistas não poderiam determinar (1993, p. 583). Ou seja, a impotência do homem diante dos fenômenos naturais, de certo modo, elevou a *phýsis* a um *status divino*<sup>139</sup>. A partir da

---

<sup>137</sup> Aqui, especificamente, a opinião contrária é de Vlastos. O argumento do autor se apoia na ausência de documentos seguros para os quais *tò theîon* apareceria como substantivo referindo-se à divindade entre os pré-socráticos, notadamente em Anaximandro. Quanto à opinião de Vlastos, Guthrie concordou que *Theîon* em Anaximandro não se referia à religião popular dos gregos. Entretanto, o autor não descartou a possibilidade de Aristóteles ser a ponte de transposição na qual a noção de princípio divino seria conservada no *ápeiron*. Igualmente, Guthrie demonstrou que o argumento de Vlastos possui certa fragilidade por possuir características de um argumento *ex silentio*. Nesse sentido, a ausência de *tò theîon* na doxografia anaximandrina, por outro lado, não prova que o milésio não teria utilizado o termo quando se referiu ao *ápeiron*. Com efeito, é preciso levar em consideração a presença de *tò theîon* no testemunho de Aristóteles na *Física* 203 b 14, DK 12 B 3 uma vez que o autor, em suas obras, investigou consideravelmente acerca da divindade. Ver Guthrie (1984, v. 1, p. 94, n. 83). Outra vertente interpretativa repousa em Kirk, Raven e Schofield. Os autores notaram a presença de elementos pertinentes aos poemas épicos, na prosa arcaica. Dentre estes elementos, os atributos de *poder* e *imortalidade* dos deuses homéricos evocados por Anaximandro em seu princípio *ápeiron*. Ver Kirk, Raven e Schofield (1994, p. 116-117).

<sup>138</sup> *A diferencia de Yahvé, los dioses griegos no han creado el mundo.*

<sup>139</sup> *Status divino* é um termo utilizado por Guthrie acerca da *arché* em Anaximandro. O termo, igualmente, de acordo com Guthrie, é a característica principal do *ápeiron* a partir das conclusões aristotélicas sobre o movimento. *Status divino*, também, é um princípio de consciência e inteligência de um *ápeiron* que tudo governa. Ver Guthrie (1984, v. 1, p. 94).

análise de Burkert, no *ápeiron* são marcantes alguns predicados das personalidades míticas gregas. Porém, predicados sem qualquer traço de um deus pessoal. De acordo com o autor, “[...] no lugar das personalidades míticas dos deuses, está agora algo neutro: ‘o divino’, *theîon*” (BURKERT, 1993, p. 585).

As conclusões de Burkert são recorrentes em Aristóteles. O estagirita, igualmente, testemunhou acerca do *ápeiron* de Anaximandro apresentando indícios nos quais *tò theîon*, desde Tales de Mileto, seria uma noção inerente ao pensamento pré-socrático sobre o divino. Na esteira de Burkert e Aristóteles, Guthrie demonstrou que os deuses, presentes em todas as coisas, conforme assinalou Aristóteles em *Sobre a Alma*, A 5, 411 a 7, não pertenciam a uma categoria pessoal, mas, ao atributo divino – *psyché* (GUTHRIE, 1984, v. 1, p. 71-73).

Com efeito, por um lado, é razoável pensar que Anaximandro não tenha interpretado a filosofia de seu mestre a partir de um cosmos com vida ou animado. A noção de *psyché* e movimento no cosmos era uma categoria própria do sistema aristotélico. Por outro lado, o fato de Aristóteles ter mencionado *tò theîon* em Tales e Anaximandro, propicia conjecturar que a imortalidade do *ápeiron* de Anaximandro poderia fazer remissão à imortalidade dos deuses presentes nas coisas, conforme pensava Tales. Essa hipótese é também corroborada pelas conclusões de Guthrie quanto ao pensamento grego antigo, para o qual “[...] a divindade se desprende, efetivamente, diretamente da imortalidade” (GUTHRIE, 1984, v. 1, p. 94) <sup>140</sup>.

Diante dos recursos doxográficos confirmados pela historiografia pré-socrática, esta investigação, espelhada em Burkert e Guthrie, centra sua análise acerca do *ápeiron*, tal como sua noção de divino, no testemunho de Aristóteles e em sua autoridade, conferida pela tradição. Apesar do jargão aristotélico quanto à cosmologia do milésio ser uma justificativa de seu próprio sistema, o fragmento abaixo atesta a relação intrínseca entre a *noção de divino e ápeiron*:

Por isso, como temos dito, parece que não tem princípio, mas que é ele o princípio das outras coisas, e abarca e governa a todas elas,

---

<sup>140</sup> Para un griego, en efecto, como indica en lo que dice después, la divinidad se desprende directamente del hecho de la inmortalidad.

(como afirmam todos os que não admitem outras causas além do infinito, como a Inteligência e o Amor), e que é o *divino*, por ser “imortal e imperecível”, como dizem Anaximandro e a maioria dos fisiólogos (*Física*, 203 b 10 DK 12 B 3. Grifo nosso.)<sup>141</sup>.

A importância desse fragmento não se justifica apenas por ele ter conferido nominalmente ao *ápeiron* a prerrogativa de ser o princípio de todas as coisas. Sua legitimidade repousou no fato de ele ter documentado o modo com o qual a maioria dos Fisiólogos pensava a respeito da divindade da *arché*. Outrossim, é legítimo supor que a noção de princípio divino, descrita por Aristóteles a partir do *ápeiron*, inaugurou um modo de pensamento que atravessou toda a cosmologia pré-socrática.

Nota-se, no fragmento, Aristóteles distinguindo, entre os Fisiólogos antigos, aqueles cuja opinião era contrária à concepção de uma matéria – *yle* – *animada* ou *automotriz*. No caso em questão, o estagirita fez remissão ao pensamento de Empédocles e Anaxágoras, para os quais não era satisfatória a crença em uma *arché animada* (GUTHRIE, 1984, v. 1, p. 93). Desse modo, ao descrever esses dois modos de pensamento acerca do princípio material, Aristóteles evidenciou que a noção de divindade, marcada no *ápeiron*, foi uma relevante discussão na Grécia do século VI a.C., notadamente entre a maioria dos pré-socráticos.

