

4

Preceitos Aristotélicos¹

§2 p. 7 ...ein Buch vielleicht für Künstler mit dem Nebenhange analytischer und retrospektiver Fähigkeiten (das heisst für eine Ausnahme-Art von Künstlern, nach denen man suchen muss und nicht einmal suchen möchte...), voller psychologischer Neuerungen und Artisten-Heimlichkeiten, mit einer Artisten-Metaphysik im Hintergrunde,...²

Se a designação “por si” não torna a coisa verdadeira, como se pode atestar a realidade do que é por definição *μετὰ τὰ φυσικὰ*? Início minha jornada ao que Kant chamou o país desconhecido da metafísica³ por três reflexões:

1. Kant: « La métaphysique est une science théorique ou elle n'est rien »⁴.
2. Gérard Lebrun: « Réduire la métaphysique à un langage, c'est s'interdire de la critiquer radicalement et de décider sur ses prétentions »⁵ ;
3. Luiz Costa Lima: “Ao passo que a reflexão estritamente teórica, i.e., filosófica, não tem outro parceiro além da *physis*, cuja mudez é necessária para que o ‘filósofo’ desvende a sua essência, o interesse argumentativo seria comprometido sem o cuidado de cativar e prender a atenção do ouvinte”.⁶

A ciência eminentemente teórica kantiana justifica a interdição de Lebrun, mas em sua “legislação” aristotélica será preciso que fale em oposição ao silêncio físico. Isto significa levantar o véu da “ciência primeira” e descobrir que a Metafísica já nasce sob um senão: para Aristóteles, a Metafísica existe, se existirem substâncias imóveis. «Si donc il n'y avait pas au monde une autre substance que celles qui sont formées par la nature, la Physique serait incontestablement la science première»⁷.

1 Este capítulo situa-se sobretudo nos Livros A, Γ, Δ, E, Z, H da *Metafísica* e nos Livros II, IV e V da *Física* e tem como objetivo esclarecer os pontos relativos à *metafísica estética*, a *dêixis nietzschiana* dos conceitos aristotélicos. É muito importante ter sempre clara esta observação durante a leitura, porque Aristóteles é um filósofo sistemático e não pretendo discutir com especialistas.

2. L-L, p. 13: ...c'était un livre sans doute adressé à des artistes capables accessoirement d'analyse et de rétrospection (c'est-à-dire à un genre d'artistes exceptionnel, qu'il faudrait chercher, et qu'on n'a même pas envie de chercher...) plein de nouveautés psychologiques et de secrets-de-famille d'artistes, avec une métaphysique d'artiste à l'arrière-plan... *Ensaio de Autocrítica*.

3 LEBRUN, 2003: 35.

4 “Deutlichk”, II, 283. Apud: LEBRUN, 2003: 60.

5 “Nouvelle naissance de la métaphysique”. In : LEBRUN, 2003: 59.

6 “A metáfora em Aristóteles”. In: COSTA LIMA, 1989: 144.

7 ARISTÓTELES, 1991, Livre E, Ch I: 220.

Aristóteles estabelecerá os limites da Metafísica em oposição à Física e à Matemática, mas será Kant quem traçará os limites da ciência, liberando a metafísica de suas incongruências aristotélicas e justificando-a no domínio do *a priori*. O que Nietzsche tomará à concepção metafísica de Aristóteles e de Kant fundamentará teoricamente a *metafísica estética*.

4.1. Definir a Metafísica?

Segundo Aristóteles, a Metafísica estuda a especificidade “por si”, enquanto a Física ocupa-se da especificidade ligada à matéria em devir. “Or, montrer les choses manifestes à partir des choses obscures, est le fait d’un homme incapable de distinguer ce qui est connaissable par soi et ce qui n’est pas connaissable par soi”⁸. Evidentemente, a Física de Aristóteles não é uma ciência nem prática nem poiética. Para as ciências produtoras, isto é que são poiéticas, é no ser produtor que está o princípio, seja inteligência, seja a *tekhné* (arte), seja uma faculdade qualquer. Para as ciências práticas, o princípio é *προαίρεσις* (livre escolha) de quem reflete, onde a reflexão e a livre escolha se confundem. Se toda aplicação do pensamento é ou prática, ou poiética, ou teórica, a Física poderia ser definida como uma ciência teórica não por fazer teoria dos fenômenos, mas por pensar sobre sua essência.

A ciência Matemática, tanto como a Física, é teórica. A Física ocupa-se dos objetos que são separados da matéria, mas que são móveis. A ciência Matemática estuda das coisas algumas imóveis, de certo modo inseparáveis da matéria. Enquanto a suposta “ciência primeira”, ou seja a Metafísica, deveria estudar o que é, a uma só vez, separado e imóvel. Todas as causas são necessariamente eternas, mas aquelas que estudaria esta ciência primeira seriam eminentemente, pois são as causas do que existe de visível nos fenômenos. A “ciência primeira” aplicar-se-ia comumente a todas as naturezas sem exceção e se existe uma substância imóvel, esta substância é superior a todo o resto, neste caso, existe uma Filosofia primeira, universal e por isso primeira. A ela seria próprio estudar o Ser enquanto Ser, estudar o que é nele mesmo e nos atributos gerais que lhes são apropriados enquanto sendo o que é.

8 ARISTÓTELES, 1999, Livre II, 193a1: 97.

Existem, segundo Aristóteles, três filosofias teoréticas: a Matemática, a Física e, supostamente, a Teologia. A Matemática diverge da Física, pois, enquanto o estudo do ser em devir e de suas propriedades (acidentes essenciais por si) são os objetos da ciência física, os objetos da matemática são da ordem do acidente, por isso a recusa aristotélica na instauração de uma física matemática. Não há ciência do que é accidental. Pois o acidente existe apenas pela palavra que o designa. A razão disso é manifesta: o acidente reúne muito do Não-ser (do que não é). De fato, para todas as coisas que existem diferentemente de uma maneira accidental, há produção e destruição, mas não há nada paralelo para o que não existe senão por puro acidente. A palavra accidental pode ser tomada em um duplo sentido: de uma parte, há o sujeito ao qual este acidente é atribuído; de outra, há o acidente ele mesmo. Por conseqüência, a coisa e sua essência podem ser idênticas em um sentido e em outro não. Não havendo identidade no accidental senão pelo *πάθος* (afecção especial) do sujeito. A matéria é a causa do acidente, pois que ela pode também ser diferente em sua pluralidade de casos. Mas se a ciência apóia-se no ordinário e não no casual, a física aristotélica estará mais próxima da metafísica – e por isso apartada da matemática – da qual ela é, por assim dizer, preâmbulo indispensável.

Aristóteles julga que os dados matemáticos são separáveis pelo pensamento, i.e. podem ser submetidos a um processo de abstração (*ἀφαίρεσις*) que não afeta em nada sua exatidão. Mas é importante ter em mente que a abstração reconhecida por Aristóteles é apenas a abstração matemática. Será sobretudo Tomás de Aquino que se permitirá acrescentar uma abstração física e uma abstração metafísica à filosofia, generalizando o tema da abstração – a tal nível que a abstração será, depois dele, identificada com a metafísica⁹. A relação entre abstração e metafísica não está em Aristóteles, pois a Metafísica deve ser aquela ciência que se ocupa dos primeiros princípios e das causas, ou seja, realmente das causas que produzem as coisas e não do que no sistema aristotélico pode ser abstraído. Há partes distintas na filosofia assim como há substâncias distintas, por conseqüência, há uma ordenação hierárquica e sistemática. Se o que se encontra de início são os diferentes gêneros nos quais dividem-se o Um e o Ser, as ciências devem-se separar da mesma maneira, seguindo-os. O filósofo está, neste nível, na situação do matemático: os matemáticos têm igualmente diversas partes e nisso eles também podem distinguir uma ciência

9 S. Thomas D'Aquin. *In octo libros physicorum Aristotelis exposition, cura et studio* P.-M Maggiolo o.p., Turin-Rome, 1954.

que é a superior (aritmética), uma outra que é a segunda (geometria) e outras em seguida.

A ciência parte de noções que, por natureza, são menos notórias, para elevar-se a noções que, por natureza, são mais. Aristóteles afirma: “C’est qu’il en est de la science comme de la conduite dans la vie pratique, où, partant du bien des individus, on doit faire que le bien général devienne aussi le bien de chaque particulier”¹⁰. Mas os conhecimentos que se tem pessoalmente e de início são freqüentemente bem ligeiros e bem pouco límpidos, possuindo somente pouco ou ponto da realidade. Portanto, será partindo de conhecimentos tão insuficiente, mas pessoais, que se deve tentar atingir o conhecimento absoluto das coisas. Mas partir do geral para o particular é procedimento próprio à ciência ou à filosofia?

...cette science n’a pas un objet directement pratique. C’est là ce qu’atteste évidemment l’exemple des plus anciens philosophes. À l’origine comme aujourd’hui, c’est l’étonnement et l’admiration qui conduisirent les hommes à la philosophie... Mais se poser à soi-même des questions et s’étonner des phénomènes, c’est déjà savoir qu’on les ignore; et voilà comment c’est être encore ami de la sagesse, c’est être φιλόμυθος, qui cherchent à expliquer les choses, puisque le mythe, ne se compose que d’éléments merveilleux et surprenants.¹¹

Ressalto da citação acima a relação entre explicação e mito, como se houvesse para Aristóteles uma obscura relação entre explicação e ciência: a explicação está reservada à filosofia, enquanto à ciência está reservada a demonstração. Mas na instauração desses diferentes discursos há uma mistura de domínios vista com desconfiança por Aristóteles. Esta desconfiança será mais tarde confundida com a necessidade de a ciência recorrer apenas ao “verbo pobre”, enquanto a “bela letra” será destinada ao que, posteriormente, terá apenas sua legitimação como ficção. O exame dos axiomas é, no sistema aristotélico, propriedade da filosofia porque se aplica a todos os seres sem exceção e não pontualmente a tal gênero de ser com a exclusão de outros. Eles concernem ao Ser enquanto Ser. A diferença estará no objeto de cada um dos axiomas que terá o Ser considerado sob um ponto de vista específico. Assim, é bem claro que a filosofia, diferindo da ciência, não busca por nenhuma utilidade estranha a ela: “...mais, de même que nous appelons libre l’homme qui ne travaille que pour lui, et non pour un autre, de même cette science est, entre toutes, la seule qui soit vraiment libre, puisqu’elle est la seule qui n’ait

10 ARISTÓTELES, 1991, Livre Z, Chap. III: 235.

11 *Idem, ibidem*, Livre A, Chap. II: 45-46.

absolument d'autre objet qu'elle-même»¹². Esta citação atesta evidentemente o caráter desinteressado da filosofia. Para Aristóteles, a filosofia será a principal responsável pelos axiomas justamente por ser desinteressada; pré-requisito para poder legislar de forma imparcial. As ciências não fazem uso dos axiomas senão na medida onde seja conveniente recorrer a eles, i.e., segundo dimensão do gênero aos quais se endereçam suas demonstrações. Os físicos por vezes os imaginam: – o que não seria absolutamente irracional para eles, quando se persuadem que são os únicos a ocuparem-se da natureza considerada em seu conjunto e do Ser. Será por obversão¹³, que haverá um estudo ainda superior ao estudo da natureza, pois que, no fim das contas, a natureza não seria senão um gênero particular do Ser. O estudo desta matéria superior visa à ciência que considera o universal e não se reporta senão à primeira substância. Mas imediatamente após fazer o “elogio” da Metafísica, Aristóteles a coloca em xeque novamente...

Par conséquent, s'il est vrai qu'il y ait une science de toutes choses, donc absolument première, ainsi qu'on nous l'affirme quelquefois, celui qui rechercherait cette science universelle ne devrait donc posséder aucune espèce de connaissance préalable. Or, rien ne peut s'apprendre qu'à la condition de certaines notions antérieures, soit sur toute la chose qu'on veut étudier, soit sur quelques-unes de ses parties, que d'ailleurs ces notions préliminaires viennent de démonstrations ou de définitions. En effet, les éléments au moins dont se compose la définition doivent être antérieurement connus et avoir une clarté suffisante, condition à laquelle est soumise également la science qu'on acquiert par l'induction. Cependant, si cette connaissance préalable de l'ensemble des choses est naturellement en nous, il est bien étrange que nous possédions cette science, qui est la plus haute de toutes, sans nous douter même que nous la possédions.¹⁴

Para testar a primeira afirmação kantiana – segundo a qual a metafísica é uma ciência teórica –, é preciso entender que será necessária a instauração de uma crítica delimitadora do alcance da razão pura para que seja possível a liberação da metafísica como ciência teórica. O que não quer dizer que a metafísica aristotélica não seja nada. Vejamos o que ela pode ser...

12 *Idem, ibidem*, Livre A, Chap. II: 46.

13 A obversão é uma inferência lógica imediata válida para todo tipo de proposição categórica obtida pela mudança da qualidade da proposição e substituição do predicado pelo seu complemento. Exatamente o que se verá na sentença seguinte, na qual Aristóteles transformaria a Natureza em mais um gênero do Ser. Mas esta não é uma sentença válida porque está sob o senão da Metafísica, isto é, sob a dúvida de sua possibilidade.

14 ARISTÓTELES, 1991, Livre A, Chap. VII: 81.

4.2.

Mudez sensível e fala metafísica

Na ignorância fingida da sagacidade aristotélica, passo ao questionamento das definições, pois o Ser, para Aristóteles, não se considera nem por simples homonímia nem por sinonímia e a quiddidade encontra-se na definição, teoricamente superior ao nome no grau de comprovação de existência. A princípio, a coisa tem quiddidade se sua explicação for uma definição e cada coisa exige um enunciado, sendo que este deve decorrer τὸ τί ἦν εἶναι, ou seja, do que é realmente a coisa, ou ainda, do que faz com que a coisa seja o que ela é. Esta definição – explicação da coisa de maneira primitiva e absoluta – é a expressão da quiddidade e dirige-se determinantemente à substância. Estabelecer axiomas passa então a ser tarefa primordial da filosofia, como vimos acima. Isto é, depois de distinguir todas as acepções diversas de uma palavra – tarefa da filosofia –, é necessário mostrar como o diverso aplica-se ao primitivo em cada uma de suas categorias – função primordial da ciência.

Diante disso, pode-se questionar se a Metafísica, aos olhos da ciência, não seria uma forma de pensamento natimorto? Mas, para justificar-se a si própria, a ciência não pode prescindir das definições, “por si” pertinentes às abstrações metafísicas, já que o único instrumento da demonstração é inevitavelmente a linguagem. O principal problema para a ciência será o fato de obrigatoriamente lidar com a linguagem e o ponto de onde parte Aristóteles na *Metafísica*, com vistas a desvendar o Ser (possível) da substância imóvel – questão própria à ciência primeira –, vem a ser capital: “La question, que nous avons discutée dans cet ouvrage, intéresse de très près nos études sur la substance: je veux dire, cette question que consiste à rechercher comment il se peut que le défini, dont l’explication nous est fournie par la définition, forme une unité”¹⁵. Passo a decompor o raciocínio aristotélico¹⁶:

- a) o *definido* é a composição (matéria + forma);
- b) a explicação do *definido* é sua definição;

15 ARISTÓTELES, 1991, Livre Z, Chap. XII: 266.

16 Por ocasião da defesa desta tese, o Professor Fernando Rodrigues chamou a atenção para o Livro Λ 1-6, da *Metafísica*, justificando que a questão da substância em Aristóteles é mais complexa que o exposto. É verdade que Aristóteles fala no referido Livro na existência de três substâncias, do mesmo modo que se refere a uma possível substância imóvel, não apenas neste livro, mas em várias passagens da *Metafísica*. Contudo, uma leitura cuidadosa demonstra que Aristóteles sempre coloca esta possibilidade na ‘boca’ de outros filósofos para questioná-la: “Enfin, il existe une autre substance immobile; et quelques philosophes soutiennent qu’elle est separe...”. De todo modo, é bom ter em mente que faço uma leitura particular, útil para introduzir o problema da *metafísica estética* de Nietzsche.

- c) a definição é a explicação Una que exprime uma substância;
- d) a explicação deve aplicar-se a um único e mesmo ser, porque a substância designa uma só coisa e uma coisa individual;

Mas, se o definido já é composição, a definição será justamente a explicação que resulta das diferenças. Na verdade, Aristóteles admite teoricamente apenas dois tipos de substância: a) substância-composição: o que constitui a substância; b) substância-nome: a noção que a explica.

As substâncias do primeiro gênero são inevitavelmente perecíveis, porque tudo o que é criado é igualmente destruído. As substâncias do segundo gênero seriam as únicas substâncias possíveis em termos absolutos, porque não se produzem, existem apenas em potência. Para substâncias sensíveis e individuais não há definição nem demonstração possível, porque tudo o que é individual é fadado a perecer. A demonstração só pode se endereçar às coisas necessárias, ou seja, somente para o que é em enteléquia. Assim sendo, as substâncias para Aristóteles existem apenas em estado de possibilidade, isto é, *δύναμεις*. Substância é então um princípio e não um elemento.

Diante disto, levanto a seguinte questão: – Um princípio não está “por si” no âmbito da linguagem? Para responder a dúvida, precisarei percorrer todo o caminho da *metafísica estética* estabelecendo a seguinte hipótese: – Se o princípio pertence à esfera da linguagem, o lugar da metafísica poderia ser deste modo o sitio dinâmico da linguagem? Contudo, antes de continuar, é imprescindível desenvolver sumariamente alguns pré-conceitos que cercam a fundação desta hipótese. Mesmo que a suposição de qualquer coisa signifique a suposição de seu contrário em potência, não há na lógica aristotélica lugar para o paradoxo. O que demonstra a impossibilidade de uma associação entre o dito aqui e o valor que a linguagem virá a ter no contemporâneo, pois o paradoxo em seu entendimento vulgarmente contraditório é figura própria à linguagem da arte no contemporâneo. A possibilidade de a linguagem produzir a substância é logicamente absurda e portanto não condizente com o pensamento aristotélico. A dinamicidade lingüística aristotélica tem um limite muito determinado, o limite da não-contradição. É esta não-contradição que será obscuramente defendida por Nietzsche em *Die Geburt der Tragödie*. O entendimento nietzschiano traçará a relação direta entre Metafísica e Linguagem retirando esta reflexão fundamentalmente da própria desconfiança sob a qual Aristóteles define e “demonstra” a possibilidade da metafísica. Esta não será uma das leituras idiossincráticas de Nietzsche. Ao contrário, a relação entre metafísica e linguagem é

já atestada pelo próprio Aristóteles, dentro dos limites que estabeleço acima, e será Kant quem discutirá esta quase interação, ao estabelecer os limites da ciência e o lugar de todo *a priori*.

4.3. Oposições dinâmicas

§1 p. 19 Wir werden viel für die aesthetische Wissenschaft gewonnen haben, wenn wir nicht nur zur logischen Einsicht, sondern zur unmittelbaren Sicherheit der Anschauung gekommen sind, dass die Fortentwicklung der Kunst an die Duplicität des *Apollinischen* und des *Dionysischen* gebunden ist: in ähnlicher Weise, wie die Generation von der Zweiheit der Geschlechter, bei fortwährendem Kampfe und nur periodisch eintretender Versöhnung, abhängt.¹⁷

Quantas vezes não se terá lido a abertura de *Die Geburt der Tragödie* – literalmente passado por ela – como mais um dos caprichos nietzschianos decorrentes da tradição filosófica alemã, ouvindo um eco surdo da dialética hegeliana? Esta leitura vulgarizada e a investida neste argumento estão inclusive no próprio Lacoue-Labarthe, um dos tradutores franceses do livro:

On reconnaît là, dans sa forme matricielle, cet impératif agonistique qui, depuis Winckelmann et (au moins) jusqu'à Heidegger, contraint tout la tradition allemande et règle son rapport – irréglable – aux Grecs. Poussé à bout – et d'une certaine manière il l'aura presque toujours été, Nietzsche n'est ni le premier ni le dernier à le subir dans sa forme extrême –, il enjoint d'imiter les Grecs sans les imiter ou, plus exactement, d'imiter les Grecs jusqu'à point seulement où ils ont cessé d'être inimitables et sont devenus responsables de l'*imitatio* des Anciens.¹⁸

Ou ainda:

L'antagonisme que saisit Nietzsche est même, dans le renversement du platonisme, l'antagonisme méta-physique para excellence: le dionysiaque est du côté de l'être, l'apollinien de l'apparence (serait-elle la « belle apparence »). C'est pourquoi l'espèce de volonté de dionysiaque qui habite Nietzsche, cette volonté – quoi qu'il en ait pensé – farouchement et désespérément spéculative, ne relève de rien d'autre que de la transgression métaphysique.¹⁹

17 L-L p. 27: Nous aurons fait en esthétique un grand pas lorsque nous serons parvenus non seulement à la compréhension logique mais à l'immédiate certitude intuitive que l'entier développement de l'art est lié à la dualité de l'*apollinien* et du *dionysiaque* comme, analogiquement, la génération – dans ce combat perpétuel où la réconciliation n'intervient jamais que de façon périodique – dépend de la différence des sexes.

18 LACOUÉ-LABARTHE, 1996: 105.

19 *Idem, ibidem*: 132.

Para demonstrar a determinante diferença entre antagonismo e oposição, ou entre contradição e contrariedade, a partir dos preceitos metafísicos de Aristóteles será preciso apontar o lugar específico da “metafísica estética” nietzschiana na Metafísica aristotélica e sua diferença frente à concepção dialética. A palavra **antagonismo** carrega a noção de rivalidade e incompatibilidade. A sinonímia entre antagonismo e **contradição** não é plena, porque contradição, como categoria fundamental da lógica dialética, traz – para além de partilhar a idéia de negação antagônica – a forma da incoerência. De outro lado, a **contrariedade** – termo que Aristóteles esforça-se por esclarecer em contraposição à contradição – depende diretamente da força da **oposição**. Na contrariedade são as categorias – ou as atribuições, tradução correta para a palavra grega *κατηγορία* – que divergem. A positividade dos termos da oposição atualiza-se apenas em suas relações com os demais elementos. Assim sendo, enquanto a idéia do que é antagônico-contraditório subsume seu contrário, a forma da contrariedade-oposicional multiplica as possibilidades.

Nietzsche traça a analogia²⁰ entre o completo desenvolvimento da arte, entendida como criação poética – uma *poiesis* em nível superior ao do saber técnico – e a geração dependente da diferença dos sexos baseando-se no princípio de contradição postulado pela metafísica aristotélica. Ora, é justamente este postulado que impossibilita a inclusão de Nietzsche na tradição filosófica dialética alemã. Antes de desenvolver o raciocínio, será preciso lembrar como Aristóteles define **identidade** e **oposição** e suas respectivas aproximações.

As coisas são ditas **idênticas** entre elas, em um primeiro sentido, por acidente. A identidade é um tipo de unidade de existência, seja em se tratando de muitos seres distintos, seja em se tratando de um ser único que se vê como vários. As coisas são ditas **outras** quando suas espécies são múltiplas, ou quando sua matéria ou sua definição essencial o são. De uma maneira geral, outro é uma expressão oposta àquela da Identidade. Diz-se das coisas que elas são **diferentes**, quando elas são outras, sendo totalmente idênticas; de outro lado, sob um certo ponto de vista, o diferente assegura somente o que não é em número, mas em espécie, ou em gênero, ou por uma analogia (proporcional). Chamam-se ainda diferentes as coisas cujo

20 A figura da analogia não deve ser confundida com a identificação imediata. A base para a analogia está no “mecanismo” do “como se”, ao qual a identificação é completamente alienígena.

gênero é outro e as coisas que são *ἐναντία* (contrárias) entre elas; em uma palavra, todas aquelas que, em sua substância, englobam a diversidade que as faz outras.

Chamam-se *ἀντικείμενα*, **opostos**, os dois termos da oposição, os contrários, os relativos, a privação e a posse e os estados, sejam primordiais de onde saem os seres, sejam posteriores nos quais eles se dissolvem: quer dizer, as *γενέσεις* (produções) e suas destruições. Para os atributos que não podem ser propriedades simultaneamente no mesmo sujeito, incapazes, de outra parte, de os receber em seqüência, diz-se que eles são opostos, sejam considerados neles mesmos, seja os vendo nos princípios de onde saíram.

Entende-se por **contrários**:

- a) os termos que, sendo de gêneros diferentes, não podem se reencontrar simultaneamente em um único e mesmo sujeito;
- b) os termos que, em um mesmo gênero, diferem o mais possível entre eles;
- c) os termos que diferem o mais possível entre eles em um único e mesmo sujeito capaz de recebê-los sucessivamente;
- d) os termos que diferem o mais possível, tendo a mesma potência;
- e) os termos cuja diferença é a maior possível, seja absolutamente, seja em gênero, seja em espécie.

Enfim, para Aristóteles, chamam-se contrárias todas as coisas que sendo na mesma substância têm, todavia, uma diferença. Assim, Ser se diz enquanto *οὐσία* (substância real): do que não é atributo da substância; do que tende a tornar uma realidade substancial; das destruições; das negações; das propriedades da substância; do que a faz ou a produz; do que constitui as negações de todas as nuances do Ser; ou das negações do Ser ele mesmo. É neste último sentido que podemos dizer do Não-ser que ele É o Não-ser. Ora, para Aristóteles, quase todos os contrários podem-se reduzir a este princípio da unidade e da pluralidade. Do mesmo modo, Nietzsche repõe a analogia entre a criação poética e a geração a partir da oposição dos sexos: (§1 p. 19) «...zwischen welchen physiologischen Erscheinungen ein entsprechender Gegensatz...»²¹. E ainda, (§1 p. 20) «...um die Geheimnisse der poetischen Zeugung befragt...»²². Esta oposição apóia-se na potencialidade dos elementos e não na formação de um terceiro elemento a partir dos anteriores. Se os elementos têm uma maneira de ser diferente da simples potência, então existiria qualquer coisa anterior aos princípios. Mas já vimos que esta possibilidade é interdita.

21 L-L p. 28: ...dont les manifestations physiologiques offrent une opposition correspondante...

22 L-L p. 28: ...l'avait interrogé sur les mystères de la procréation poétique...

Pois a potência é anterior à causa atual e tudo o que é possível não deve necessariamente passar à realidade do ato. E, se os elementos são em potência simplesmente, é possível então que não exista um único ser real, se o que está em potência não está em ato. Com efeito, é o Não-ser que se realiza, que se torna...

§2 p. 24 Wir haben bis jetzt das Apollinische und seinen Gegensatz, das Dionysische, als künstlerische Mächte betrachtet, die aus der Natur selbst, *ohne Vermittlung des menschlichen Künstlers*, hervorbrechen, und in denen sich ihre Kunsttriebe zunächst und auf directem Wege befriedigen:...²³

Potência designa de início o princípio do movimento. Dir-se-á também de uma coisa que ela é **possível** em acepções diversas: em primeiro lugar, quando a coisa tem seu princípio no movimento, em uma mudança qualquer, em uma outra enquanto outra, pois o que pode produzir o repouso é também possível em certo gênero; em segundo lugar, quando é uma outra parte dela mesma que tem esta potência. Enfim, em uma terceira acepção, quando a coisa tem certa potência de mudar, de uma maneira qualquer, seja para o bem ou para o mal. Se a privação, de sua parte, é também uma espécie de ἔξις (possessão), então tudo o que é possível é sem exceção pelas propriedades que possui. Em um outro sentido, diz-se de uma coisa que ela é possível quando ela não tem a potência de destruir, ou quando ela não tem o princípio da destruição – implícito na contradição antagônica. Potência é o princípio que produz a transformação.

Faz-se necessária, depois de distinguir todas as acepções diversas de uma palavra, a preocupação de mostrar como elas se aplicam ao primitivo, em cada uma das categorias. Assim, uma dessas acepções vem de que o ser em questão possui as qualidades; a outra, de que ele as produz; uma terceira, que ele as expressa segundo outros modos. Posteriormente a distinção de todas as acepções, distingue-se o Ser em potência do Ser em ato, ou real. Assim, quando dizemos de um ser que ele vê, isto pode querer dizer também que o ser tem a potência de ver, ou que ele vê em enteléquia, mas não necessariamente torna-se fato.

Um ser é em **enteléquia** enquanto atinge seu fim próprio, enquanto ele é, a uma só vez, em potência e em enteléquia (δυνάμεις καὶ ἐντελαχεία). A enteléquia é diferente da ἐνεργεία (*energeia*). *Energeia* é o ato, atualização e atividade. Diferente

23 L-L p. 32: Jusqu'à présent nous avons considéré l'apollinien et son contraire, le dionysiaque, comme des forces artistiques qui jaillissent de la nature elle-même sans *la médiation de l'artiste* et par lesquelles la nature trouve à satisfaire primitivement et directement ses pulsions artistiques:...

da *dynamis*, potência. A potência pode levar a dois níveis de enteléquia, cuja atualização de um produzirá a enteléquia do outro. Então há:

- 1) enteléquia primeira (motor e móvel), cujo exemplo aristotélico é a aquisição do saber;
- 2) enteléquia segunda (movente e movido), cujo exemplo aristotélico é o exercício do saber.

Se uma mesma coisa pode conjuntamente ser e não-ser, ela será em sentido diferente, já que em potência, uma mesma coisa pode ser os dois contrários, mas, em *ἐντελεχεία* (entelequia) absoluta, ela não pode. Assim, em resumo, Aristóteles estabelece como o princípio mais seguro de todos os princípios: jamais duas asserções opostas podem ser verdadeiras a uma só vez. Ora, no momento em que é impossível que as duas asserções opostas sejam verdadeiras na mesma coisa ao mesmo tempo, é claro igualmente que os contrários não podem coexistir mais em uma mesma coisa; pois, entre os contrários, um não exprime menos que o outro a privação. Mas a privação aplicada à substância não é senão a negação de um certo gênero determinado. Se então não é possível que a afirmação e a negação sejam verdadeiras em conjunto, os contrários não podem mais coexistir; a menos que todos os dois não existam senão de uma certa maneira, ou bem que um exista com esta restrição, contanto que o outro exista de uma maneira absoluta. « Le malheur commun de toutes ces belles théories, c'est comme on l'a répété cent fois, de se réfuter elles-mêmes »²⁴. Este é o princípio da contradição. Para não cair em contradição, Nietzsche criará a *metafísica estética*. Esta significa, em resumo grosseiro e simplista: **os opostos em potência passam a ser em enteléquia primeira, deixando de serem opostos para se transformarem em uma nova substância, em enteléquia segunda**. Sem que isso seja entendido em sentido dialético...

§1 p. 19 ...beide so verschiedne Triebe gehen neben einander her, zumeist im offenen Zwiespalt mit einander und sich gegenseitig zu immer neuen kräftigeren Geburten reizend, um in ihnen den Kampf jenes Gegensatzes zu perpetuieren, den das gemeinsame Wort »Kunst« nur scheinbar überbrückt; bis sie endlich, durch einen metaphysischen Wunderakt des hellenischen »Willens«, mit einander gepaart erscheinen und in dieser Paarung zuletzt das ebenso dionysische als apollinische Kunstwerk des attischen Tragödie erzeugen.²⁵

24 ARISTÓTELES, 1991, Livre Γ, Chap. VIII: 158.

25 L-L pp. 27-28: Ces deux impulsions si différentes marchent de front, mais la plupart du temps en conflit ouvert, s'excitant mutuellement à des productions toujours nouvelles et de plus en plus vigoureuses afin de perpétuer en elles ce combat de contraires (entre lesquels le mot « art » qu'on leur attribue en commun ne fait qu'apparemment jeter un pont), jusqu'à ce qu'enfin, par un geste métaphysique miraculeux de la «volonté» hellénique, elles apparaissent accouplées l'une à l'autre et, dans cet accouplement, en viennent à engendrer l'œuvre d'art à la fois dionysiaque et apollinienne, la tragédie attique.