Acompanhando o testemunho de Aristóteles, cabe sublinhar, como um marco para a questão do divino, no *ápeiron*, as sentenças verbais inscritas em 203 b10 – “e abarca e governa a todas elas [as coisas]” – *kai periekhéin ápanta kai panta kybernân*. Essa sentença, e suas nuances inteligíveis, contêm indícios de uma noção de princípio mais além de uma *arché* material.

Os termos *periekhéin* e *kybernân* evocam atributos de *consciência* e *inteligência*, sobretudo a partir da concepção monista a respeito de uma *arché* material posterior a Anaximandro (GUTHRIE, 1984, v. 1, p. 94). Literalmente, *periekhéin* e *kybernân* significam: *abarcar e governar*.

---

<sup>141</sup> Por eso, como decimos, parece que no tiene principio, sino que es el principio de las otras cosas, y a todas las abarca y las gobierna (como afirman cuantos no admiten otras causas además del infinito, como el Nous o el Amor), y que es lo divino pues es "inmortal e imperecedero", como dice Anaximandro y la mayor parte de los fisiólogos. Tradução de Guillermo R. Echandi (1995).

A observação de Guthrie quanto à *noção de inteligência*, refletida pelo *ápeiron* que tudo governa, compareceu com uma ressalva. *Inteligência* seria uma noção genuína em Anaxímenes. Trata-se do pensamento monista de Anaxímenes, para o qual a *arché* seria *governada* pelo ar, um governo dotado de inteligência e *psyché*. Em Anaxímenes, o verbo *kybernān* é recorrente, pois contemplou todo o seu sistema no qual o *ar* foi tomado como *arché* (ÉCIO I, 3, 4 DK 13 B 2 apud KIRK; RAVEN, SCHOFIELD, 1984, p. 161).

Entretanto, mesmo que os documentos doxográficos não conferiram literalmente a noção de *inteligência* e *psyché* a Anaximandro, por outro lado os verbos *periekhéin* e *kybernān* compareceram na terminologia pré-socrática e, “[...] seu autor podia ter sido Anaximandro [...]” (KIRK; RAVEN, SCHOFIELD, 1984, p. 115)<sup>142</sup>. Aristóteles, possivelmente, teria reunido esses dois vocábulos a partir de fontes diversas a fim de destacar a relação homóloga do termo *tò theîon* com o *ápeiron*.

Contudo, o termo – *abarcар e governar* – conferiu ao *ápeiron* prerrogativas de um princípio divino. Pois:

Obviamente, a atribuição para a *arché* não somente de vida, mas também de capacidades de governo, sugere imediatamente um *status divino*. O mesmo verbo (governar um navio, κυβερνᾶν) se aplicava evidentemente as divindades em contextos não filosóficos. Portanto, não é novidade que Aristóteles continue atribuindo a divindade explicitamente à *arché* de Anaximandro e daqueles que pensam como ele (GUTHRIE, 1984, v. 1, p. 94)<sup>143</sup>.

Guthrie, assim, concluiu sobre a capacidade de governo exercida pelo *ápeiron*. O *status divino*, conforme assinalou o autor, era a definição mais adequada e pertinente

<sup>142</sup> Conforme reza a tradição, o termo *abarcар e governar* (*periekhéin e kybernān*) foi fecundo na filosofia pré-socrática. Os pré-socráticos utilizaram o termo de acordo com a particularidade de seus sistemas. O que está em questão, e pontuado por Guthrie, foi o fato de Anaxímenes, discípulo de Anaximandro, ter tomado o termo como eixo de seu sistema, inaugurando a noção de uma matéria governada pelo ar. Já em Anaximandro, não se sabe ao certo que gênero de domínio (*periekhéin e kybernān*) podia ser exercido pelo *ápeiron*. Ver Guthrie (1984, v. 1, p. 93-94) e Kirk, Raven e Schofield (1994, p. 115).

<sup>143</sup> Evidentemente, la atribución a la *arché* no sólo de la vida sino también de capacidades rectoras, hace pensar inmediatamente en un *status divino*, El mismo verbo (governar una nave κυβερνᾶν) se aplicaba evidentemente a divindades en contextos no filosóficos. Por ello, no debe causar sorpresa que Aristóteles continúe atribuyendo la divinidad explícitamente a la *arché* de Anaximandro y de quienes piensan como él.

à mentalidade grega pré-socrática para a qual não somente a capacidade de engendrar era divina, mas também a de governar todo o cosmos.

Diante das considerações de Guthrie sobre o excerto de Aristóteles na *Física*, 203 b 10 pergunta-se: Anaximandro seria o precursor de uma *teologia natural*? Até onde é possível sustentar a impessoalidade divina na sentença *tò theïon* descrita por Aristóteles quanto ao *ápeiron*? Compartilhando o pensamento de Guthrie, David Sider e Dirk Obbink observaram que a noção de divino no *ápeiron* foi, de forma profunda, uma investigação do pensamento grego antigo. De acordo com os autores:

A impessoalidade do *ápeiron* divino de Anaximandro é a mais antiga incontestável reflexão registrada do movimento de especulação teológica do sexto século, que é especialmente vívida no pensamento de Xenófanes, distante do antropomorfismo divino (SIDER; OBBINK, 2013, p. 175) <sup>144</sup>.

Essa posição de Sider e Obbink, em relação à impessoalidade divina no pensamento grego antigo, correspondeu com os estudos desde Burkert a Guthrie. Entretanto, Sider e Obbink emergiram, do fragmento aristotélico, uma questão para a qual a *dimensão pessoal da divindade* pode ser uma discussão fecunda no fragmento. Trata-se do emprego do verbo *kybernān* – governar – mencionado por Aristóteles. Somado a isso, dirão os autores: “Porém, a *divindade impessoal* de Anaximandro tem uma *dimensão pessoal* em que ‘governar todas as coisas’ pode ser um governo que subordinou a ordem cósmica” (SIDER; OBBINK, 2013, p. 176, grifo nosso) <sup>145</sup>.

Certamente, esta *dimensão pessoal divina* foi um modo de pensar herdado da tradição religiosa, que precedeu o argumento racional cosmológico. O que poderia abarcar e governar toda a *phýsis*, senão algo supremo, *divino*? Essa hipótese é legítima, não anacrônica. Ao classificar o *ápeiron* como uma categoria *imortal* e *reguladora* do cosmos, Aristóteles faz remissão às prerrogativas divinas, inerentes ao pensamento pré-

---

<sup>144</sup> *The impersonality of Anaximander’s divine apeiron is the earliest undisputed recorded reflection of the sixth-century movement in theological speculation, which is especially vivid in the thought of Xenophanes, away from divine anthropomorphism.*

<sup>145</sup> *Yet Anaximander’s impersonal divinity has a personal dimension in that “it pilots all things,” and its guidance may be what underlies the cosmic order.*

socrático. “Anaximandro propõe uma divindade eterna, impessoal para o agente que origina nosso cosmos” (SIDER; OBBINK, 2013, p. 182) <sup>146</sup>.