As mais diferentes possibilidades artísticas são estimuladas por estas duas forças da natureza, mas o processo da tragédia ática seria superior a todas as possibilidades porque resulta de um “gesto metafísico da vontade helênica”. Por enquanto, é importante reter justamente esta medida natural ultrapassada por este gesto metafísico. Este processo será explicado mais claramente um pouco mais à frente, no capítulo dedicado a Kant. Com relação à Metafísica de Aristóteles, podemos recapitular os principais preceitos dos quais se serve Nietzsche:

- 1) A Metafísica aristotélica tem sua existência questionada já em sua criação, frente à evidência Física. As ciências podem ser divididas em poiéticas, práticas e teóricas. Não há nada em termos de linguagem que escape a esta divisão;
- 2) A abstração aceita por Aristóteles é a abstração matemática, completamente apartada de um questionamento metafísico, porque a matemática é a ciência do acidente no sistema aristotélico e a abstração é justamente a possibilidade do estudo científico do acidente;
- 3) A filosofia está destinada a construção dos axiomas, enquanto a ciência está destinada a demonstração referente a esses mesmo axiomas;
- 4) Há do mesmo modo em Aristóteles uma desconfiança em relação ao estatuto da Metafísica e ao estatuto da linguagem;
- 5) As oposições só poderão ser entendidas e aceitas se forem em potência – em enteléquia primeira, nunca em enteléquia segunda, ou seja, em ato.

Mas onde Nietzsche afasta-se definitivamente de um Aristóteles ‘oficial’?

Pour s’assurer de cette vérité que tout ce qui nous apparaît n’est pas vrai à ce seul titre, on peut se convaincre d’abord que la sensation ne nous trompe jamais sur son objet propre; mais la φαντασία (fantasia) que nous tirons de la sensation ne dois pas être confondue avec elle.²⁶

Que se desvelem os mistérios desta procriação poética no interior da *metafísica estética* em divergência ao que Aristóteles chama arte (*tekhnê*) por um pequeno desvio.

26 ARISTÓTELES, 1991, Livre Γ, Chap. V: 149.

4.4.

A bifurcação *Da natureza*²⁷

Pour tous les temps, il importe de savoir ce qu'Empédocle a affirmé au sujet de la vie, au milieu de la joie de vivre, vigoureuse et exubérante, propre à la culture grecque. Son jugement est d'un poids d'autant plus considérable qu'il n'est contredit par aucun jugement contraire d'aucun grand philosophe de la même époque. C'est lui qui parle avec le plus précision, mais, au fond, si l'on sait ouvrir les oreilles, ils disent tous la même chose.²⁸

A obra de Empédocles de Agrigento é tão fragmentada quanto as linhas de seus comentaristas. Um número considerável de histórias biográficas apócrifas a respeito de Empédocles, colhidas em uma grande diversidade de fontes, nos foi preservado por Diógenes Laércio, o pré-socrático mais lido por Nietzsche. Os fragmentos subsistentes provêm dos poemas intitulados *Da Natureza* – para alguns tradutores: *Les origines* – e *Catharmes*, ou *Purificações*. Os versos que possuímos representam menos de um quintuplo do original completo. Contudo, os fragmentos de Empédocles são mais extensos do que de qualquer outro pré-socrático e, conseqüentemente, fornecem-nos uma sólida base de interpretação. *Les origines* trata da metafísica e da cosmologia; *Catharmes* trata da queda do homem e das práticas necessária para a sua reabilitação. Segundo Jean Bollack: « Pour peu que l'on approfondisse la critique d'Aristote, on ne peut manquer d'être saisi par l'importance que revêt, pour le savant du IV^e siècle, la pensée du grand naturaliste »²⁹.

Sem dúvida, Empédocles está freqüentemente incluso nas categorias que elabora o autor do sistema. Não apenas Aristóteles combate Empédocles com mau humor e uma impaciência ranzinza, pronto a sublinhar suas contradições, mas chega a lhe solicitar, em uma discussão imaginária, respostas que atendam a seu gênio. O ausente – isento de se explicar – poderia às vezes passar ignorado até por ele mesmo, por não chegar a perceber as conseqüências aristotélicas que decorrem de seus princípios. Aristóteles é preso nas armadilhas de seus silêncios e termina por desdobrar Empédocles. Tanto por confundi-lo, e ele o faz de modo a aprisionar a letra e fixar as palavras em uma acepção muito estrita, possivelmente anacrônica; tanto, ao contrário, Aristóteles emprega os princípios fundamentais de Empédocles,

27 Epopéia de Empédocles de Agrigento.

28 NIETZSCHE, F. *Considérations Inactuelles* III, p. 305, Tome I, Laffont.

29 BOLLACK, Jean. *Empédocle, I introduction à l'ancienne physique*. Paris: Tel-Gallimard, 1992, p. 8, em três volumes. Seguirei o estudo de Bollack, até agora o mais minucioso que encontrei sobre Empédocles, apesar de discordar, em alguns pontos, de sua leitura, sobretudo da *Metafísica*, de Aristóteles.

a ponto de a crítica ser confundida em certos casos com a exposição doutrinária. Por mais ambígua que seja sua atitude, Aristóteles nutriu-se do pensamento dos pré-socráticos. Ele se mede com eles e lhes dedica todo o respeito. Pode-se então, segundo Bollack, através de Aristóteles, quando se reconhece seu método, apreciar mais seguramente a originalidade de Empédocles. Deste modo, apresento as teorias de Empédocles sob esta perspectiva, buscando os caminhos tortuosos da *metafísica estética* de Nietzsche.

§5 p. 11 Die Welt, in jeden Augenblicke die *erreichte* Erlösung Gottes, als die ewig wechselnde, ewig neue Vision des Leidendsten, Gegensätzlichen, Widerspruchreichsten, der nur im *Scheine* sich zu erlösen weiss: diese ganze Artisten-Metaphysik mag man willkürlich, müssig, phantastisch nennen –, das Wesentliche daran ist, dass sie bereits einen Geist verräth, der sich einmal auf jede Gefahr hin gegen die *moralische* Ausdeutung und Bedeutsamkeit des Daseins zur Wehre setzen wird.³⁰

Talvez a multiplicidade de usos que faz Aristóteles da palavra *φύσις* forneça uma pista sobre seu sentido mais amplo em Nietzsche e possamos, através desta concepção ampliada da *natureza*, compreender melhor a forma mesma da potência e as diferenças entre as enteléquias (potência e ato), as quais já foram indicada anteriormente: em certo sentido, a *φύσις* de *Geração e corrupção* se opõe à *φύσις* da *Física* e da *Metafísica*. *φύσις* se confunde com essência e forma opostas à matéria (*Métaphysique* Δ 4, 1015 a 14); já em *De partibus* (642 a 17), Aristóteles dirá: *on ne parle pas de nature et ne parle pas aussi de la forme*. Aristóteles estabelece as potências nos termos formais do movimento definido por Empédocles, para depois descobrir suas contradições. Ele aborda o poema *Les origines* sob as exigências do ponto de vista do *Organon*. Como as potências se revelam na ação, não podem ser *demonstradas* a partir de princípios necessários nem *dispostas* para serem experimentadas por suas consequências.

A substância-*dynamis* aristotélica, princípio e não elemento, define-se pelo movimento. O movimento dos elementos da física de Aristóteles supõe que o universo se divide em *lugares*. A importância do princípio decorre de outro postulado: a mutação dos elementos, pois, na ausência de corpos permanentes, a necessidade de um lugar fixo se impõe. Empédocles reconhece as mesmas divisões: « Le feu monte

30 L-L p. 16: Le monde comme, à chaque instant, délivrance *réussie* du dieu, le monde comme vision éternellement changeante, éternellement nouvelle de l'être le plus souffrant, le plus contradictoire, le plus discordant, et qui ne sait se délivrer que dans l'*apparence*... tout cette métaphysique, on peut la dire arbitraire, oiseuse, fantaisiste –, l'essentiel est qu'elle trahit déjà un esprit qui prendra un jour tous les risques pour se mettre en garde contre l'interprétation et la signification *morales* de l'existence.

par nature, κατὰ φύσιν, parce que son lieu se situe aux confins; la terre se porte naturellement vers le bas, parce que le centre lui revient »³¹. Aristóteles estabelece uma analogia, lembrando o mecanismo do ‘como se’, entre a ordem geral que governa o mundo e os fenômenos particulares (ἡ φύσις, por oposição à τὰ μέρη ἐν τῇ φύσει). A interferência das causalidades de diferentes ordens conduz à rejeição da idéia de um fim perseguido pela natureza. Aumentando seus acidentes, é possível chegar a negar a finalidade mais evidente das partes animais e dos órgãos.

O agente não preexiste apenas na definição, mas também no tempo (*De partibus anim.*, A 1). O modelo cosmogônico não oferece esta simultaneidade do mesmo, sem ruptura, nos princípios e nas conseqüências, explicitado pela construção geométrica do modelo platônico. A formação do mundo conduz à inevitável fenda *no tempo*: a preexistência do Ser ao Devir. A forma do homem não se perfaz na história; ela é sempre o que se tornará, total, antes mesmo de nascer. Aqui encontramos o “erro da Gênese” do qual Aristóteles acusa os pré-socráticos. Para Aristóteles, “Nada jamais nasce no mundo”, o que quer dizer que a soma das coisas é fixa e se redistribui sem cessar através de novas misturas, sem se esgotar. Os elementos conservam sua natureza nos seres que eles constituem. Mas a definição que Aristóteles dá à geração é obtida ao preço de uma violência feita aos termos empedocleanos: *não existe nascimento de nada*, a *physis* é *mixis* para Aristóteles (φύσις = μίξις), todos os dias assistimos à produção da mudança qualitativa pela qual os elementos passam, que faz com que as coisas nasçam. Mas não é Empédocles quem diz isso. Para o *physikoi*, a alteração não se deixa nem atestar nem explicar em sua teoria, que se funda sobre princípios não suscetíveis a transformações. Para Aristóteles, se Empédocles admitisse diferenças qualitativas, seria necessário reconhecer também um substrato, pois qualidade e substrato são conceitos solidários. Sem substrato não há transformação. Mas Aristóteles conclui que Empédocles propõe um fundo comum aos elementos sem distinção qualitativa: *l’Un, où il réunit la nature toute entière à l’exception de la Haine. De l’Un renaît à nouveau chacun des éléments*. O termo πάλιν demonstra que Aristóteles se refere ao Um das fórmulas fundamentais (*palingenesis*), que Empédocles emprega para caracterizar o movimento pendular do devir.

31 BOLLACK, Jean. 1992: p. 50, vol. I.

Não apenas Aristóteles descobre no Um a matéria original indistinta, como é na dissociação de *Sphairos* que ele encontra os contrários constitutivos dos elementos, para ele dotados de autonomia, declarando que de fato tudo o que vem a nascer está por si mesmo separado, em outros termos: o existente é livre. O que ele interpreta como elementos em potência são as *diferenças geradoras*³². Desde as origens milesianas da “física”, a oposição fecunda reflete-se em um golpe de contrários cujos nomes e identidades variam. Para Parmênides, as *qualidades* se definem por oposição. Empédocles, inversamente, conjuga os caracteres distintos e rompe a oposição fazendo do elemento a coisa múltipla e variada que ele é no devir: Fogo e Água distinguem-se apenas pelo nome e intensidade. Aos quatro elementos não correspondem quatro *qualidades* contrárias. Eles se compõem de nuances variadas, como as cores que os pintores misturam a partir de pós diversos. As *qualidades* se misturam às coisas, elas tanto reúnem os elementos quanto os separam. Em certo sentido, acrescenta Aristóteles, os quatro elementos de Empédocles são mais elementares (στοιχειωδέστερα) que o Um e anteriores segundo a natureza (πρότεπα τήν φύσιν), pois o Um se forma por sua reunião, enquanto eles nascem da dissolução do Um.

Os Elementos formam a origem de sua própria origem. O que seria então a *alteração* no sentido aristotélico? Empédocles não a conheceu: os elementos não se modificam pois não nascem e, como eles formam o todo, não há alteração. Se os elementos de Empédocles não se transformam não pode haver mistura no sentido aristotélico do termo. Esta seria a diferença da φύσις = μίξις de Aristóteles e a mistura empedocleana que Aristóteles denomina pelo termo σύγκρισις; o termo μίγμα designando o modelo original. Os elementos são unidos pela justaposição de suas partes ínfimas e esta composição (σύνθεσις) se deixaria analisar, como diz Aristóteles, apenas pelo olhar penetrante de Linceu. É por extração (ἔκκρισις) que o novo corpo se forma, trata-se em suma de uma subtração. Mas o crescimento é um fato que não dá lugar à adição, πρόσθεσις, (*De gen. et corr.*, B 6). Portanto, é assim, enfatiza Aristóteles, que Empédocles faz nascerem os corpos pelo crescimento na subtração. Aplicando a Empédocles sua própria definição de *physis*, Aristóteles assimila a massa elementar e cósmica a um corpo em devir (amalgama). Esta

32 O que denominamos no ponto 1.3 “oposições dinâmicas”, p. 7.

assimilação é legítima para Empédocles apenas em um sentido: pelo qual a modificação se faz na mistura pela atração dos elementos proporcionada pelo Amor.

O tempo que dura a formação das coisas está inteiramente contido em sua definição, dividido e regado por ela; sua vida mesmo faz parte da forma que lhe foi dada. O Um contém o desenvolvimento das formas, como um limite, onde os corpos encontram seu fim e sua plenitude. Sem as bordas que o Um coloca, o mundo sombrearia no excesso e se perderia pela proliferação. O termo cessa a expansão e modera a natureza. Contendo as formas, o Um se identifica necessariamente com tudo o que cresce. A ordem e a beleza do mundo refletem sua perfeição indivisível. Ele penetra nas coisas como uma força, crescimento e medida de crescimento. Nada de inconciliável nesse duplo aspecto: o dinamismo e a pausa, o movimento e sua completude fazem parte do Um, que se completa e se procura no mundo. Terminando na plenitude das misturas e das formas, ele ultrapassa o devir se procurando, desdobra-se na medida em que se persegue. Da alteridade que se dá em relação ao mundo, nasce sua história, seu evento e sua superação. O tempo do mundo é o caminho que toma o Um para se completar. Jean Bollack analisa o poema de Empédocles :

Il est vrai que le mythe, récit du passé, permet d'expliquer les structures actuelles. La naissance des membres épars projette dans le passé la formation du sperme comme son agrandissement cosmogonique. Mais l'histoire raconte en premier lieu les étapes du progrès de l'Un. Bien loin de décrire l'évolution des espèces, comme Aristote la comprend, la genèse contient la geste de l'Un qui donne à l'histoire naturelle son sens irréversible et sa vocation. Il n'y a d'histoire que du Tout.³³

Disse Empédocles, e Aristóteles cita os versos na *Metafísica* (Met Δ,4, 1014 b 35 ss) para descobrir nas misturas *a forma* inventada pela natureza ela mesma: o amálgama não tem contrário. As coisas vivas não se decompõem jamais sem entrar em outros elos. As formas orgânicas passam de uma às outras. A morte das plantas faz a vida dos homens. É um mundo mais pleno que nos pertence para a comunicação circular. Mas qual é o sentido que Aristóteles dá a palavra φύσις nesta passagem? Em sua própria língua e em particular na definição que ele discute aqui, existe uma equivalência entre φύσις e οὐσία. É inútil pensar que este sentido não se conforma ao sentido que a palavra tem para Empédocles: γένεσις (*genesis*). Aristóteles conhece bem o sentido empedocleano, ele soube desvelá-lo nestes mesmos versos: o contexto é bem claro. Na passagem, φύσις = οὐσία de Aristóteles

33 BOLLACK, Jean. 1992: p. 75, vol. I.

e *μῖξις* estão identificadas, *φύσις* guarda então seu sentido primitivo, sem deformação do texto empedocleano.

Parciais são as fórmulas pelas quais captamos o pensamento de um *physikoi* como Empédocles, encontrado na obra que o comenta com uma obstinação tão meritória de afirmações que poderiam parecer disparatadas. Aristóteles chega a identificar a causa material com os quatro elementos e insistir sobre a pluralidade da origem, quando seu propósito é compreender a geração de corpos múltiplos saídos dos quatro princípios permanentes, as famosas *quatro raízes* de Empédocles. Mas, além disso, negligencia o número dos princípios para mostrar que, em todo sistema físico, o Ser é um antes de ser contrário ou múltiplo. Os contrários e as diferenças saem do Um que eles supõem. Este seria o princípio da “consolação metafísica”: “§7 p. 50 Der metaphysische Trost, – mit welchem, wie ich schon hier andeute, uns jede wahre Tragödie entlässt – dass das Leben im Grunde der Dinge, trotz allem Wechsel der Erscheinungen unzerstörbar mächtig und lustvoll sei...”³⁴.

Que seria o Um? No texto da *Physique*, A 4, o *migma* de Anaxágoras está assimilado ao *ἕν* de Anaximandro. Além disso, na crítica geral do sistema (*Métaphysique*, A 8), Aristóteles identifica o *Nous* com o Um (*ἄπειρον*). Os dois textos parecem se contradizer, mas na verdade um esclarece o outro: a matéria é concebida como unidade porque é virtualmente organizada e unificada pelo *Nous*, em relação ao Um. É por isso que Aristóteles pode dizer que é mais justo chamar o estado original e informe de UM e não de *‘ομοῦ πάντα* (*tout-ensemble*). Conjunto seria uma expressão inadequada para designar ser em potência, pois a matéria deve ser diferenciada, não podendo então ser *conjunta*, lembrando a fórmula da composição (matéria + forma); para designar o Ser em ato e em potência, dever-se-á ao contrário designar o Um antes de *conjunto de coisas*. A crítica de Aristóteles torna-se aporia :

Voilà ce que signifie l’Unité d’Anaxagore ; et c’est là la meilleure interprétation de son axiome, à savoir que « Tout était confondu ». Voilà ce que signifie le Mélange d’Empédocle et Anaximandre ; ou, comme le dit Démocrite, « Tout était confondu en puissance, mais non pas effectivement ».³⁵

34 L-L p. 55 La consolation méthyphysique que dispense, je l’indique dès à présent, toute vraie tragédie – la pensée que la vie, au fond des choses et malgré le caractère changeant des phénomènes, est toute de plaisir dans sa puissance indestructible –,...

35 ARISTÓTELES, 1991, Livre A, Chap. II, pp. 401-402.

O *migma* e o *conjunto* aproximam-se ao Ilimitado de Anaximandro na medida onde nem o ciclo nem a esfera, nem nenhum outro princípio, os envolve. Mas a forma perfeita ela mesma não conhece limite, pois ela é o princípio de todo limite. O Ilimitado não se define nem em relação ao espaço nem em relação ao número; ele é o que não tem estrutura, o amorfo, o indefinível. Os elementos imortais, mais densos que os contrários, estão contidos no amálgama que carrega o negativo de sua aparência futura.

Os contrários de Aristóteles são baseados em seu substrato dinâmico e conceitual, assim como nascem para Anaximandro do Indistinto. Tudo o que recebe uma forma deve se opor obtendo nitidez. Os elementos não constituem as coisas como os átomos, mas delegam uma parte de seu ser aos corpos e os corpos participam de sua soberania. Aristóteles demonstra (*Physique*, Γ 4) que enquanto os *physikoi* monistas incorporam no ilimitado um dos elementos, os partidários da pluralidade dos elementos não os estendem ao infinito. Trata-se notadamente de Empédocles, cujo Ilimitado situa-se no *migma*. O *migma* é o ilimitado em *Sphairos*. Aristóteles, neste texto, fala da *outra natureza* como princípio de todas as coisas, o alhures absoluto. O princípio único e o número ilimitado dos elementos se apresentam como uma categoria ἄπειρον, o Um, o Ilimitado. Os contrários se separam.

Car la séparation n'a pas de commencement dans la chose isolée seulement ; elle commence pour toutes. Puisque tout ce qui naît naît d'un corps comme celui-là, et que toutes les choses ont une naissance, à cela près qu'elle n'est pas simultanée, il faut que la naissance même ait quelque commencement ; or ce commencement est un ; il l'appelle *Nous* ; mais cet Esprit a commencé son œuvre de distinction à partir d'un certain moment, si bien que toutes choses devaient autrefois avoir été ensemble et avoir autrefois commencé à se mouvoir.³⁶

Platão e os pitagóricos têm precisamente por essência do existir o Ser e o Um, mas os naturalistas o fazem de modo diferente, pois para eles a unidade é fácil de ser capturada nos fenômenos.

A alteração do movimento difere segundo o número de universos que concebem os *physikoi*. Pensar como Empédocles a gênese e a ruína de um céu solitário conduz necessariamente a interromper o movimento. A estrutura da doxografia do movimento eterno realizada na *Physique*, Θ 1, 250 b 11 ss. é a seguinte:

36 BOLLACK, Jean. 1992: pp. 89-90, vol. I.

a) os pensadores que como Anaximandro declaram que o movimento é eterno e os mundos inumeráveis; b) os pensadores como Anaxágoras, em um sentido, e Empédocles, em outro, que admitem o nascimento ou a cessação do movimento com a gênese. Aristóteles não leva em conta filósofos como Heráclito que, admitindo um só mundo, dota de eternidade o movimento, fazendo se passarem as coisas no universo antes que o próprio universo passe pela destruição e renascimento. É para resolver esta aporia: *O movimento nasce?* que se torna necessário opor teorias extremas: o movimento eterno com a pluralidade de mundos e o movimento interrompido para um único mundo. A solução intermediária de Heráclito (movimento eterno em um mundo único e perecível) pode parecer aproximar-se da solução de Empédocles, mas difere muito profundamente.

Anaximandro opõe-se radicalmente, sobre o ponto de vista do movimento, à interpretação que Aristóteles faz da filosofia de Empédocles e de Anaxágoras. Pois defende a idéia do movimento engendrador de mundos. Parece mesmo que a argumentação tem um elo com a definição que Anaximandro faz de ἀρχή (*archê*). Tendo sido o primeiro a empregar esta palavra, definida por oposição ao devir, proclama a imortalidade do ilimitado em movimento.

Certains disent qu'il existe un monde unique, ou encore qu'il n'existe pas toujours, et le mouvement qu'ils supposent est défini en conséquence. Si l'on accepte que le mouvement puisse cesser, cela peut comprendre de deux manières. On peut, comme Anaxagore, penser que toutes les choses étaient ensemble et se tenaient en repos pendant un temps illimité, avant que le *Nous* ne provoquât le mouvement et ne se mît à séparer. Ou alors on peut penser, comme Empédocle, que le mouvement et le repos se succèdent, qu'il y a mouvement, quand l'Amour fait l'Un du Plusieurs ou la Haine le Plusieurs de l'Un et qu'il y a repos dans les temps intermédiaires (entre le monde et le monde).

Ainsi, l'Un sait naître du Multiple ;

A rebours, l'Un se séparant, s'accomplit le Multiples.

Alors ils deviennent, et la vie ne leur est pas donnée pour toujours ;

Mais, pour autant que jamais ils ne cessent de se succéder,

Ils sont toujours, immobiles dans le cercle.

Car il faut admettre que le vers :

Mais pour autant que jamais ils ne cessent de se succéder...,

il les entend du changement qui conduit les choses de ce monde vers l'autre.³⁷

Aristóteles não diz que Empédocles, na passagem citada, estabelece períodos cósmicos de movimento e de repouso; ele vê perfeitamente que o devir e a imobilidade dos elementos se apresentam como dois aspectos do mesmo, mas propõe que a interpretação legítima seria que o segundo aspecto, a imobilidade pelo

37 BOLLACK, Jean. 1992: p. 129, vol. I.

retorno do mesmo, contém a indicação implícita de uma direção. A continuidade das mudanças e o retorno cíclico dos elementos ao seu ponto de partida sugerem a chegada à completude integral e *transcendente* (ἐκείσε) do Um.

Após ter limitado os princípios conduzindo-os ao Um e a sua negação, Aristóteles faz remontar a eles a natureza dos movimentos, contínuos em relação ao Um, contrários à geração (cf *de gen. et corr.*, B 10, 336a 24 ss). Esta extensão analógica que a análise revela não concerne, no livro θ da *Physique*, à natureza mesma do movimento. Para Empédocles, os dois movimentos chamam-se Amor e Ódio (ou Discórdia). Compreende-se que Aristóteles os reduz obstinadamente à união e desunião, a fim de que uma das duas forças mantenha e que a outra destrua. No mecanismo da periodicidade, a integralidade dos dois princípios encontra-se cindida. Para evitar perseguir a infinita alteridade do Outro, é necessário retornar à primeira coisa em relação a qual ela era outra. Não há duas alteridades. A dualidade do devir é assim definida pela oposição do Mesmo e do Outro. Ela mesma mantém a continuidade das coisas para além do ciclo e ao mesmo tempo é o que causa a eternidade da mudança, o *sempre outro* pelo qual podemos retornar ao mesmo.

Aristóteles mascara as figuras de Empédocles: o *período* compreende dois tempos que não se sucedem: um cobre o todo, esfera e mundo, o outro uma parte do todo: apenas o devir. Em outros termos, tudo é sempre idêntico a si, se as coisas retornam sempre à origem, mas para que nasça um mundo é preciso que surja um Outro, que o Um se desdobre. Empédocles dividiu a causa do movimento, opondo ao Bem uma força adversa. Aristóteles adere à oposição fundamental de Empédocles entre o Um e o devir a fim de que os sistemas possam ser também amalgamados (*Métaphysique*, A 3). Heráclito representa a tese da alternância dos dois períodos cósmicos, mundo e destruição de mundo; inversamente, para Empédocles, a origem e o devir são confundidos em sua natureza, pois no pensamento dos *physikoi* as coisas são confundidas às suas origens. Empédocles e Heráclito têm em comum o recurso à *origem*, o *duplo caminho* das coisas e o *fim* – sempre atingido, jamais adquirido – que orienta o devir e se identifica com a origem, mas é preciso manter claras as diferenças.

O primeiro mérito da *gênese* é o estabelecimento da diferença entre as coisas mesmas e o que as coisas são: isto é, a relação mais estreita entre as formas e o Um (*Métaphysique*, B1-4 ; *Physique*, Γ 5). Ou seja, a gênese, para Aristóteles, serve enquanto possibilidade da definição. Como já foi atestado, volto a enfatizar a importância do

princípio como axioma. A origem fornece a razão do Ser das coisas e o evento único e decisivo deve se repetir necessariamente e fundar, pelo caráter essencial e paradigmático dos fatos que expõe, o retorno e a repetição. A *arché* é então inesgotável, ilimitada nos limites do mundo e Aristóteles discute esta consequência implícita como se ele pudesse projetar o fundo das coisas no estendido. Não há ilimite exterior aos elementos; a fonte das coisas para onde tudo retorna deveria ser percebida, mesmo que nada pareça existir que não seja formado pelos quatro elementos e nenhum elemento isolado possa estender-se ao infinito. Além disso,

il est impossible que le tout, quand on le suppose limité, soit ou devienne l'un quelconque des éléments, comme Héraclite dit que toute chose à un certain moment devient feu. Le même raisonnement vaut pour l'Un que les physiciens admettent en dehors des éléments; car tout se transforme de contraire en contraire.³⁸

Heráclito e Empédocles representam o devir como seguindo o duplo caminho da divisão e da reconstituição. Heráclito faz primeiramente *descer* o fogo, que se cinde pela razão (*logos*) nele contida, para retornar ao centro e dar nascimento aos elementos constitutivos. À medida que lhe comporta colocar um termo na divisão e impor o caminho ascendente do retorno, o fogo se procura e se reencontra a si mesmo. Ele opõe sua identidade a sua própria alteração e mantém assim os contrários que nutrem o mundo. Os dois caminhos são percorridos simultaneamente. As coisas se resolvem constantemente nos elementos e os elementos não cessam de formar as coisas. O fogo se afronta a si mesmo e se lacera na eclosão e concentração que lhe dita sua medida; *um e muitos, o Ser tem conjunto pelo Ódio e pelo Amor*.

Já Empédocles divide de um golpe todo o Ser, se bem que a divisão torna-se original, anterior ao mundo, como amálgama, *migma*. O tempo da destruição sucede o Amálgama. O Um não se divide *em medida*, mas totalmente, e tudo, menos os elementos, nasce de sua recomposição. Às duas vias responde a dupla luta que leva o Amor a se impor nas coisas: reunir os semelhantes no caminho em direção ao centro e os dissociar nas misturas quando remonta ao alto; somente assim se balanceiam os contrários. O Amor alimenta sua própria reserva, o que lhe é necessário para constituir as misturas, antes de criar as coisas ultrapassando-se a si mesmo; só ele é equivalente às duas formas que toma o fogo, ao se extinguir e iluminar. A *arché* de Empédocles é propriamente o Um, que não pode se dividir enquanto Um; é necessária outra força que a venha rachar. Um vive da morte do outro, mas para Empédocles a força da vida se abre totalmente no Um. A harmonia do mundo não

resulta da tensão dos contrários, por mais necessária que ela seja, mas de sua *sucessão* e do renascimento constante do Um.

O Um, que carrega a verdade das coisas, não se satisfaz mantendo a vida individual em seu élan. Insaciável, ele aspira a tornar-se verdade do todo e a triunfar sobre sua própria fragmentação. *Le Feu viendra sur toute chose pour séparer et pour prendre.* É o resultado necessário do sistema essa projeção da esfera das esferas no futuro. Sem dúvida é preciso dissociar Empédocles de Heráclito e procurar o que, no poema, ele poderia ter dito dos pólos do devir. Diz que o ponto mediano onde o Amor tem provisoriamente em xeque seus adversários representa a cada vez *Sphairos*. Se é verdade que o universo do deus se situa entre dois movimentos que definem o repouso, a figura de *Sphairos* se restabelece plenamente no reverso que se efetua no curso do devir. Não é preciso imaginar a ampliação futura do modelo que se atualiza em toda coisa. A gênese *avança* em direção ao Um, mas ela o atinge em sua própria marcha. Se ela não estivesse nele, perderia sua dinâmica e seu *élan immortel*.