Cabe ainda, ressaltar o lamentável fato de o livro *Peri phýseos*, de Anaximandro, ter se perdido no mundo antigo. Suas ideias quanto à divindade do *ápeiron* certamente estariam mais bem evidenciadas no seu livro. De acordo com as opiniões dos autores supracitados, é razoável a hipótese de que Aristóteles teria evocado os verbos *periekhéin* e *kybernān* a fim de se aproximar do que teria pensado o milésio em relação ao divino, e elucidá-lo <sup>147</sup>. Ambos os verbos estavam presentes nas teorias daqueles Fisiólogos sucessores de Anaximandro, sobretudo Anaxímenes, Anaxágoras, Heráclito e Parmênides os quais trataram o divino como princípio (JAEGER, 1947, p. 202, n. 39).

Outra sentença semelhante à de Aristóteles, no âmbito da descrição dos atributos divinos do *ápeiron*, encontra-se no testemunho direto de Simplicio. Segundo o autor, o ilimitado não apenas *abarca e governa*, mas também governa sob um “[...] *princípio retributivo de justiça* [...]” (SIDER, OBBINK, 2013, p. 188, grifo nosso) <sup>148</sup>.

A informação de Simplicio, de acordo com a tradição, foi tomada em grande parte de Teofrasto <sup>149</sup>, discípulo e sucessor do Liceu – escola fundada por Aristóteles. Como um profundo comentador das obras do estagirita, Simplicio logrou um lugar de destaque na doxografia anaximandrina por fazer conhecido o fragmento remanescente do milésio.

---

<sup>146</sup> *Anaximander proposes an eternal, impersonal divinity for the agent that gives rise to our cosmos.*

<sup>147</sup> Desde o início, temos concordado com a opinião dos autores modernos acerca das intenções de Aristóteles ao remontar à filosofia pré-socrática. Ou seja, a intenção de justificar seu próprio sistema. Entretanto, neste ponto específico no qual a noção de divino a partir do verbo *kybernān* – governar – compareceu em Anaximandro e na maioria de seus sucessores, partimos do pressuposto de que Aristóteles pretendeu reproduzir o que, na íntegra, Anaximandro pensava sobre o divino.

<sup>148</sup> Parágrafo completo: *The retributive principle of justice that keeps in balance the opposing forces of the cosmos operates for the overall good of the cosmos without any attention given to the fleeting goods of humanity.*

<sup>149</sup> Presume-se, com base na historiografia pré-socrática, que Teofrasto teria visto o livro de Anaximandro, tendo em conta sua direção no Liceu. Isso é provável, pois Aristóteles menciona nominalmente Anaximandro e seu *princípio material* em seus tratados. Entretanto, devido à escassez dos testemunhos nos fragmentos, pouco pode se comentar sobre a presença do livro no Liceu.

A similaridade do relato de Simplício com o de Aristóteles na *Física*, 203 b 10, concernente à divindade do princípio material, remete a uma noção de ordem cósmica operada pela justiça – *dikhe* – na qual prevalecia o equilíbrio do ciclo cosmológico, modelo compatível com a ausência de limites. De acordo com o doxógrafo:

Afirma que é, não a água ou algum dos outros assim chamados elementos, mas uma outra natureza diferente, *ilimitada*, da qual seriam formados todos os céus e os cosmos naqueles contidos. “Todas as coisas se dissipam onde tiveram a sua gênese, conforme a culpabilidade; pois pagam umas às outras castigo e expiação pela injustiça, conforme a determinação do tempo. [...] (SIMPL., *Phys.* 24, 13, DK 12 A. Grifo nosso.)<sup>150</sup>.

O contributo de Simplício, como intérprete de Anaximandro, foi decisivo na retomada da noção de *ciclo cósmico* no pensamento pré-socrático. Essa noção, arraigada na remota religiosidade grega, foi acolhida por Anaximandro, conforme assinalou o fragmento.

Com efeito, isso significa que o milésio teria utilizado o vocabulário mítico para tornar notória sua ideia de justa retribuição no cosmos e no plano ético político. Esse pensamento concordou, sobretudo, com a noção de *similitude* e *simetria* narrada por Homero, por meio das quais a *dikhe* – deusa da justiça, filha de Zeus – operava seus julgamentos. Igualmente, é mister notar: toda a cosmologia de Anaximandro, conforme já abordado nos capítulos anteriores, foi construída sobre o pilar da *simetria*.

Ademais, sua cosmologia inaugurou um modelo escatológico com profundas raízes na tradição mitológica de seu tempo. Quando Anaximandro imaginou a Terra no centro do universo esférico, ela, em hipótese, poderia *vir a ser e perecer* sob o governo de seu *ápeiron divino*, uma vez que a divindade também era representada pela figura cíclica. (GUTHRIE, 1984, v. 1, p. 118).

Pelo que demonstrou a cosmogonia pós-Anaximandro, a noção de um universo que se regenera a cada tempo foi assumida pela maioria dos pré-socráticos, notadamente Heráclito e Parmênides. O primeiro disse: “o caminho a subir e a descer é um e o mesmo” (Fr. 60, HIPÓLITO, *Ref.* IX, 10, 4 apud KIRK; RAVEN; SHOFIELD 1994, p.

---

<sup>150</sup> Tradução de Gerd Bornheim, (2010).



195); o segundo: “Pouco me importa por onde eu comece, pois para lá sempre voltarei novamente” (PARMÊNIDES, Fr. 5, apud BORNHEIM, 2010, p. 55).

Cabe, ainda, ressaltar as perspectivas de Mcevilley acerca da noção de divino anunciadas no *ápeiron*. Suas concepções ultrapassaram as cercanias gregas. O autor identificou a localização geográfica na qual Mileto estava inserida. Não somente a questão portuária da cidade e, logo – a diversidade cultural advinda das atividades comerciais – como também a influência religiosa oriental e seus resquícios, com a divindade da *esfera* no pensamento grego.