Contudo, para Aristóteles, Empédocles teria oposto o fogo aos três outros elementos e tudo nasceria, para ele, de um golpe primeiro dos contrários. Assim como teria distinguido as duas faces da causa final e motora, o Bem e o Mal, na ordem da matéria,

renoncé à faire comme s'ils était quatre; il fait intervenir deux principes seulement, le feu seul d'un côté, et face à lui les autres, formant comme une même nature, la terre, l'air et l'eau. C'est ce que l'on pourrait tirer de son poème, si l'on observe ce qu'y fait le feu.³⁹

A oposição não é construída pelas exigências da causa: é verdade que em toda física o nascimento jorra dos contrários. Tanto a *Física*, quanto a *Metafísica*, e mesmo *Da geração e corrupção* procuram mostrar que todos os sistemas, quaisquer que sejam os seus princípios organizam o mundo a partir de uma ligação primitiva de contrários. Assim, Aristóteles leva Empédocles a conduzir também os elementos a uma reunião. De todo modo, Aristóteles não considera o fogo de Empédocles como a origem do movimento. São o Ódio e o Amor que realizam esta função. Mesmo em Empédocles, Aristóteles mantém sua distinção entre os dois níveis da linguagem: 1) a enunciação dos princípios; 2) o sentido que resulta da ação. Deste modo, chega a realizar uma violência ao pensamento pré-socrático. Pois o princípio da igualdade dos elementos é determinante para Empédocles. É pela teoria nivelar da linguagem que

38 BOLLACK, Jean. 1992: p. 149, vol. I.

39 BOLLACK, Jean. 1992: p. 82, vol. I

Aristóteles tenta demonstrar a função privilegiada do fogo na determinação das formas:

Car le feu tient éminemment de la forme, du fait qu'il se porte naturellement vers la limite. Chacun des autres éléments va naturellement vers son lieu propre. Mais l'apparence et la forme de toute chose réside dans la limite. Le feu embrasse les autres éléments, dans le cosmos et dans la croissance des tissus.⁴⁰

Na *Physique*, A 4, Aristóteles opõe Anaximandro, Empédocles e Anaxágoras aos monistas do tipo de Anaxímenes de Mileto. Estes últimos postulam um único Ser e fazem nascer a pluralidade pela alteração. Os outros, não monistas, postulam uma pluralidade, saída do Um que a contém, pela separação. Anaximandro é arrolado inclusive entre os filósofos que fazem o Ser plural: *Certains séparent les contraires de l'Un qui les contient en lui, comme le dit Anaximandre*. Esta frase caracteriza a doutrina de Anaximandro, mas não vale para os dois outros filósofos senão na medida onde o amálgama original, *migma*, pode ser assimilado ao Um; os contrários para eles não são constitutivos do mundo enquanto tais, mas ligados à natureza dos elementos e das homeomerias:

et aussi tous ceux qui prétendent que l'Être est à la fois un et multiple, comme Empédocle et Anaxagore. Car, eux aussi, ils séparent le reste du mélange originel. Ils diffèrent cependant en ce sens que le premier admet un retour cyclique des choses, alors que, pour le second, cette séparation s'est produite une seule fois, et que l'un suppose les homéomères et les contraires en nombre infini, l'autre seulement ce qu'on appelle les éléments.⁴¹

A *Necessidade*⁴² que invoca Empédocles não é ela mesma uma explicação, nem conduz a nada que não seja ela mesma, e confunde-se com a *natureza das coisas* (*Métaphysique*, B 4). Ele a nomeia tal qual a Evidência. Do mesmo modo, na *Physique* (Θ1, 252 a 9), Aristóteles releva o uso que é feito da necessidade para explicar a origem do movimento e a alternância que o anima, e, não satisfeito, pede a Empédocles que defina um pouco melhor o Amor e o Ódio, a razão de seu combate e a natureza desse movimento alternado. Como uma destas duas forças é requisitada pela outra (*Métaphysique*, Λ6), a questão que se coloca é saber qual é a origem do

40 BOLLACK, Jean. 1992: p. 84, vol. I

41 BOLLACK, Jean. 1992: 85.

42 *Idem, ibidem*, p. 153, note 6: Plutarque, *De exilio*, 607 C, introduit ce qu'il cite du fr 115 des *Catharmes* comme si ce poème formait le début de la philosophie d'Empédocle. Wilamowitz (p. 627) pensait que les *Catharmes* figuraient au début, dans l'édition des œuvres du poète. Mais l'expression ne se rapporte pas à un livre en particulier, elle s'applique plutôt à la pensée décrite dans les *Catharmes*, il sait que dans les deux poèmes l'origine du devenir et des migrations est liée à la rupture de l'Un par la Nécessité (cf., p. 154, n.4). Il pouvait d'autant mieux voir ce que les *Catharmes* ont de philosophique, comme Hippolyte, que le même vers sur l'Anankè se trouvait, légèrement modifié, dans les deux œuvres. La répétition avait pour fonction de rappeler la force de la même loi dans le mythe des destins et dans la nature.

movimento? Parece que Empédocles teria nomeado *Ananké* no início da gênese do mundo. Simplicius declara que ela está na origem do devir. Para ilustrar sua intervenção, Simplicius aproxima duas outras passagens que descrevem a conversão de um movimento a outro, seja no mundo: *C'est à tour de rôle qu'ils dominant, dans les cercles du temps*; seja para a origem: *Quand la force de Discorde prévalut dans les membres...* Necessidade não pode ser denominada senão uma vez na gênese. Os dois versos de Empédocles têm um caráter solene e oracular: eles proferem o nome onipotente, sem nos introduzir nos arcanos do devir, *Anankè* não se deixa explicar:

Elle est, Nécessité, apanage des dieux, antique loi,
Loi éternelle que cerclent de larges sceaux.

Ela é o amor e a querela dos elementos-duplos; é no jogo da Necessidade que os elementos exercem passo a passo sua soberania e sua divindade, *et eux aussi sont dieux, antérieurs au dieu*, acrescenta Aristóteles para a esfera onde eles se abismam. Em *Anankè*, eles se reencontram duplos e diversos. A Necessidade é o nome da dualidade face ao Um. Hipólito, episcopado de Roma, comenta:

C'est là, pour Empédocle, la loi la plus fondamentale de la structure du tout (la destruction perpétuelle par la Haine de ce qu'Amour a composé) ; ne dit-il pas: ce qu'il appelle Nécessité, c'est la transformation (μεταβολή) de l'Un, qui donne la pluralité sous l'empire de la Haine, et de la pluralité donnant l'Un dans l'Amour. Quant aux dieux, comme il dit, il en a quatre qui sont mortels, Feu, Eau, Terre, Air, et deux immortels et inengendrés, qui se combattent entre eux à travers l'univers, Neikos et Philia.⁴³

Para Empédocles, o Ser não entra conflito consigo mesmo pela sua própria perfeição, mas se enlaça ao devir pela Necessidade; ele *sucede* a ele mesmo, não reencontrando jamais no interior do mundo a plenitude do Um senão para perdê-la novamente. O ritmo do devir é dado desde a esfera e se reflete na descrição que é feita do Ser. O retorno perpétuo ao Um nas coisas reproduz o ato original. A lista já longa das aparências do Ser empedocleano aumenta com um novo nome. A reparação que concorda mutuamente destrói as diferenças. Ela corresponde à isonomia empedocleana dos elementos carregados pelo ciclo do Um. A *ordem do tempo* restabelece a igualdade, mas o retorno regular ele mesmo se completa graças ao duplo movimento do Ser que se abandona e se recaptura, das coisas à origem e da origem às coisas, em seus próprios limites, segundo *o que deve ser*. Esta é a *Anankè* de Empédocles.

43 BOLLACK, Jean. 1992: p. 155, vol. I

A oscilação do ilimitado se descobre ainda nas coincidências dos caminhos opostos. O fogo se divide e se refaz *medida por medida*. Esta contrariedade, inerente às coisas, chama-se *justiça*. Ela funda a ordem das coisas e a sucessão mensurada do tempo. O devir, ao contrário, faz parte do Ser de Empédocles a ponto de Aristóteles não poder fixar a origem do movimento. *Anankè* se identifica com o curso das coisas e com a necessidade do movimento. Ameaçado pela vida que o anima, o Ser se refugia no Um para se preservar no seio da divisão; ele não pode se fragmentar, mas o Um pode se refazer em todas as unidades do mundo. Comenta Proclus,

Tout ce qui est divin (participant à l'Un), est en toutes choses et elles se trouvent unies entre elles, si bien que, toutes, elles sont dans l'Un, et que chacune est dans toutes, liées par le divin Amour; Sphairos là-bas embrasse la seule unité des dieux (les éléments).⁴⁴

Desde a origem, a atração dos semelhantes reforça os efeitos da Discórdia. Os elementos se concentram em suas diferenças. A terra torna-se terra libertando-se do que não é ela mesma. Em *Sphairos*, os dois movimentos opostos estão detidos e se exprimem pela forma esférica que opõe o centro (Amor, tendência centrípeta) à periferia (Ódio, tendência centrífuga). No estado que representa o mundo, *Sphairos* se reconstitui através de inumeráveis pequenas *esferas*. A unidade primitiva segue então nos movimentos opostos que sustentam o mundo. O movimento do universo (o turbilhão) é alimentado pelas ações recíprocas que todas as composições, membros crescentes do *Sphairos* futuro, exercem umas sobre as outras. A interação multipolar que reina na vida dos corpos pode se representar esquematicamente nas mudanças que se operam entre duas composições quaisquer.

As partes do mundo se constituem pela *manutenção* das zonas primitivas e pelo *deslocamento* dos elementos ágeis. A terra se assenta no centro. Todos os processos físicos se repetem no mito fisiológico. Lucrécio interpreta o mito dos poetas gregos como a idéia de um mundo que vive da rivalidade indecisa dos elementos, remontando às origens do pensamento pré-socrático. O universo é mais largo que longo: ... *le ciel s'étant distendu dans ce sens, parce que le cosmos, en s'installant a pris comme la forme d'un oeuf*.⁴⁵ Cosmos aqui se opõe à Esfera. Pode-se comparar a cosmogonia empedocleana à órfica, mas o macrocosmo fornece sempre para Empédocles o modelo das formações biológicas. A imagem entra perfeitamente em seu sistema poético. A dualidade que nós vivemos é a vida do Um. A forma oval do universo,

44 BOLLACK, Jean. 1992: p. 162, vol. I

45 LUCRÉCIO, 2003: 195.

onde crescem as diagonais do solstício, exprime a tensão dos contrários, dominada pela esfera. A gênese explica o mundo. A natureza é em função da origem. Tudo nasce ainda hoje sob nossos olhos, nasce antes de ser; se as coisas *existissem*, elas não nasceriam. Lucrécio ainda dirá: *Telle fut la toute première histoire des causes, telles les choses de ce monde se sont faites à leur toute première origine, telles maintenant encore elles reviennent dans un ordre invariable.*

Pleno, o universo se basta a si mesmo. Como os corpos vivos sucumbem aos germes vindos do exterior, o cosmos perecerá por uma ação externa. Empédocles não admite que o mundo seja *enganoso*, distinguindo-se do ser, recobrando-o. Ver é ver os elementos, que tanto reinam absolutamente quanto *se tornam* coisas. Empédocles multiplica o ser na pluralidade de suas naturezas e sob este ponto de vista fixa uma concepção arcaica. Os jônios haviam reduzido os elementos à sua origem, a um elemento único ou ilimitado e à oposição dos contrários; os quatro elementos são intermediários do princípio da multiplicidade das coisas. Para Empédocles, o mundo que nos cerca não está subordinado à origem. Diante deles, que procuravam um princípio único além das aparências, invisível em seus avatares, abstrato a despeito de sua natureza tangível, Empédocles mantém a pluralidade tradicional apresentada não mais como divisão do mundo, mas como raízes principais: *as quatro raízes* de Empédocles são os quatro elementos. O Ser não está separado das coisas nem por subtração nem por adição. As coisas *tornadas* são tão ricas quanto ele; e ele ocupa, sem mediação e sem véu o mundo que nós vemos diante de nós: *ἐπιμάτῳρα δέκρεν* (testemunhem), diz ele, os elementos no mundo. Empédocles situa-se como “cabeça” de dois rios: atrás dele, os Jônios, que Aristóteles nomeia em primeiro lugar, reduzindo todas as coisas ao “Uno” e diante dele, os *modernos*, Anaxágoras e os Abderitas, que multiplicaram ao infinito os princípios, *homeomerias*, *sementes*, *átomos* e os extorquiram do olhar.

Empédocles aceita o “Uno” na multiplicidade indivisível da tétrade. Desse modo, mantém nas mãos as pontas finais da corrente: de um lado, o múltiplo, o divisível absoluto; de outro, a unidade, o indivisível efetivo. O elo da Harmonia que une diferentes elementos é mais do que necessário e decisivo para que uma unidade última não seja considerada. A simetria importa mais que a medida efetiva. A proporção tanto governa a sensação como determina os corpos. E se não existem grandezas últimas, a eternidade do elemento não sofre atenuação. O elemento nasce dele mesmo, em suas partes e em sua totalidade. Empédocles pensa que todos os

corpos, à exceção dos elementos, estão submetidos à geração e à corrupção por eles mesmos; bem como vem a nascer e perecer a extensão de suas massas. As coisas *tornadas* (τά θνητά) têm por fundamento os elementos, nascem de sua união e perecem por sua separação:

Double ce que je dirai: tantôt l'Un s'accroît pour seul être de plusieurs qu'il était, tantôt au contraire il se sépare pour être plusieurs d'Un qu'il fut.

Na esfera, toda diferença é abolida. A Discórdia é banida e não se reconhece mais nem elementos nem partes do mundo que o constituem, fundido no Um. O Um se afirma pelo banimento do que não é ele e que portanto é possuído pelo Ser. Este é o mistério da esfera: que ela é Um fora do tempo e que ela expande todavia tudo o que no tempo e no devir se desenvolve e se iguala. Se os Fragmentos afirmam de modo preciso que ela não tenha nem braço nem perna, é menos necessário pensar, nessa descrição negativa, imagem da forma divina despida de qualquer antropomorfismo (em oposição aos mitos do Homero e Hesíodo), do que em uma evocação do que ela contém efetivamente ou virtualmente em relação aos períodos do devir.

§10 p. 66 ...: wobei angedeutet wird, dass diese Zerstückelung, das eigentlich dionysische *Leiden*, gleich einer Umwandlung in Luft, Wasser, Erde und Feuer sei, dass wir also den Zustand der Individuation als den Quell und Urgrund alles Leidens, als etwas an sich Verwerfliches, zu betrachten hätten.⁴⁶

4.5. O que pode a Natureza dizer de si mesma?

§2 p. 25 ... wodurch wir in den Stand gesetzt werden, das Verhältniss des griechischen Künstlers zu seinen Urbildern, oder, nach dem aristotelischen Ausdrucke, »die Nachahmung der Natur« tiefer zu verstehn und zu würdigen.⁴⁷

Antes de definir como Aristóteles pensa a arte e comparar a τέχνη (techné) de Aristóteles à “fisiologia da arte” proposta por Empédocles para encontrar o caminho da concepção nietzschiana da arte, é bom se perguntar quais são as partes da forma e

46 L-L p. 70: Ce qui signifie que le démembrement, la *passion* dyonisiaque proprement dite, équivaut à une métamorphose en air, eau, terre et feu, et que nous devons par conséquent considérer l'état d'individuation comme la source et la cause originelle de toute souffrance, comme quelque chose de condamnable en soi.

47 L-L p. 32: ... par où nous serons à même de mieux comprendre et de mieux estimer le rapport qui unit l'artiste grec à ses archétypes ou selon l'expression d'Aristote, son 'imitation de la nature'.

quais são aquelas que se reportam não à forma, mas à composição. Enquanto o ponto não é esclarecido, não é possível definir exatamente o que quer que seja, pois que a definição não se endereça no sistema aristotélico senão ao universal e ao εἶδος (forma específica). Disso resulta que se não virmos ao menos quais partes são tomadas no sentido das partes materiais e quais não são, é impossível também ter uma noção clara da coisa que se quer definir.

Para Aristóteles, a arte é conforme o princípio da arte e o princípio da técnica, do mesmo modo que a natureza é conforme a natureza e o que é natural. A natureza das coisas possui nela mesma um princípio de movimento que está na composição inseparável da forma com a especificidade. A especificidade é mais natureza do que a matéria, pois cada coisa é nomeada em enteléquia absoluta e não em potência. Este é um dos pontos que demonstra não ser possível pensar a linguagem como produtora da substância. A substância-nome é paralela à existência, ou seja, é conjunta ao ato.

O momento em que a arte aparece é aquele onde, de um grande número de noções depositadas no espírito pela experiência, forma-se uma concepção geral que se aplica a todos os casos análogos. Todavia, saber as coisas e as compreender é ao olhar aristotélico privilégio da arte mais que da experiência. Aristóteles supõe que aqueles que se conduzem pelas regras da arte (τέχνη) são mais esclarecidos e mais sábios que os que se guiam pela experiência unicamente. A sabedoria vem dos seres guiados pelas luzes da arte conhecedora das coisas, enquanto os outros seres não se dão conta delas. A experiência nos ensina simplesmente o que a coisa é; mas ela não nos diz do porquê das coisas. A arte, ao contrário, nos revela o porque e a causa. No sistema aristotélico, a experiência é um grau de ciência mais elevado que a sensação, sob qualquer forma que a sensação se exerça; o homem que se guia pelos dados da arte é superior aquele que segue exclusivamente a sensação, que estaria no nível da experiência. As ciências teóricas seriam por isso superiores às ciências práticas, conseqüentemente superiores à arte, que teria o seu equivalente na natureza. Em resumo, temos hierarquicamente:

- 1) Teoria;
- 2) Arte (τέχνη);
- 3) Experiência.

A separação em três graus não significa que não possam ser conjugados, ao contrário, revelam o nível de conhecimento e perfeição de uma técnica. No grau superior, a teoria, encontram-se os dois níveis de enteléquia. Será deste modo

difundida a idéia do artista como imitador da natureza: »§2 p. 24 Diesen unmittelbaren Kunstzuständen der Natur gegenüber ist jeder Künstler »Nachahmer«, und zwar entweder apollinischer Traumkünstler oder dionysischer Rauschkünstler oder endlich – «⁴⁸.

A natureza se diz de duas maneiras para Aristóteles: no sentido de sua especificidade e em sua matéria. A caracterização da natureza torna-se mais explícita segundo a forma, em função de sua finalidade, compreendida não como o termo de um processo, mas como finalização da manifestação fenomenal da especificidade, graças à qual a existência ganha sua funcionalidade. São naturais as coisas que, movidas de maneira contínua a partir de um princípio intrínseco, atingem um fim. A partir de cada princípio, o fim não é nem o mesmo nem fortuito para cada coisa, mas específico, se nada fizer obstáculo. Donde as reflexões que seguem sobre o estatuto da finalidade, duplamente refletem:

- a) a finalidade objetiva: razão de ser da coisa;
- b) a finalidade subjetiva: maneira pela qual o homem vê as coisas por sua própria conta, como se a natureza fosse produzida para ele.

Se bem que o último tipo de finalismo, corrente desde o fim da Antiguidade por meio do estoicismo, seja recusado por Aristóteles, seus textos possuem passagens ambíguas como aquelas que afirmam que a natureza não faz nada em vão, ou que ela busca atingir o melhor.

Entre os fenômenos **τά γινόμενα** – que vem a se produzir – há os que são produzidos pela natureza, os que são produtos da arte e os que são **αὐτόματον**, isto é espontâneos e efeito do acaso (de casualidade espontânea). Sendo assim, dos fenômenos **γενέσεις** (produzidos) temos:

- 1. produzidos – natureza / **τά γινόμενα**
- 2. produtos – arte / **ποίησις**
- 3. efeitos – acaso / **αὐτόματον**

Entre os fenômenos **γενέσεις** (que se produzem), os que se chamam naturais são precisamente aqueles cuja produção vem da natureza. Nomeando-se matéria: aquilo de que é feita a coisa que se produz. Tudo o que produz a natureza ou tudo o que a arte produz tem uma matéria, porque de fato cada um dos produtos da arte e da natureza pode ser ou pode não ser. Isto é precisamente o que caracteriza a matéria

48 L-L p. 32: Au regard de ces dispositions artistiques immédiates de la nature, tout artiste est un « imitateur », à savoir: soit un artiste apollinien du rêve, soit un artiste dionysiaque de l'ivresse –...

em cada um deles. De uma maneira geral, chama-se igualmente pelo nome de Natureza a origem do ser – o καθ' δ' (o porque ele é o que é) –, pois todo o ser que se produz tem uma certa natureza. A causa pela qual este ser é produzido é também sua natureza, que, sob a relação da espécie e do εἶδος é idêntica ao ser que ele produz.

Nos fenômenos ποιήσις (produzidos pelo homem), todos os produtos deste gênero vêm da arte, ou de uma certa faculdade que o homem possui, ou de sua inteligência.

Enfim, há as coisas autômatas – αὐτόματον καὶ τύχη (que são espontâneas e que vêm do acaso) –, mais próximas de certos fenômenos da natureza.

Os produtos da arte têm sua forma no espírito do homem. Por forma Aristóteles entende aqui a essência que faz com que a coisa seja o que ela é e sua substância primeira. De um certo ponto de vista, os contrários têm uma forma idêntica, enquanto a substância oposta é a substância da privação. Isso quer dizer: aquilo que é material vem do que não é. Ora, o que Aristóteles denomina substância sem matéria é precisamente a essência que faz com que a coisa seja o que ela é. Destes produtos e destes movimentos, um nomeia-se pensamento; o outro se nomeia execução. Do princípio e da idéia parte o pensamento; a execução é o movimento que parte do ponto extremo que o pensamento pode atingir.

Em relação à coisa: o que vem como matéria, quando produzida, não toma o mesmo nome da matéria, mas diz-se que ela foi feita daquilo. Pois é necessário que a coisa de onde se forma outra coisa submeta-se a uma mudança; de modo que ela não possa permanecer o que ela é. Disto vem a locução cuja qual se é obrigado a servir: *feito de...* O que demonstra a necessária existência, de um lado, da matéria e, de outro, da forma. O que se chama forma, ou substância, não se produz, para falar propriamente; pois tudo se produz pelo encontro de dois elementos e recebe disso o seu nome. Em todo o fenômeno que vem a se produzir, há primeiramente a matéria, e o resultado total se compõe parte da matéria e parte da forma.

Questão importante do sistema aristotélico é saber como é possível que certas coisas sejam ao mesmo tempo produzidas por arte e sejam espontâneas. Nos produtos da arte, seja que a arte os faça, seja simplesmente que ela os transforme, a ἄρχουσα – matéria que domina e começa a produção, e que é sempre uma parte intrínseca da coisa – é tanto capaz de se mover por si mesma e tanto não é. Mesmo a matéria que se move pode tanto se dar tal movimento especial e tanto não se dar.

Assim, no domínio das coisas que podem se mover espontaneamente não pode, portanto, se dar o tal outro movimento particular, ou seja, não pode haver a falta de cadência do que é feito.

A causa primeira da ação da arte é sempre por si uma parte da coisa. Assim, da mesma forma que nos silogismos, a definição substancial é o princípio de todo o resto, pois que os silogismos⁴⁹ devem sempre partir da essência formal das coisas, do mesmo modo as produções da arte partem de um certo princípio. Daí a relação imediata entre arte e lógica.

A forma não pode ser produto; o mesmo arrazoamento aplica-se a todos os primitivos: a quantidade, a qualidade e todas as outras categorias. Do mesmo modo que em se produzindo a esfera de bronze, não se pode produzir nem a esfera nem o bronze, pois a esfera é produto a partir do bronze – é necessário sempre que a matéria e a forma pré-existam –, do mesmo modo se passa qualquer coisa paralela para τὸ τί ἐστίν (a essência), para a qualidade, para a quantidade e em uma palavra, para todas as categorias sem exceção. De fato, não é precisamente a qualidade que é produto, mas é a madeira, por exemplo, que recebe tal qualidade. Não é a quantidade que é o produto ainda, mas é a madeira que adquire tal volume ou tal quantidade. Somente aquela pode fazer ver qual é a condição própria da substância: sempre é necessário que exista, antes dela, uma outra substância em enteléquia, que a faça o que ela é, enquanto esta condição não é necessária para a quantidade ou para a qualidade, que não têm necessidade senão de serem em simples potência.

Para Aristóteles, o poeta torna-se ridículo quando deixa que se diga dele: “que atingiu o fim pelo qual nasceu”, pois toda extremidade não quer ser fim, mas apenas excelência. As artes também produzem a matéria, umas absolutamente, outras a adequando a um fim. As artes que comandam a matéria e o conhecimento são duas no sistema aristotélico:

- 1) a arte útil;
- 2) a parte arquitetônica da arte poiética.

49 gr. sullogismós, où 'cálculo, conta, p.ext., conjectura, suposição, raciocínio', donde 'conclusão deduzida de premissas (Aristóteles)', pelo lat. syllogismus, i 'silogismo (forma de argumentação)', do v. sullogízomai 'reunir pelo pensamento', donde 'fazer conta, recapitular, resumir, raciocinar; esp. concluir a partir de premissas, ser deduzido, seguindo um raciocínio regular', este de súllogos, ou 'reunião, ação de se recolher, de reunir os próprios espíritos'; f.hist. 1696 syllogismo, 1720 sillogismo. Segundo o aristotelismo, raciocínio dedutivo estruturado formalmente a partir de duas proposições, ditas premissas, das quais, por inferência, se obtém necessariamente uma terceira, chamada conclusão.

A arte útil é também no sentido arquitetônico mas, difere desta, na medida em que a arquitetura é o que faz conhecer a especificidade – isto é, a composição – enquanto a parte arquitetônica da arte poética faz conhecer apenas a matéria da composição. A matéria faz parte dos relativos, pois para cada especificidade corresponde uma outra matéria. De maneira geral, a arte atinge de uma parte o que a natureza é incapaz de efetuar e, de outro lado, a imita. Se então as coisas conforme a arte são em vistas de um fim, é claro que para Aristóteles as coisas conforme a natureza também o sejam, pois os anteriores e os posteriores existem em uma relação parecida nas obras conforme a arte e nas obras conforme a natureza. Pois que a natureza é dupla, de uma parte como matéria, de outra como forma:

- a) a forma (*μορφή*) concerne antes ao fim e constitui o princípio mesmo do uso ou da funcionalidade do existente;
- b) a especificidade (*εἶδος*) reporta-se ao que se chama “causa formal”, que corresponde à essência do existente.

A arte aristotélica não delibera, simplesmente produz semelhante à natureza. Por consequência, se o fato de ser em vista de um fim é inerente à arte, ele será também inerente à natureza. O fato de que a arte não delibera não significa que não existam artes onde a deliberação e também a escolha sejam indispensáveis, mas estas estariam no nível da experiência, da *práxis*. É por esta razão que Aristóteles utiliza a arte para explicitar a ação ética. Mas, em geral, é o saber técnico que constitui a essência da arte. Enquanto na ação, o saber conta pouco e a deliberação tem o papel mais importante por estar associada ao caráter do agente (ao *ethos*). No caso dos seres naturais, cuja razão de ser nos escapa, ainda que eles manifestem de sua parte uma funcionalidade, a matéria é conforme, a matéria é aí o *telos*. O princípio da arte – como qualquer outro princípio para Aristóteles – parte da definição e da razão de ser. De fato, na razão de ser também certas partes existem como matéria. Aristóteles mantém uma profunda ambigüidade entre “razão de ser” e “definição”:

- a) definição (em ocorrência) reporta-se ao modelo escolhido;
- b) razão de ser (finalidade) no caso da arte não pode senão concordar com a definição que deu a função da coisa e requer uma certa matéria.

Mas e as tais “belas artes”, que só irão se constituir historicamente como tais em momento muito posterior? Aristóteles aplicaria a toda e qualquer forma de arte o dispositivo de útil e do *telos*? Qual seria o estatuto da τέχνη? Existe na Grécia Antiga uma noção específica de “artista”? De onde surge a idéia de modelo original? Não

será Aristóteles quem responderá a esta pergunta, porque a resposta é arcaica e não helênica. Vejamos como se apresenta a concepção grega de arte...

4.5.1.

As maravilhas da arte

Afrodite, a artesã de Empédocles, fabrica os membros e os tecidos do corpo humano; ela *inventa* a proporção necessária a cada mistura e, ao mesmo tempo, procede com ciência nas fraquezas de seu adversário, o Ódio, que ela conhece e explora.

Point de naissance, pour rien de ce qui est,
Mélange seulement, échange de choses mélangées :
Naissance est son nom parmi les hommes,

Em um primeiro estado, a força independente dos elementos predomina; há no mundo infinitamente mais elementos agrupados que matérias orgânicas. O Amor não pode então de início criar os seres senão derramando no reservatório dos elementos, misturando e transmutando. Funciona como o escultor que prepara a massa antes de modelar. A diferença é marcada por Aécio⁵⁰: ao quarto estado corresponde o estado do nosso universo, no qual os seres não se formam mais derramados na reserva dos elementos puros. Os seres nascem uns dos outros modificando suas formas. A morte de um é então a vida de outro; os elementos modificam suas alianças atualmente uns através dos outros, sem retornar ao estado puro, enquanto que nos estados anteriores, a morte se produzia sem dúvida por despedaçamento, sem recriação imediata, pelo retorno dos elementos em direção a sua *raça*, tendência essencial que faz sua potência mesmo no estado atual do mundo e que reprime a coerção do Amor. A vida se mantém pela reunião dos dessemelhantes.

O Amor cria de início os membros, talvez os *typoi* dos membros que contém, saindo da terra, a justa proporção dos elementos, misturas que se concluem de acordo com a terra. A potência do Amor é muito fraca para conseguir a articulação. O Amor não chega a impor a unidade morfológica fundada sobre a *afinidade*. Só a harmonia das formas lhe pertence. Inicialmente, a adição sem adaptação não consegue a nitidez da beleza das formas dos aparelhos futuros. O “acaso” se justifica:

50 BOLLACK, Jean. 1992: p. 197, vol. I

o defeito anseia pela perfeição. O disparate é fortuito: *Sphairos*, a forma que prefigura e resume todas as formas, dá a vida, pois só os animais completos sobrevivem. Os seres vivos e viáveis participam todos da forma da esfera. O fragmento 501=59 evoca claramente o duplo nascimento das formas orgânicas:

Quand le démon au démon se fut davantage mêlé,
Ils tombaient les uns sur les autres et se réunissaient au hasard des rencontres,
Et d'autres, outre ceux-là, naquirent en foule, soudés.

Para Empédocles, sem dúvida, ao lado dos membros, nascem também criaturas teratológicas, mas elas não sobrevivem. No momento onde os membros homogêneos se encontram, o Amor reina a ponto de estabelecer as relações dos modelos originais, os *migmas*. Segundo Simplicius, no Livro II da *Physika*, tudo o que ele descreve se relaciona ao universo, viáveis a cada etapa. A fisiologia se confunde no edifício do poema com a cosmologia. Em todos os fragmentos onde vemos trabalhar Afrodite, modelando um elemento do corpo humano, onde um órgão qualquer toma forma, à exceção das passagens que contêm uma referência à vida presente dos homens e às comparações que, nos conduzindo às empresas técnicas, suspendem a récita, a ação se dá no passado. Os órgãos são descritos em sua gênese, sua anatomia recobre a história do devir das coisas. A força das potências constitutivas: elementos, Amor e Ódio, surgem nitidamente enquanto meios que agem e formam, sem que seja analisado seu papel nos órgãos completos.

O aparecimento das *figuras completas* não é retroativo. Os *migmas* contêm as partes já formadas e obtidas pelo princípio da conveniência. Os membros são articulados, considerando no presente a relação que eles mantêm e as proporções do conjunto. A beleza dos corpos tem por fim completar a união, mais rica que a unidade individual. *A flor da vida* pertence ao Amor, enquanto que a velhice é a proa da Discórdia. Os sexos engendram a harmonia que se vê na natureza dos seres. Está-se a um passo da esfera, que se tenta constantemente fazer, para além da divisão, da pluralidade em direção ao futuro, perpetuando a vida. A sobrevivência do gênero é assegurada pela esfera e a cisão dos seres vivos em sexos diferentes segue a tendência primordial do universo que marcha em direção ao Um. É um tributo pago à etapa seguinte. O homem e a mulher tornam-se os agentes da esfera, que pretende se refazer à despesa das aparências diversas que povoam o universo. O *andrógino* não pode ser, como no *Banquete*, o mito de uma idade perdida; o devir caminha para o oposto; o homem e a mulher têm poder para criar o andrógino, atrasando o devir do mundo ao mesmo tempo em que se perpetuam, colocando novos seres no mundo

contribuem para o retorno do Um. Os seres mistos, os hermafroditas, que nasceram durante o segundo estado, são monstros e não seres ideais.

Desde o primeiro estado, vê-se o nascimento das formas orgânicas. Nada de fantástico nem arbitrário. Não é uma zoogonia do monstruoso. A terra não engendra quimeras ou centauros, como em Hesíodo e outros mitos. O monstro não vem ao dia senão no aparelho infrutífero e discordante que não se mantém. De um só golpe, nascem em um mundo ainda imperfeitamente organizado, para o grande escândalo de Aristóteles, os membros completos. Entre os membros do sexo e das formas macho e fêmea, tudo deve se esgotar, uma vez que a harmonia carregará os membros, antes que eles possam se articular, e os sexos, antes de serem divididos em machos e fêmeas. No primeiro estado, a natureza oferece tudo o que vemos hoje. Os episódios ulteriores celebram o crescimento do Amor, da reunião simples e indistinta, para a harmonia das partes e a união dos dessemelhantes.