A noção escatológica da religiosidade oriental, descrita num *símbolo circular*, onde o cosmos é gerado e destruído, teria de algum modo influenciado Anaximandro ao descrever o *ápeiron* como fonte da geração e destruição do cosmos? A partir de Mcevilley, é legítimo supor que tanto os milésios quanto os orientais consideraram um fenômeno escatológico como próprio de uma figura geométrica divina, cíclica. De acordo com o autor: “[...] além de seu significado como ‘indefinido’, *ápeiron* em grego também significa ‘anel’ ou ‘círculo’, uma vez que o círculo é uma linha ilimitada, uma linha sem começo nem fim” (MCEVILLEY, 2002, grifo nosso) <sup>151</sup>.

Solidário a essa interpretação, Mircea Eliade (1992) identificou, dentre diversos escritos sagrados da tradição oriental, a noção do *mito da infinita repetição*, classificado por ele como – *mito do eterno retorno*. Segundo o autor, esse mito trata da “[...] infinita repetição do mesmo fenômeno (criação – destruição – nova criação)” (ELIADE, 1992a, p. 103).

Por que os relatos míticos, de tradições tão originais como a oriental e a grega, assumiram, na figura geométrica cíclica, a melhor definição para sua noção de divindade? E ainda: por que Anaximandro, Heráclito e Parmênides evocaram em suas cosmologias esses símbolos inaugurados pelo mito desde Homero e Hesíodo, portanto aceitos nos cultos de mistérios e na religiosidade cívica grega?

---

<sup>151</sup> [...] in addition to its meaning as “indefinite,” *apeiron* in Greek also has the meaning “ring” or “circle,” since the circle is an unlimited line, a line without beginning or end.

Em Mileto, Anaximandro foi o primeiro a expressar com uma linguagem prosaica, a divindade do *ápeiron* em seu sistema cosmológico conservado pela criação e conflagração. Ao passo que na *Itália*, “[...] a retomada periódica, por parte de todos os seres, de suas vidas anteriores – representa um dos poucos dogmas que, como sabemos com alguma certeza, faziam parte do pitagorismo primitivo” (ELIADE, 1992a, p. 106). Ao que parece, o *ápeiron* de Anaximandro assimilou da remota tradição mítica grega e oriental a noção de divino, a qual marcaria profundamente o monismo pré-socrático e sua concepção do princípio primeiro de todas as coisas.

Portanto, entre os primeiros Fisiólogos monistas, cuja investigação ensejava o princípio – *arché* – Anaximandro foi o que melhor exprimiu, através do *ápeiron*, o significado do *Uno divino que tudo abarca e governa*. O vocabulário da descrição divina, utilizado por ele, ilustrou, também, uma possível estreita relação entre a tradição órfica e a filosófica. Conforme notou Alberto Bernabé: “Tanto os Órficos quanto os Pré-socráticos se preocuparam constantemente quanto ao problema da relação entre unidade e multiplicidade na cosmogonia (2004, p. 11, tradução nossa) <sup>152</sup>. Por isso, ocasionou que: “Para alguns, o saber Órfico prefigurou a filosofia milésia; enquanto que, para outros, o mito Órfico do mundo unificado em Zeus é uma remitificação do monismo filosófico e um eventual panteísmo dos milésios” (BETHEGH, 2004, p. 179, tradução nossa) <sup>153</sup>.

Ambas as interpretações corroboraram a tese para a qual a cosmogonia órfica, presente no papiro de Derveni, dialogou com a cosmogonia pré-socrática em seu começo. Pois: “O aspecto literário do Orfismo foi provavelmente fundamental para se estabelecer um diálogo entre a religião de mistério e a filosofia” (GAZZINELLI, 2007, p. 13). Somado a essa imagem literária, é legítimo afirmar que a partir de Betegh é possível comprovar que o papiro de Derveni é uma das melhores fontes doxográficas para os pré-socráticos porque não é contaminada por Platão e Aristóteles. Isso implica

---

<sup>152</sup> *Los Órficos, como los Presocráticos, se preocuparon reiteradas veces del problema de la relación entre unidad multiplicidad en la cosmogonía.*

<sup>153</sup> *According to some, Orphic lore prefigures Milesian philosophy; while according to others the Orphic myth of the world unified in Zeus is a re-mythologisation of the philosophical monism and eventual pantheism of the Milesians.*

que a tese de Dixsaut (2002) *Platão, fonte dos pré-socráticos*, não pode ser uma norma absoluta.

O fato de a tradição religiosa, inaugurada por Orfeu, ser anterior à descoberta do papiro, datada por volta do século IV a.C., leva a crer que sua cosmogonia poderia ter influenciado a concepção dos primeiros Milésios sobre a *arché*, principalmente Tales, Anaximandro e Anaxímenes. Essa hipótese não pretende resolver a questão levantada por Betegh, para o qual os milésios teriam assimilado a cosmogonia órfica, ou ao contrário. Todavia, a similaridade notada no papiro, tal como na doxografia pré-socrática, no que se refere à noção de divino, motivou esta pesquisa a empreender uma releitura do significado de – *água, ápeiron e ar* – fundamentos da *physis* milésia.

Precipuamente, é válido fazer um cuidadoso exame nas colunas abaixo testemunhadas pelo papiro de Derveni:

P[ri]meiro existia, ant[es] de se[r] [no]m[e]ado. Em seguida, foi nomead[o].

Pois, antes dos seres de agora (serem) justapostos, era o ar, e sempre será. Pois não veio a ser, mas era. E o motivo porque foi chamado “ar” já foi mostrado nos primeiros (versos). [...]

[...] é bastante evidente que “Oceano” é o ar, e o ar, Zeus. Certamente outro Zeus não “concebeu” Zeus, mas ele próprio para si mesmo (concebeu) grande força. E os que não sabem acham ser o Oceano um rio, porque “escorrendo largamente” ele acrescentou. Mas ele indica a própria inclinação nos dit[os] e nas palavras costumeiras (*Papiro de Derveni* Col. XVII, v. 1-4/Col. XXIII, v. 3-8)<sup>154</sup>.

O autor do poema foi, certamente, um exegeta; um iniciado comentador dos textos atribuídos a Orfeu (BERNABÉ, 2004, p. 7). Nessa *poesia sacra*, estão evidenciados certos elementos, os quais no começo da *investigação natural* foram ilustrados pela mentalidade milésia. Bernabé, quanto a essa relação homóloga, disse que “O mais provável é que se tenham produzido influências mútuas” (2004, p. 11) <sup>155</sup>. Essa conclusão, embora não seja definitiva, foi amparada pelos vestígios deixados por essas duas tradições.