Vinda de todas as partes do corpo, a semente se concentra no órgão genital do homem e da mulher. A visão do sexo oposto provoca o movimento. A imagem do objeto desejado age sobre um órgão rico em fogo, o olho, e o fogo a seu turno entranha em um mesmo movimento as partículas espermáticas saídas de todos os outros membros. Do mesmo modo, os primeiros esboços, os *typoi*, são ejetados à superfície do solo pela potência do fogo. O mesmo calor entra na composição das sementes.

Aristóteles não aceita o modo de coalescência zoogônica e não admite a contribuição de todos os membros do corpo na constituição da semente. O mecanismo de coalescência das eras primitivas é reproduzido, para escala individual e indivisível, em cada união sexual. Esta explicação implica que a fêmea produz uma semente assim como o macho. Maneira de ver totalmente moderna partilhada pela maior parte dos *physikoi* aos quais Aristóteles neste sentido se opõe. Duas questões estão ligadas nos naturalistas: a *pangênese* (ou palingênese) e a dupla semente. Empédocles, escreve Aristóteles, Met. A 18, 722 b 11ss., diz que macho e fêmea contêm como que a metade de uma aliança (um *symbolon*) e que a peça inteira não vem nem de um nem de outro. Empédocles evoca numerosos casos particulares de excesso, insuficiência, vício, divisão e de desvio da semente condutores do nascimento de monstros. Diferentemente do mito do *Banquete*, os seres separados são completos, do mesmo modo que os membros isolados da zoogonia. Platão sonha com o outro, o ausente, o que carece do um, Empédocles cria o um que se forma

pela reunião de dois. Se os dois seres divididos, macho e fêmea, formam conjuntamente o todo (ὅλον), se nenhum dos dois é capaz de pretender isso sem a ajuda do outro, eles não são portanto as metades platônicas, o σύμβολον, *symbolon*, mas parceiros na busca do todo (σύνολον), *synolon*.

A fertilização nos *physikoi* deve então se explicar por um mecanismo inverso ao mito platônico: ela exige uma adaptação das sementes, como os metais na liga; como os líquidos, água e vinho, na mistura; como as cores e o tecido no tingimento. A adaptação se efetua paulatinamente graças às diferenças complementares dos dois corpos semelhantes. A reprodução resulta de um encontro particular e do parentesco “racial”, a diferença dos sexos não formando senão as condições gerais: as diferenças e semelhanças individuais não intervindo menos para favorecer uma fecundidade sempre singular. Esta é a famosa harmonia, mas o conceito também é passível de ser confundido em sua forma. *Car on voit*, diz Lucrécio, *que les liens amoureux varient beaucoup*: *Nam multum harmoniae Veneris differe videntur*. Em três passagens de Lucrécio⁵¹, a palavra harmonia no singular designa uma pluralidade, no sentido musical. Lucrécio a sente como sendo grega. Diferentemente, na fertilização, o único exemplo da palavra no plural apresenta o sentido raro e concreto da ἁρμονίη (*harmonie*) de Empédocles.

A história mítica esclarece o ato da geração que ao seu termo permite compreender as etapas pré-hominideanas: os membros se ajuntam inicialmente *pêle-mêle* no interior das sementes, depois se ordenam no que serão os *typoi*. A mesma lei governa o nascimento dos seres e o ciclo maior do devir. Cada inclusão desenha a esfera do deus, limitando-a e criando-a de uma vez. O deus único não aguarda sua finalização: já está presente nos membros. A tensão dos contrários, anulada no par precário, reaparece no interior do corpo que nasce. A fusão recusada aos corpos adultos opera-se pelas sementes, mas no seio de sua mais íntima interpenetração detém a dualidade da origem. E a unidade nova sucumbe a seu termo, vítima da imperfeição que a fez.

51 LUCRÈCE. *De la nature*. Paris: Gallimard, 2003, pp. 105-144 (III, 100, 118, 131).

4.5.2.

As sensações que não enganam

Os termos pelos quais Empédocles se exprime são imputados à língua telese⁵²: os elementos são objetos sagrados da contemplação. O epopta se purifica para receber o deus. O poeta presbítero promete ao fiel as recompensas mais belas sobre a terra e a prolongação da vida. A eternidade não se desdobra.

Mais si tu convoites les choses toujours nouvelles qu'on voit parmi les hommes,
Les misères innombrables qui émoussent le souci,
Vite ils te quitteront au retour du temps,
Avides de rejoindre leur race animée.
Sache que tous ont leur sens, et leur part de pensée.⁵³

Estes cinco versos formam um díptico com outros cinco versos. Os divertimentos do povo se opõem à solidão do sábio, a *distração* à *concentração*. A diferença existencial se exprime por dois movimentos fisiológicos opostos.

O erro é crer na morte, ficar preso às obras do Ódio, que separa as coisas do seu ser e as lança em *mortais acordos*. A vida inteira é livre à sua ação. O erro acompanha toda a existência, porque a vida não se prolonga senão presa ao Um. *Je suis un banni de la divinité, un errant, un sujet de la Discorde furiense*. Se Empédocles foi dotado para carregar sobre o Ódio a Harmonia, o adversário não cessa de o habitar; mas está submetido à potência da *philia*. O sábio conhece o Ser. O erro portanto não é o Não-Ser, que não é, mas o Outro, o passageiro, aquele que muda. Mas são os elementos que fundam todas as coisas efêmeras, tomando a aparência mortal. Se o pensamento se nutre do contato dos elementos e não se distingue da sensação, o erro não tem menos fundamento que a verdade. Donde a questão que se põe Aristóteles:

Tous (d'Homère à Empédocle et Démocrite), ils font de la réflexion une faculté somatique, au même titre que la sensation... Pourtant ils devraient aussi parler de l'erreur, car elle caractérise mieux les êtres vivants, et l'âme y demeure plus longtemps. Alors il faut accepter, comme certains le font, que toutes les apparences sont vraies, ou bien que l'erreur résulte du contact du dissemblable, car c'est là le contraire du principe de la connaissance par le même. Et pourtant l'erreur et la connaissance se fondent également sur les contraires.⁵⁴

A verdade e a aparência recobrem o mesmo domínio. É uma preocupação do pensamento pré-socrático mostrar a identidade da aparência e do princípio.

52 gr. télesis, eós 'que se completa, que se executa do princípio ao fim', do v. teléo 'completar, executar até o fim'. Uso deliberado de processos da natureza e da sociedade para a obtenção de objetivos específicos.

53 BOLLACK, Jean. 1992: p. 268, vol. I

54 ARISTÓTELES: *De anima*, Γ 3, 427 a 26ss et 427 a 29ss.

Demócrito não é o único que sustentou que as aparências são verdadeiras. Para ele, a diferença que separa o Ser das formas se define pela entrada no campo do visível. O erro nasce da dissociação fática. Mas os seres são completamente o que parecem e a aparência a seu termo presente forma a verdade. A sensação não pode se passar por conteúdo. É então a verdade que percebemos sempre. Vítimas do erro, não é nem o falso nem o nada que percebem os homens, mas a *deformação* inquieta que o Ódio oferece a seu olhar fugidio. Se bem que o erro não provenha tanto do contato estéril de dois elementos diferentes senão da falta dos elementos nutridores, da noite dos sentidos, da finitude da pessoa. A ignorância é uma doença do corpo: *Pour Empédocle et les empédocléens*, diz Caelius Aurelianus, *l'une des deux folies était d'origine somatique, altération ou inégalité de l'âme...* modificação ou defeito congênito do amálgama sanguíneo.

Através de toda a antiguidade, Empédocles permaneceu como criador da teoria estranha que faz do sangue o lugar (a casa - *siège*) do pensamento. A mais antiga doxografia, estabelecida pela Academia, contém a informação; ao mesmo tempo em que aproxima digestão e pensamento. Empédocles faz do pensamento uma função fisiológica ligada à circulação do sangue, do mesmo modo que a digestão ou a reprodução. O calor vital, com suas flutuações, comanda todas as funções do organismo e as enobrece igualmente. Nenhum órgão tiraniza o outro em um corpo divinamente dividido. Os atos fisiológicos relevam o dinamismo do elemento, que apenas concebe o desenho do aparelho anatômico: *la pensée est en toute chose*. As plantas que partilham da vida, não são privadas de sentimento, *elles s'éjouissent et souffrent*. De todas as criaturas de Afrodite, o homem é a mais bela, mas nenhum de seus privilégios é recusado as outras criaturas. Pois o fenômeno do pensamento toma uma extensão total, não se separando de nenhuma das funções do complexo vital. Ele é a vibração de todo ser de acordo com a harmonia dos elementos; não apenas recobre todos os sentidos que o instruem e alimentam, mas também compreende todas as funções orgânicas da digestão à respiração. A seiva toma o lugar do sangue nas plantas e os quatro elementos formam toda matéria e se unem da mais harmoniosa maneira nas artérias do homem. Empédocles situa o centro coordenador das sensações no cérebro. Os nervos sensoriais chamam-se *poros*: «*Tout les sens communiquent plus ou moins avec le cerveau; aussi s'émoussent-ils quand il est*

ébranlé ou qu'il change de position, car les pores à travers lesquels cheminent les sens sont alors obstrués ».⁵⁵

Empédocles não separa a sensação do pensamento, mas lhe dá um lugar fixo e limitado, uma estrutura inalterável, sendo levado a distinguir as espécies segundo à perfeição desta estrutura: *Tous les animaux sentent*, dizia ele; *l'homme seul comprend les sensation*, isto é: é o único que a coordena.

Existe apesar de tudo entre o orgânico e o inorgânico uma fronteira que se define pela maior ou menor completude do amálgama. É no fluxo, fluido que carrega as sensações em seu curso que Empédocles confia a função imortal da alma. Nada expande nem retém o pensamento, que corre pelo corpo inteiro, pois a pulsação se inscreve em um circuito fechado. A imobilidade da esfera se reflete o mais fielmente possível na mobilidade circular. A circulação sanguínea, portanto, se bem que ela se volte sobre ela mesma, se adéqua constantemente ao clima do mundo, que regula as variações de sua temperatura. O coração combate a diferença do exterior pela modificação regular do calor interno, opondo à Discórdia suas desigualdades. O pensamento abole a inimizade do “*moi*” e do mundo, abre os corpos ao conhecimento. O “*moi*” é coextensivo ao universo no espelho do sangue. Ele nutre todos os membros de substâncias e sensações, e as contém. Substituto do corpo inteiro, ele conhece as necessidades dos órgãos e sabe repará-las. O sangue não se priva senão do que ele dá. Portanto, na forma de todos os membros, ele se subtrai, em sua fluidez mesma, ao tornar-se imagem imperecível do corpo. Adaptável, vivo, penetrante, o pensamento circula e preserva a memória dos membros.

traversent dans les vagues du sang qui rejaillit,
La où l'on aime à dire qu'habite la pensée.
Car le sang qui court autour du cœur, c'est la pensée des hommes.⁵⁶

Não apenas percebemos o mundo como o conservamos em todos os nossos tecidos. Mão e músculos guardam lembranças. Talvez o cérebro forneça apenas aos sentidos alojados na cabeça a matéria de sua autonomia, alimentando os órgãos, como o fígado renova o sangue. Em um lugar estável, no trono da inteligência, o “*diafragma homérico*” (o cérebro) se opõe à fonte inesgotável do sangue elementar. A psicologia sanguínea de Empédocles é obtida por um triplo princípio de classificação: inteligência, temperamento e talento; por instintos que sejam, empregam mutuamente suas qualidade e se completam. As inteligências mais belas

⁵⁵ THÉOPHRASTE, *De sensibus*, §26.

⁵⁶ BOLLACK, Jean. 1992: p. 252, vol. I

devem à proporção perfeita a sua soberania; os temperamentos mais harmoniosos tiram da organização dos elementos, da ordem na qual eles se sucedem, sua força; os dons mais insignes se situam nos órgãos irrigados pelo sangue e melhor adaptados. Portanto, a inteligência universal, aquela de um poeta-filósofo, compreende ao mesmo tempo o melhor dos temperamentos e as atitudes mais ricas. O talento, ao contrário, se passa na inteligência e pode por vezes, pelo particularismo que lhe é próprio, obscurece o olhar da alma. Existem as malhas muito largas de um sangue impetuoso, ou o tecido coagulado de um sangue lento; tanto a impetuosidade quanto a indolência entram o exercício do pensamento. A habilidade técnica pertence a um reino distinto, ainda que complementar, enquanto o temperamento e a inteligência sustentam os defeitos de um caracterizando as fraquezas de outro.

Para Empédocles, segundo Teofrasto (*De sensibus*, §11), os mais inteligentes têm em seu sangue uma mistura perfeitamente harmoniosa pela disposição e volume dos glóbulos. Os de pouca inteligência, ao contrário, têm uma constituição sanguínea em desacordo pelo ódio. Esses são os dois extremos. As inteligências intermediárias são definidas pelo vício do temperamento:

Quand les éléments sont éloignés et rares, les hommes sont lents et laborieux; quand au contraire les éléments sont drus et divisés en parties menues, les hommes sont prompts et impulsifs; entreprenant une foule de choses, il se achèvent peu à cause de la rapidité du mouvement de leur sang.⁵⁷

As excelências parciais e menores se explicam pela mistura bem temperada do tecido de um de seus membros: a estrutura imperfeita do sangue adapta-se nesse caso à proporção de um órgão particular: *aussi les uns sont-ils bons orateurs, les autres bons artisans, parce que les uns ont le mélange dans les mains et les autres dans la langue.*

Protágoras estabelece três reinos: o natural, o técnico e o político. Se as espécies animais, no primeiro reino, se defendem e sobrevivem pela atitude distintiva de sua raça, pela agilidade, ferocidade ou astúcia, o *homo technicus* do reino prometeico brilha na arte, que o distingue de seus semelhantes. O indivíduo que define um talento particular representa para ele toda uma espécie animal. A divisão de Prometeu se inspira na organização da natureza. Para Empédocles, as diferenças técnicas se reduzem a disposições fisiológicas e não são adquiridas. Os homens civilizados não possuem, todos, no mesmo grau, a virtude política, a preocupação

57 BOLLACK, Jean. 1992: p. 259, vol. I

com os outros e a justiça que Hermes dotou *afin que s'établissent l'ordre des cités et les noeuds d'amitiés*. A antropologia naturalista de Empédocles está sob o signo do conhecimento e da dominação, ela distingue os mais sábios dos ignorantes; mas todos os homens, qual seja o seu nível, participam da inteligência na ordem do conhecimento. A ciência recobre todos os graus da escala humana. Os caracteres e todos os destinos, os talentos e todas as criações são compreendidos em seus reinos. Designa o todo, a cidade dos homens e a natureza. No domínio das coisas compostas, as formas advindas, os animais e seus meios, as plantas e seus climas, compensam as diferenças de acordo umas com as outras. Igualmente, no interior da cidade universal dos *hommes connaissants*, todas as atividades encontram seu lugar e seu sentido na vida do conjunto e o sábio se identifica ao todo. Neste mesmo reino, as diferenças humanas fazem compreender as fronteiras que separam as espécies e os órgãos. É exatamente aqui que, para Jean Bollack, tem lugar a máxima *l'Homme mesure* (p. 255, note 4): o homem, determinando as medidas da sensação, *a razão do amálgama*, captura o mundo ao mesmo tempo em que se ajustam os poros e as emanações.

Em termos sensoriais, o ar determina a escuta como o fogo provoca a visão. O ar ativo e sensível é aprisionado nas orelhas, como o fogo nas membranas da pupila. Assim a voz fala em nós, reproduzindo fielmente as vibrações que nos atingem. As ondas apenas excitam nossa faculdade de ressonância. Nós não escutamos os barulhos exteriores, nós percebemos suas correspondências. Mas reina entre os diapasones uma perfeita equivalência, que produz o acordo, sem que intervenha nenhum agente transmissor. Em resumo, podemos distinguir dois momentos no ato da escuta: 1) oscilação; 2) vibração consecutiva. A audição é provocada por um agente interior. Como o timbre tocado produz sempre o mesmo som, a barreira feita escuta uma só nota que ela já possui. O ar cativo, ele mesmo mudo, provoca a vibração. Nós carregamos em nós algo como um instrumento musical que os movimentos externos vêm tocar no lugar certo, ao invés de equivalência, eles suscitam seu eco. É este o sentido da expressão: *une cloche à sons identiques*. O barulho responde à voz que nos fala.

Nós não percebemos o fogo se ele não brilha em nós na mesma intensidade. Afrodite modelou os olhos na hora em que, no mundo, o sol se separa da noite. Ela reuniu as chamas na pupila, encarcerando as trevas na íris: *Aphrodite, qui joignait les chevilles d'amour*, enquanto, antes que surgissem da terra o homem inteiro e os animais,

des yeux erraient, orphelins, en quête de fronts. Vemos os membros tomarem forma na palma de Afrodite, *merveilles de l'art* (θαῦμα ἰδέσθαι). A dupla gênese do corpo humano, que nasce em detalhe antes de se aprumar em sua unidade, torna admirável o refinamento dos órgãos, que rivalizam em perfeição tal como as maiores obras conseguidas pela técnica. Pelo desvio da *gênese*, a natureza simula a técnica imitadora, mas parece mais sábia que a arte mais refinada.

Comme un homme qui songe à sortir s'apprête une lampe,
Lumière de la flamme ardente dans les tempêtes de la nuit:
Il ajuste, dans les vents, les voiles de la lanterne
Qui brisent l'élan de la bourrasque;
Le feu, lui, perce au dehors, si loin qu'il peut aller,
Et, par-delà le seuil, brille de ses rayons infrangibles.
Ainsi la flamme antique qu'Aphrodite avait enfouie dans les membranes,
Lui dressant un lit de linges délicats, elle en faisait la fillette à l'œil rond;
Et ces linges la protégeaient de l'eau profonde qui coulait à l'entour.
Le feu, lui, perçait au dehors, si loin qu'il peut aller.⁵⁸

Para Empédocles, o olho compõe-se de um princípio ativo, o fogo, concentrado na pupila, e as secreções aquosas que o envolvem. Ele não distingue o orifício da íris do cristalino. O fogo e a água partilham as superfícies. As passagens, que ocupam os raios de fogo, atravessam as secreções e os canais preenchidos de água, que se estendem ao lado dele; esses canais se chamam *poros*. A natureza inteira é estriada por vias que percorrem os elementos que se tocam. A esfera de fogo, princípio de conhecimento, ocupa o centro do olho. Os elementos contrários não se opõem na mesma proporção: *Le remède vient de l'opposé. L'œil que les deux éléments se partagent également a la vue la plus égale et la plus belle.*

Antes de Aristóteles, Empédocles já havia fornecido um quadro de classificação das espécies: ele repousa sobre a análise morfológica dos órgãos, determinando a aptidão de cada forma para cumprir sua função: perceber e discernir. As faculdades decorrem da estrutura do órgão, mas as formas mesmas nascem da proporção dos elementos. Por seus elementos combinados, o corpo e o meio compõem um único *organismo*. Em todos os níveis do Ser, a consciência reconquista sua unidade e apaga as preponderâncias. A visão perfeita captura o claro e o obscuro das formas pela igualdade do fogo e da água. O negrume sabe então se impor em pleno dia e reconhecer a sombra dos contornos, a brancura atravessa a noite e capta o brilho dos objetos, o mesmo reconhece o mesmo na isonomia dos contrários... segundo a hora, a qualidade torna-se defeito. Cada um dos hemisférios carrega sua

58 BOLLACK, Jean. 1992: p. 232, vol. I

reparação. No mundo das diferenças, o ciclo do dia e da noite, alteridade duplamente compensatória, vem constantemente restabelecer o Um. Como a constituição da planta se opõe à natureza do clima, os excessos se compensam.

A mesma classificação das espécies, com a ajuda das faculdades do homem, pode ser retirada do mito de Protágoras. Na fábula, as raças animais são tão numerosas quanto as qualidades e as diferenças. É verdade que os homens não se conduzem por seus dons naturais, mas o reino técnico ao qual pertencem reproduz a lei natural e os homens são distinguidos, como as demais espécies, por seus “talentos”. Empédocles e o sofista dotam cada ser vivo de seu lugar e sua função em um *conjunto*, seja o mundo, seja a cidade. O naturalista aprofunda as relações entre anatomia e faculdades; ilustra a ligação por meio de exemplos técnicos que iluminam o valor *funcional* e o desenho do órgão. Princípio fundamental da teoria, segundo Teofrasto *De sensibus* §7: Empédocles pretende que *la sensation se produit par l'adaptation aux pores propres à chaque sens; aussi l'un ne peut-il reconnaître les sensations de l'autre...*

O ar inspirado irriga e resfria o sangue. Ele repara as perdas, enquanto que o odor e a expiração são o signo do perecimento ininterrupto dos seres. A digestão se confunde com a corrupção. Se bem que os membros nasçam antes do corpo, é a vida do organismo quem nisso tem perfeito detalhe e funcionamento. Outras formas não se explicam senão pelo trabalho da vida. O olho e o ouvido, aparelhos mais refinados, devem aos cuidados de Afrodite sua autonomia e precisão; nesses órgãos, que percebem a beleza, a obra da natureza é a mais bela e é nesses membros também que a descrição finalista do homem encontrará suas provas.

O prazer nasce da reparação. O elemento não é a causa do prazer senão na medida onde ele entra na composição de um tecido ou de um corpo. A dor vem da ruptura das leis do amálgama quando os elementos se separam uns dos outros e são arrancados deles mesmos. O ser vivo passa a cada instante da dor ínfima ao prazer minúsculo.

Les plaisirs viennent aux semblables par les semblables, quand le manque est comblé, si bien que le manque est à l'origine de l'appétit du semblable. Les douleurs s'expliquent par les contraires, dans la mesure où ils diffèrent dans la composition et mélange des éléments.⁵⁹

A intensidade da sensação exprime o grau de amor, a intensidade da dor, o grau da discórdia. Os nomes que a regra (*nomos*, isto é: “aquilo que é inspirado pela natureza que imita”) dá ao prazer recobrem apenas uma parte de sua natureza. O

pensamento conhece o Amor; e, pelo amor, ele conhece o mundo. Aos pensamentos do amor, conteúdo de todo pensamento, corresponde a visão total do espírito.

Que l'illusion ne possède ton cœur...
Reconnais clairement les éléments:
la parole que tu écoutes vient de la déesse.⁶⁰

O discurso poético é *verdadeiro* e não deve seus ornamentos à *mentira*; a beleza exprime a verdade de Afrodite. O erro que toma os corações e a sua fonte ilusória se opõe ao *mytho*, a palavra verdadeira do poema, conforme o Ser das coisas revelado pela deusa. Nomear Afrodite é conhecê-la; conhecer as potências dos elementos é captar o amor e agir por sua graça. Mas, de seu lado, o poder da poesia e a atração que ela exerce são as formas mesmas da alegria divina: *Volupté des hommes et des dieux*. Afrodite vem habitar o coração “*auditor*”, do mesmo modo que guia o poeta. A poesia vale não tanto pela mediação que aproxima os homens e as coisas como pelo elo que encadeia o poeta e seu auditor na descoberta da verdade. A relação do amor com a voz humana é tão essencial que na *gênese* a palavra foi dada aos homens para encantar o sexo oposto.

Vie et contemplation
Si, prenant appui sur ton cœur robuste,
Tu les contemples encore avec ferveur, en de purs exercices,
Ils seront là, tous, présents à tes côtés, au long de ta vie,
Ils t'en accorderont d'autre, en foule. Seuls ils font croître
Toute chose en sa nature selon la croissance donnée à chacune.⁶¹

A arte de conduzir o pensamento repousa sobre a arte de viver. É necessário saber as justas proporções que convêm à força de cada um e ao aumento quando o amor aproxima exterior e interior. Este crescimento não tem limites se não está na constituição de cada um. Vemos o sábio dominar os elementos pelo conhecimento que adquiriu ampliando-se com eles. Como os deuses pela longa vida, ele empresta a sua eternidade sua própria longevidade. De início, ele perfaz seu próprio corpo pelo contato com as forças vivas. Ele completa a natureza. Apto, pela perfeição, que deu a seus sentidos, a capturar os elementos, ele faz uso de sua ajuda e de suas propriedades. Tudo o que lhe é *estrangeiro* pode na ordem do conhecimento vir a ser seu. O sábio não conhece alienação. A esfera do pensamento é *uma*. Um acordo que ele estabelece com seu meio, como a planta com seu clima, a atenção fervente dos sentidos faz com que o homem entre em conexão com o cosmos. Empédocles

59 BOLLACK, Jean. 1992: p. 263, vol. I.

60 *Idem, ibidem*, p. 265, vol. I.

61 BOLLACK, Jean. 1992: p. 265, vol. I.

etimologiza e dota a palavra *physis* do sentido dinâmico de *força de crescimento* em oposição ao que a palavra entendida como *caráter* ou *natureza* teria de estático.

As imagens do sonho surgem do sangue que, retirado do fundo do coração, compõe as formas retidas nas veias. A memória se deposita nos tecidos que ele banha. Assim, o sonho não é apenas o reflexo das relações percebidas pelos sentidos. Os fantasmas do sonho não são mais ilusórios que a visão discordante e imperfeita do erro. Mas o divórcio que reina entre a zona que abrange o corpo e o mundo que nos cerca golpeia a imaginação do sangue dos caracteres alienantes do Ódio. Os comentadores de Aristóteles nos ensinam que o fragmento abaixo se aplica ao sonho, mas a mesma palavra designa as composições do erro e do sonho.

Comme ils changeant et s'aliènent,
La pensée se donne aussi d'autres formes, chaque jour.⁶²

Empédocles não professa o ceticismo que certos intérpretes atribuem a ele. Ele estabelece entre a vida e o erro uma relação estreita. Tanto vale a vida, tanto vale o conhecimento. Aristóteles orientou esta interpretação, não deixando de afirmar o *sensualismo* de Empédocles. Os céticos (cf Sextus, *Adv. Math.*, VII, 128) enxergam no poema a mesma crítica dos meios do conhecimento. Bem longe de duvidar das possibilidades do conhecimento, Empédocles não fixa nenhum limite ao poder dos sentidos, mas ele o associa ao estado do corpo. Ele define as condições existenciais e somáticas do pensamento. De um lado, o sábio, autor do poema, conhece a verdade; de outro, as figuras múltiplas e cambiantes que oferece o caleidoscópio do sonho e do erro não fazem senão tocar de leve a verdade do Ser. O limite entre estes dois campos faz a riqueza do homem.

A virtude da temperança está longe de ser estranha ao pensamento de Empédocles. O que a ambição faustiana não deve fazer esquecer são as condições impostas à sabedoria. Empédocles, como Protágoras, tem em conta as diferentes afinidades. Sem dúvida, o poder que ele dá aos sentidos ultrapassa o que jamais foi concedido ao pensamento grego, mas a dominação das coisas não se dá sem a adaptação mais precisa e mais sabiamente limitada. Submetido à ordem e à justiça dos elementos, o sábio entra na verdade da esfera. Sem dúvida o deus não conhece o Ódio e o conhecimento humano deve capturar os limites ao mesmo tempo em que captura o Um. Mas a alegria mística da contemplação confunde todas as coisas *nas trevas* da esfera. Os exercícios são necessários para que o sábio solitário não caia no

62 BOLLACK, Jean. 1992: p. 271, vol. I.

ódio, que fragmenta os seres e não perca seu poder. Ele revive os dois tempos do cosmos: a esfera e o devir; a sístole e a diástole.

Do mesmo modo, veremos Apolo e Dioniso tomarem forma no pensamento grego e desenvolverem-se: um no princípio de individuação, que entende a finitude como erro; outro no movimento eterno, que tem o Um como objetivo. É desta forma de crença nas aparências, modo específico de construção do pensamento, que fala Nietzsche, não na crença em mentiras, como sugere a tradução francesa, mas na ‘brilhante dissimulação da eternidade dos fenômenos’:

§16 p.103 Ein ganz verschiednes Ziel hat die Kunst des Plastikers: hier überwindet Apollo das Leiden des Individuums durch die leuchtende Verherrlichung der *Enigkeith der Erscheinung*, hier siegt die Schönheit über das dem Leben inhärende Leiden, der Schmerz wird in einem gewissen Sinne aus den Zügen der Natur hinweggelogen. In der dionysischen Kunst und in deren tragischer Symbolik redet uns dieselbe Natur mit ihrer wahren, unverstellten Stimme an: »Seid wie ich bin! Unter dem unaufhörlichen Wechsel der Erscheinungen die ewig schöpferische, ewig zum Dasein zwingende, an diesem Erscheinungswechsel sich ewig befriedigende Urmutter!«.⁶³

Um objetivo completamente diferente tem a arte da plástica: aqui o triunfo de Apolo no Lamento (*Lied*) dos indivíduos através da brilhante dissimulação da “eternidade do fenômeno”, aqui triunfa a beleza da vida sobre o inerente lamento, o sofrimento torna-se uma consciência do sentido (espírito) um golpe da natureza situado ao longe. Na arte dionisiaca e naquele trágico simbólico fala aquela Natureza com verdade, em sua consciência: “Serdes o que eu sou! Na contínua transformação do fenômeno da eternidade criadora, eterno ser-aí (*Dasein*) imperioso, nesse fenômeno da transformação a eterna satisfação da Mãe primordial!”.

Apenas adiantando um pouco o argumento, posso afirmar que Nietzsche toma de Aristóteles os preceitos da Metafísica para encerrá-la no âmbito da linguagem, dentro dos limites que já colocamos, ou seja, na não-contradição. De Empédocles, Nietzsche assimila a fisiologia da Arte – metodologia desenvolvida por Goethe, como veremos mais adiante – e o movimento do ciclo. Para não reduzir a Metafísica à linguagem, Nietzsche criará a *metafísica estética*. Recordando a afirmação de Lebrun, de onde partimos, será preciso criticar radicalmente e decidir sobre as pretensões da Metafísica. Nietzsche tem a vantagem de Kant já ter realizado o trabalho na tensão

63 L-L pp. 100-101: L’art plastique vise un but tout différent: en lui, Apollon surmonte la souffrance de l’individu par cette gloire de lumière dont il auréole *l’éternité du phénomène*; la beauté triomphe de la souffrance inhérente à la vie, et la douleur est en un certain sens **mensongèrement** effacée des traits de la nature. Dans l’art dionysiaque, au contraire, et dans son symbolisme tragique, c’est de sa voix non déguisée, de sa vraie voix que nous parle cette même nature: «Soyez tels que je suis ! Moi, la Mère originelle, qui crée éternellement sous l’incessante variation des phénomènes, qui contrains éternellement à l’existence et qui, éternellement, me réjouis de ces métamorphoses ! »

com a ciência. A ele caberá transpor analogicamente os mesmos pressupostos kantianos para Arte e aprofundar a metodologia do processo morfológico goethiano, a partir deles estabelecer a relação entre Arte e Metafísica, isto é, a relação entre orgânico e inorgânico para justificar a existência e o mundo enquanto fenômeno estético: » §5 p. 41 – denn nur als *aesthetische Phänomen* ist das Dasein und die Welt ewig *gerechtfertigt*... Somit ist unser ganzes Kunstwissen im Grunde ein völlig illusorisches...«⁶⁴.

64 L-L p. 47: – car ce n'est qu'en tant que *phénomène esthétique* que l'existence et le monde, éternellement, se *justifient*... C'est pourquoi tout notre savoir sur l'art est au fond entièrement illusoire:...