<sup>154</sup> Tradução de Gazzinelli, (2007).

<sup>155</sup> *Lo más probable es que se hayan producido influencias mutuas.*

Dentre esses indícios, está a noção ontológica descrita em alusão à imortalidade – logo, a eternidade de Zeus. Na coluna XVII, v. 1, o rei dos deuses é apresentado como fonte inexaurível da qual todas as coisas vieram a ser. Ele mesmo não foi gerado, não veio a ser, porque sempre foi *arché*. Aqui, especificamente, o *ápeion* de Anaximandro se ajusta perfeitamente ao que disse o papiro. Primeira semelhança: *Zeus não era linguagem*, *Ele* precedia ao seu nome. Realmente, entre os antigos sábios gregos, o *Ser* não era exprimido por palavras. De forma análoga, ao contrário de uma categoria determinada, nomeada, o *ápeiron* não se associava à natureza de nenhum dos quatro elementos. Desse modo, também, o *ilimitado* não era linguagem.

Outra evidência dos laços estreitos da tradição órfica com a milésia está na narrativa do papiro expressa na coluna XXIII, v. 3 na qual *água, ar e Zeus são Um*. Esta tríade cosmogônica correspondeu estreitamente com aquela concepção divina de princípio inscrita na *arché* de Tales e Anaxímenes. Nesse sentido, certamente Anaximandro considerou, ao seu modo, a divindade da *água* e do *ar*, pois, para ele, o princípio da vida na terra seria gerado a partir da evaporação emitida por calor e umidade. (CENSORINO, *de die nat.* 4, 7. HIPÓLITO, *Ref.* 1, 6, 6 apud KIRK; RAVEN, SCHOFIELD 1994, p. 141-142) <sup>156</sup>.

É inquestionável a originalidade teórica dos três primeiros milésios. A coesão entre seus testemunhos cosmológicos e cosmogônicos remete à presença do divino, não obstante *ele* tenha sido expresso de distintos modos. Se, conforme ilustrou Betegh, o pensamento milésio foi impactado pelo orfismo, isso significa que a coerência da *arché* milésia não teria outra explicação, senão a teofanização de Zeus como *princípio material*, sobretudo em Tales e Anaxímenes. Se o mestre e o discípulo de Anaximandro assimilaram Zeus em seus princípios materiais, certamente seria por influência da tradição órfica de seu tempo. Note-se:

A identificação entre Zeus e o ar em si não pode causar surpresa. Embora, com base na semelhança fonética, tornou-se mais comum igualar Hera com o ar, a equação Zeus = ar também está atestada em diversos textos. Para começar, Zeus sempre foi relacionado com o

<sup>156</sup> Quanto à descrição divina da água retratada por Anaximandro, segundo Hack, o milésio pagou tributo deliberadamente à teoria de seu mestre Tales. Ver Hack, (1969, p. 43).

céu, e em Homero ele está alocado explicitamente nesta parte 'etérea' do mundo quando as regiões cósmicas foram distribuídas entre os filhos de Cronos. Partilhando a terra e o Olimpo em comum, Poseidon recebeu o mar, Hades, o submundo e Zeus 'os céus amplos no aither e nuvens' (BETEGH, 2004, p. 195-196) <sup>157</sup>.

Até que ponto essa simbiose cosmogônica foi possível? A linguagem racional inaugurada por Tales teria conservado, de forma oculta, a divindade da água, outrora representada por Zeus no orfismo? Conforme notou Roy Kenneth Hack, na esteira de Betegh, o vocabulário dos gregos exprimia, de diversas formas, o mesmo poder divino. Porém, devido às *regras da razão*, foi necessário acontecer uma *transposição* no modo de expressar a divindade (HACK, 1969, p. 44). Por conseguinte, Zeus permaneceu velado no argumento cosmológico racional, e isso, os milésios fizeram com lisura.

A relação intrínseca entre os cultos de mistérios e o pensamento pré-socrático, a priori, demonstrou-se através da perpetuação da noção de divino em ambas as mentalidades, embora essa ideia tenha sido elaborada primitivamente em Tales. Entretanto, em Anaximandro, seu ponto alto estava iminente. Pois:

Mas há uma novidade genuína no nome e natureza da divindade suprema de Anaximandro. A ideia de deus começou sua longa jornada separada da noção de substância e em direção à “pura” causalidade. Este deus supremo é ainda uma substância, mas já não é uma substância nomeável e definitiva como a Água (HACK, 1969, p. 44) <sup>158</sup>.

*Deus cosmogênico*: Essa era a noção suprema de divindade retratada muitas vezes, entre os órficos, por Zeus e igualmente *Moirá*. (*Papiro de Derveni*, Col. XVII v.

---

<sup>157</sup> *The identification between Zeus and air in itself cannot cause surprise. Although, on the basis of the phonetic resemblance, it became more common to equate Hera with air, the Zeus = air equation is also well attested in all kinds of texts. To begin with, Zeus had always been connected with the sky, and in Homer he is explicitly allotted this 'airy' portion of the world when the cosmic regions were distributed among the sons of Kronos. Sharing the earth and Olympus in common, Poseidon received the sea, Hades the underworld, and Zeus 'the broad heavens in the aither and clouds'.*

<sup>158</sup> *But there is a genuine novelty in the name and nature of Anaximander's supreme deity. The idea of god has begun its long journey away from the notion of substance and towards the notion of "pure" causality. This supreme god is still a substance, but it is no longer a namable and definite substance like Water.*

15a) <sup>159</sup>. A tese de Hack propôs que esse deus cosmogênico atravessou toda a filosofia milésia intrinsecamente envolto nos elementos pelos quais o cosmos veio a ser.

A *jornada* desse supremo deus, como o autor bem classificou, tratou-se do *seu* percurso iniciado nos trilhos dos quatro elementos – *água, ar, terra e fogo* – todos condenados por Anaximandro por serem susceptíveis ao perecimento, sobretudo por sobreposição de seu oposto. Por isso, quando o milésio definiu *ápeiron* como núcleo engendrador e destruidor das coisas que existem, essa foi a descrição mais apropriada para descrever o deus cosmogênico que é pura causalidade. (HACK, 1969, p. 43-44). Nota-se que o autor evocou os testemunhos de Simplicio *in Phys.* 24, 17, e o comparou com o *ciclo de nascimento* no qual Zeus figurava *princípio e fim* (*Papiro de Derveni*, Col. XIX v. 6-7) <sup>160</sup>.

A partir de então, pode-se aceitar como verdadeira, a tese na qual o símbolo de geração e destruição foi admitido em ambas as tradições – *órfica* e *milésia*. Na primeira, Zeus protagonizou a noção cosmogênica onde o fim, ou conflagração das coisas, não lhe desonrava o mérito de ser inexaurível; pois nele e para ele eram todas as coisas. Na segunda, a *esfera* desenhou a *fusão* de dois opostos, a saber; começo e fim. *Peras* e *ápeiron*, desde então, aniquilaram a sobreposição *injusta*, outrora corrente entre os opostos. Desse modo, o modelo geométrico esférico inaugurou uma noção harmônica do cosmos, expressa pela simetria.

A sentença de Anaximandro, tal como sua noção de justa retribuição, foi uma discussão fecunda entre os pré-socráticos, notadamente em Heráclito, o qual foi citado nominalmente no papiro (Col. IV v. 5). Como demonstrou o intérprete de Orfeu, a noção de justiça, nesses cultos de mistérios, apresentava estreita correspondência com as figuras míticas jônicas, sobretudo a ideia de punição que Heráclito atribuiu às Erínias, (fr. 94, PLUTARCO, *de exil.* 11, 604 A apud KIRK; RAVEN; SCHOFIELD, 1994, p. 208).

---

<sup>159</sup> Tradução de Gazzinelli, (2007).

<sup>160</sup> Tradução de Gazzinelli, (2007).

Certamente, a presença de Heráclito no papiro de Derveni ilustrou o conhecimento filosófico e a intenção do exegeta em tornar inteligível, ainda que em códigos, a teogonia anunciada por Orfeu. Em suma, a doxografia tem consagrado Anaximandro como o precursor não somente de uma cosmologia pautada por princípios científicos, mas também para além deles no campo ético, conforme descrito no seu princípio de justiça e retribuição. Diante disso, é possível que o orfismo tenha contemplado todo o sistema cosmológico inaugurado por Anaximandro, ou ambos foram construídos sincronicamente? As respostas, certamente, não anularão as evidências deixadas por essas duas tradições no que diz respeito às suas concepções da noção de divino.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O primeiro passo, em direção ao pensamento de Anaximandro, exigiu a soltura dos pesos adquiridos involuntariamente por aqueles que se propuseram a percorrer o exigente caminho da Filosofia. Esse itinerário não é retilíneo, mas, se assim alguns o consideraram, foi preciso voltar à Grécia do século VIII-IV a.C. para rever uns indícios da originalidade grega sobre a noção de *simetria*.

Nessa trajetória, à medida que a investigação avançava, ficou evidente a intrínseca relação entre o nascimento do termo – *simetria* – e a tradição mitológica que o precedeu. Para isso foi necessário emergir do arcabouço homérico e hesiódico, toda aquela noção poética, vivida e contemplada por homens cuja espiritualidade marcaria para sempre a filosofia em seu começo. Diante dessa poesia, entretanto, estava o *pensamento jônico*, como também seu rigor científico. Foi preciso confrontá-los e, de alguma forma, conciliá-los, para então perceber que, em Anaximandro, essas duas matrizes gregas convergiram, e a grande façanha dele consistiu em inaugurar, nelas, uma cosmologia pautada pelas noções de *harmonia* e *justa medida*.

Com efeito, os registros históricos demonstraram as nuances culturais das nações orientais vizinhas na portuária Mileto. No entanto, esse diálogo pautado pelo comércio e, além do mais, influenciado pelas viagens que Anaximandro possivelmente fez, de fato não ofuscou a originalidade do pensamento ocidental, desde Tales ao seu mais nobre discípulo.

A fronteira do Oriente, ultrapassada pela cosmologia dos milésios, limitou-se em permanecer por longos séculos com a linguagem sacerdotal e restrita aos seus calendários lunares. Todavia, na Jônia, os escritos em prosa insinuavam o começo de um novo tempo no qual o conhecimento racional seria prerrogativa de todos os gregos. Desse modo, a *physis* milésia retratou toda aquela mentalidade expressa na linguagem do mito. *Proporcionalidade* e *harmonia*, desde então, foram transpostas às categorias pertinentes à geometrização do universo, conforme notado na cosmologia de Anaximandro.

Essa ótica geométrica, na qual os primeiros gregos conceberam o cosmos, somada ao pitagorismo ocorrido na *Itália*, preconizou o segundo passo rumo ao sistema



de Anaximandro, tais como as evidências do vínculo *pitagórico/milésio*. O entendimento acerca do *senso de proporção* em Anaximandro, jamais seria o mesmo desde o estabelecimento do diálogo entre *jônios* e *itálicos*. A partir dessas considerações, a *harmonia universal*, nessas duas escolas, foi um tema fértil que atravessaria toda a Filosofia Antiga. Por isso, assim como entre os pré-socráticos, nos diálogos de Platão e os escritos de Aristóteles, Anaximandro e Pitágoras igualmente foram referências quando a investigação orbitava *harmonia* e *isorropía*.

A despeito de todas as incertezas que permeiam a vida de Pitágoras, ele não é uma figura a se desprezar na história da especulação cosmológica grega. Os escassos testemunhos quanto aos seus feitos, embora incertos e assaz recheados de anedotas, não desvigoraram a seriedade da pesquisa historiográfica cujo fio condutor seria sua religiosidade exercida na Grécia Meridional.

Como ignorar a herança dessa remota tradição e seu peso na cosmologia milésia? *Psyché*, *harmonia* e *esfera* eram, precipuamente, categorias de profundo interesse em ambas as investigações desses primeiros sábios gregos; por isso, elas se tornaram primazia em seus sistemas, cada uma com sua terminologia própria. Logo, a distinção do vocabulário cosmológico cravaria o marco referencial entre Pitagóricos e Fisiólogos. Os primeiros expressaram de modo místico a divindade do cosmos e sua relação homóloga com a *psyché*. Enquanto que, entre os segundos, sua linguagem teórica descrevia o que mais tarde o cientificismo classificaria como *advento da razão*.

O terceiro passo, prescrito no sentido de agregar a noção de divino entre os três primeiros milésios<sup>161</sup>, foi o mais audacioso, e com ele foi lavrado o espírito desta pesquisa, para a qual o *ápeiron* denunciou a estreita relação da filosofia jônica com os cultos de mistérios gregos.

Esta abordagem, portanto, foi elaborada a fim de motivar o leitor a empreender um reexame do que foi dito por Homero e Hesíodo em seus poemas, tal como o impacto de seus personagens na descrição racional da linguagem prosaica com que Anaximandro descreveu a *simetria* do cosmos. Somado a este arcabouço da tradição

---

<sup>161</sup> Evidentemente – Tales, Anaximandro e Anaxímenes.

poética grega, o *papiro de Derveni*, fonte indispensável para se aproximar da mentalidade milésia, testemunhou com vigor o diálogo entre o orfismo e a filosofia antiga. Ele representa o documento a partir do qual foi possível notar termos irracionais aliados às noções inteligíveis cravadas na narrativa pré-socrática.

Essa sentença acerca do papiro, sobretudo a exposição de seus *elementos irracionais*, naturalmente evoca o pensamento de Dodds (2002) e seu mais nobre contributo à análise sobre a *psyché*, a saber: *Os gregos e o irracional*.

Inspirado nessa perspectiva, finalmente, todas as linhas até agora escritas convidam os interessados na pesquisa filosófica antiga, a darem eles seus próximos passos em direção à noção de simetria assumida por Anaximandro em seu argumento racional. Contudo, isso deve-se realizar com isenção de julgamentos semelhantes aos dos “leitores modernos impacientes” para com os elementos irracionais míticos presentes no comportamento e na conduta filosófica antiga (DODDS, 2002, p. 11).

A presente dissertação é, assim, uma reflexão do que até hoje foi testemunhado acerca da cosmologia de Anaximandro e seu contexto na antiga Grécia.

## REFERÊNCIAS

## OBRAS ANTIGAS

BETEGH, G. *The Derveni papyrus: cosmology, Theology and Interpretation*. New York: Cambridge University Press, 2004.

CONCHE. M. *Héraclite Fragments*. 4. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1998.

CROCE, E.; BERNABÉ. A. *Aristóteles Acerca de la Generación y la Corrupción: Tratados Breves de Historia Natural*. Madrid: Editorial Gredos, S. A. 1987.

DALIMIER, C.; PELLEGRIN, P. *Aristote Traité Du Ciel*. Introduction par Pierre Pellegrin. Ed. N° FG103601. Manchecourt: Édition Flammarion, 2004.

ECHANDÍA, G. R. *Aristóteles Física*. Madrid: Editorial Gredos, S. A. 1995.

GAZZINELLI, G. (Organização e tradução). *Fragmentos Órficos*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

GUTHRIE, W. K. C. *Aristotle On The Heavens*. London: Harvard University Press, 1986.

HUBY. P.; TAYLOR. C. C. W. *Simplicius In Aristotle Physics* 1. 3-4. Translated by Pamela Huby and C.C.W. Taylor. London: Bristol Classical Press, 2011.

LÓIO, A. M. *Aristóteles Sobre a Alma*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2010. Disponível em: <http://obrasdearistoteles.net/files/volumes/000000031>. Acesso em: 27 mar. 2015.

LOPES, R. *Platão Timeu - Crítias*. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e humanísticos, 2010. Disponível em: [https://classicadigitalia.uc.pt/jspui/bitstream/.../64/.../platao\\_timeu\\_critias](https://classicadigitalia.uc.pt/jspui/bitstream/.../64/.../platao_timeu_critias). Acesso em: 15 mar. 2015.

MENDES. M. O. *Homero Odisseia*. 3. ed. São Paulo: Atena Editora, 2009.

PUGLIESI. M.; BINI. E. *Platão Fédon*. 4. ed. São Paulo: Hemus, [2012].

SEGALÁ. L.; ESTELLA. *Homero (Obras Completas)*. Buenos Aires: Librería « El Ateneo » Editorial, 1954.

VALLANDRO, L. *Aristóteles Metafísica*. Ed. 2143A. Porto Alegre: Globo S. A. 1969. Disponível em: <http://pt.scribd.com/doc/23496684/ARISTOTELES-Metafisica-Editora-Globo#scribd>. Acesso em: 20 mar. 2015.

## OBRAS MODERNAS

BALOT, R. *Greek political thought*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.

BERNABÉ, A. *Textos órficos y filosofía presocrática*. Materiales para una comparación. Madrid: Trotta, 2004.

BORNHEIM, G. A. (Org.). *Os Filósofos Pré-socráticos*. São Paulo: Cultrix, 2010.

BURKERT, V. *Babylon, Memphis, Persepolis: eastern Contexts of Greek Culture*. London: Harvard University Press, 2004.

\_\_\_\_\_. *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. Tradução de M. J. Simões Loureiro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

COLLI, G. *El Nacimiento de la Filosofía*. Barcelona: Tusquets, 1977.

CORNELLI, G. *Em busca do pitagorismo: o pitagorismo como categoria historiográfica*. 2010. 276 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010. Disponível em: <<http://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/.../pt-br.php>>. Acesso em: 25 mar. 2015.

CORNFORD, F. M. *Principium Sapientiae: As Origens do Pensamento Filosófico Grego*. Tradução de Maria Manuela Rocheta dos Santos. Prefácio de W. K. C. Guthrie. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.

\_\_\_\_\_. *Antes e Depois de Sócrates*. Tradução de Walter Lellis Siqueira. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

COUPRIE, D. L. *Heaven and Earth in Ancient Greek Cosmology: From Thales to Heraclides Ponticus*. New York: Springer Science Business Media, 2011.

COUPRIE, D. L.; HAHN, Robert; NADDAF, Gerard. *Anaximander in Context: News Studies in the Origins of Greek Philosophy*. New York: New York Press, 2003.

DIXSAUT, M.; BRANCACCI, A. (Org.). *Platon Source des présocratiques: Exploraton*. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 2002.

DODDS, E. R. *Os Gregos e o irracional*. Tradução de Paulo Domenech Oneto. São Paulo: Escuta, 2002.

ELIADE, M. *Imagens e Símbolos*. Tradução de Maria Odozinda Oliveira Soares. Lisboa: Editora Arcádia, S. A. R. L. 1979.

\_\_\_\_\_. *Mito do Eterno retorno*. Tradução de José Antônio Ceschin. São Paulo: Mercuryo, 1992a.

\_\_\_\_\_. *O Sagrado e o Profano*. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992b.

FERGUSON, K. *The Music of Pythagoras: How an Ancient Brotherhood Cracked the Code of the Universe and Lit the Path from Antiquity to Outer Space*. New York: Walker Publishing Company, 2008.

FURLEY, D. *The Greek cosmologists: The formation of the atomic theory and its earliest critics*. New York: Cambridge University Press, 1987. v. 1.

GLEISER, M. *A Dança do Universo: dos mitos de criação ao Big Bang*. São Paulo: Companhia das Letras. 1997, p. 43-134.

GOLITSIS, P. *Les commentaires de Simplicius et de Jean Philopon à la Physique d'Aristote*. Tradition et Innovation par Pantelis Golitsis. Walter de Gruyter GmbH & Co. 2008.

GRIMAL, P. *Mitologia Grega*. Tradução de Rejane Janowitz. Porto Alegre: Editora L&PM, 2010.

GUTHRIE, W. K. C. *Historia de la Filosofía Griega: Los Primeros Presocráticos y los Pitagóricos*. Tradução de Alberto Medina González. Madrid: Gredos, 1984. v. 1.

\_\_\_\_\_. *Historia de la Filosofía Griega: Introducción a Aristóteles*. Tradução de Alberto Medina González. Madrid: Gredos, 1993. v. VI.

\_\_\_\_\_. *Os Filósofos Gregos: De Tales a Aristóteles*. Tradução de Maria José Vaz Pinto. Lisboa: Editorial Presença LTDA, 1987.

HACK, R. K. *God in Greek Philosophy to the time of Socrates*. Princeton: by Princeton University Press, 1969.

HALL, M. P. *The secret teachings of all ages*. San Francisco: Printed for manly p. Hall By H.S. Crocker Company, incorporated, 1928.

HEIDEL, W. A. *O livro de Anaximandro, o mais antigo tratado geográfico conhecido*. Tradução, apresentação e apêndices de Katsuzo Koike. Coimbra: Somoos & Linhares LTDA, 2014.

JACT. *Aprendendo o Grego. The Joint Association of Classical Teacher' Greek Course*. Tradução de Luiz Alberto Machado Cabral e Cecília Bartalotti. São Paulo: Odysseus Editora, 2010.

JAEGER, W. *Paidéia: A Formação do Homem Grego*. Tradução de A. M. Parreira São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 190-230.

JAEGER, W. *The Theology of the Early Greeks Philosophers*. London: Oxford at the Clarendon Press, 1947.

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

\_\_\_\_\_. *The art and thought of Heraclitus: An edition of the fragments wit translation and commentary*. New York: Cambridge University Press, 1979.

KIRK, G. S; RAVEN, J. E; SCHOFIELD, M. *Os Filósofos Pré-socráticos: História Crítica com Selecção de Textos*. Tradução de Carlos Alberto Louro Fonseca. 4. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

LEGRAND, G. *Os Pré-socráticos*. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.

LEO SWEENEY, S. J. *Infinity in the Presocratics: a Bibliographical and Philosophical Study*. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1972.

LUCHTE, J. *Early Greek Thought: Before the Dawn*. New York: Continuum International Publishing Group, 2011.

MAIN, J. *A palavra que leva ao silêncio*. Tradução de Isabel Fontes L. Ferreira. São Paulo: Paulus, 1987.

MANIATOGLU, M. P. Faria. *Dicionário Grego-Português Português-Grego*. Porto: Porto Editora, 2004.

MATTÉI, J. F. *Pitágoras e os Pitagóricos*. São Paulo: Paulus, 2000.

MCEVILLE, T. *The shape of ancient thought: comparative studies in Greek and Indian philosophies*. New York: Allworth Press, 2002.

MURACHCO, H. *Língua Grega: Visão semântica, lógica, orgânica e funcional*. São Paulo: Discurso Editorial/ Editora Vozes, 2001, v. 2.

NUNES SOBRINHO, R. G. *Platão e a imortalidade: mito e argumentação no Fédon*. Uberlândia: EDUFU, 2007.

PÉRILLIÉ, J. L. *Symetria et Tationalité Harmonique*. Origine pythagoricienne de la notion grecque de symétrie. Paris: L' Harmattan, 2005.

REALE, G.; ANTISERI, D. *História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média: Aristóteles e o Perípatos*. São Paulo: Paulus, 1990. Vol. I.

ROSSETTI, L. *Introdução à Filosofia Antiga: premissas filosóficas e outras "ferramentas de trabalho"*. Tradução de Elcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Paulus, 2006.

ROVELLI, C. *Anaximandro de Mileto: O Nascimento do Pensamento Científico*. Tradução de Fernando Soares Moreira. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

SELIGMAN, P. *The Apeiron of Anaximander: A Study in the Origin and Function of Metaphysical Ideas*. London: The Athlone Press, 1962.

SIDER, D.; OBBINK, D. *Doctrine and Doxography: Studies on Heraclitus and Pythagoras*. Berlin: De Gruyter, 2013.

SOUILHE, J. *La Notion Platonicienne d'Intermédiaire: Dans la Philosophie des Dialogues*. Paris: Librairie Félix Alcan, 1919.

SOUZA, J. C. *Os Pré-socráticos*. Fragmentos, Doxografia e Comentários. São Paulo: Nova Cultural 1989. Coleção Os Pensadores.

SPINELLI, M. *Filósofos Pré-socráticos*: Primeiros Mestres da Filosofia e da Ciência Grega. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

TORRANO, J. *Teogonia: a origem dos deuses*. Estudo e tradução por JAA Torrano. 6. ed. São Paulo: Iluminuras, 2006.

HUBY, P. *Theophrastus of Eresus*: sources for his life, writings, thought and influence. Boston: Koninklijke Brill NV, 2007, v. 1.

VERNANT, J. P. *As origens do Pensamento Grego*. Tradução de Ísis Lana Borges. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1972.

\_\_\_\_\_. *Mito e Pensamento entre os Gregos*: Estudos de Psicologia histórica. Tradução de Haiganuch Sarian. São Paulo: Paz e Terra, 1990.

\_\_\_\_\_. *Mito e Religião na Grécia Antiga*. Tradução de Joana Angélica D'Avila Melo. São Paulo: Martins Fontes, 2006.