



O quinto elemento no *De Philosophia* de Aristóteles: um reexame crítico

Tradução: Stéfano Paschoal*

HAHM. David. E. The fifth element in Aristotle's "De Philosophia": a critical re-examination. *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 102, November 1982, pp.60-74. <https://doi.org/10.2307/631126>. Published online by Cambridge University Press: 11 October 2013

Há vinte e cinco anos, Paul Wilpert exigiu um reexame completo de nossos conhecimentos sobre o *De Philosophia*, uma obra perdida de Aristóteles. Expressando suas reservas sobre a validade de nossa atual reconstrução da obra, ele escreveu: “Com base em fragmentos certificados, formamos uma imagem do conteúdo de uma obra perdida, e sua imagem, por sua vez, serve para interpretar novos fragmentos como ecos daquele mesmo escrito. Assim, nossa alegria pelo rápido crescimento de nossa coletânea de fragmentos é obscurecida pelo pensamento de que não estamos, de fato, nos aproximando do caráter original da obra, mas sim nos

* Doutor em Letras (Língua e Literatura Alemã) pela Universidade de São Paulo (USP). Professor do Instituto de Letras e Linguística da Universidade Federal de Uberlândia (UFU). E-mail: stefanotranslatio@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7615-7624> Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1273787600427338>

embaraçando ainda mais numa imagem que nós mesmos criamos” (1955a, p. 102). Com vistas a uma correção, Wilpert exigiu uma reconstituição crítica de nossos passos desde 1830 para estabelecer uma (re)construção mais segura dessa importante obra perdida¹.

Desde então, houve numerosas análises investigativas de ideias e fragmentos do *De Philosophia*, mas pelo menos uma teoria antiga respeitável escapou de uma reavaliação crítica, a saber, aquela que afirma que Aristóteles tenha discutido no *De Philosophia* sua doutrina sobre um quinto elemento, isto é, sua crença de que os corpos celestes são compostos de um elemento distinto dos quatro elementos terrenos, terra, água, ar e fogo. Essa teoria foi tão vastamente aceita, que se tornou praticamente um fato². A maioria dos autores modernos simplesmente cita uma ou as duas autoridades modernas sobre o Aristóteles remoto, W. Jaeger e E. Bignone³, quando busca algum tipo de auxílio sobre o assunto. Os mais meticulosos repetem a evidência tradicional, convencidos de que essa evidência serve para provar o seu caso. Se a esperança de Wilpert de uma reconstrução firmemente alicerçada do *De Philosophia* pode ser alcançada, um dos importantes *desiderata*, hoje, é um reexame crítico da evidência para o quinto elemento nessa obra.

Em discussões modernas sobre o quinto elemento no *De Philosophia*, podemos discernir duas abordagens fundamentalmente diferentes, uma baseada numa passagem em Cícero e outra, na evidência doxográfica. Começemos pela abordagem baseada na obra *De Natura*

¹ Veja-se também Wilpert (1960, p. 257–264). Uma preocupação similar relacionada a problemas específicos foi evocada por outros autores, como Mansion (1953, p. 450) e Moraux (1963, p. 1219).

² Até onde eu saiba, as únicas rejeições a essa suposição até então publicadas são as de Ross (1936, p. 96–97) e Furley (1966, p. 22–23); no entanto, nenhuma delas afeta o estatuto da questão. Ver, por exemplo, a reconstrução de Chroust (1975a, p. 561–563). Outra autoridade no assunto, Effe (1970, p. 127–128) está tão convencido da verdade dessa suposição, que tem condições para duvidar da confiabilidade de Cícero como um testemunho do *De Philosophia*, de Aristóteles, apoiado no fato de que *Nat. D.* ii 42 não reconhece a existência do quinto elemento.

³ Jaeger (1948); Bignone (1936).

Deorum, de Cícero, i 33 (= Arist. *De Phil.* fr. 26 Ross). Nela, Veleio, um epicurista, tenta refutar concepções anteriores sobre os deuses, mostrando, para isso, o quanto são contraditórias. Ele observa que, no Livro III do *De Philosophia*, Aristóteles “ora atribui toda a divindade à mente, ora diz que o cosmo é, ele próprio, deus e, outras vezes, coloca algum outro ser a cargo do mundo e atribui a ele tais partes que ele possa regular e preservar o movimento do cosmo por meio de alguma espécie de rotação; outras vezes, ainda, diz que o *ardor* do céu é deus”. A questão crucial é o que Cícero queria dizer com *ardor*. Jaeger, o principal defensor dessa passagem como evidência para a doutrina do quinto elemento, comenta: “Cícero traduz ‘éter’ por *caeli ardor*. Isto é comum, e sua descrição como algo divino é mais uma evidência de que se refere, de fato, à hipótese aristotélica do éter como o quinto elemento” (cf. Cic. *De Natura Deorum* i 14, 37; *ardorem, qui aether nominetur* a que se refere Plasberg ao comentar nossa passagem)⁴.

À primeira vista, o comentário de Jaeger parece plausível, mas, se remetermos sua interpretação da afirmação de Cícero a seu ambiente erudito original, veremos por que, antes de ser aceita, ela deve ser posta à prova. Entre os estudiosos de Aristóteles, essa interpretação remonta pelo menos até J. Bernays, que em 1863 fundou as bases para a reconstrução do *De Philosophia*. Citando o paralelo em *Nat. D.* ii 41 (*in ardore caelesti qui aether nominetur*), Bernays traduz *caeli ardor* como “o material celestial ígneo, o éter”⁵. Ao tentar estabelecer que as referências a “*exoterikoi logoi*” e a “*enkyklia philosophemata*” nas obras existentes de Aristóteles eram referências aos diálogos perdidos, Bernays mostrava-se ávido por encontrar similaridades entre os fragmentos atribuídos ao *De Philosophia* (como a passagem de Cícero) e as obras existentes. Consequentemente, ele

⁴ Jaeger (1948, 139). Bignone (1936, p. 352) aceita essa interpretação da passagem, mas a emprega como prova de que o quinto elemento ter sido discutido no *De Philosophia*. Essa abordagem foi adotada como prova por vários escritores mais recentes, como Berti (1962, p. 369); Chroust (1973, p. 183–184) (originalmente Chroust (1965)); Moraux (1963, p. 1196–1209); Pépin (1964, p. 151–152); e Pötscher (1970, 34; 41).

⁵ Bernays (1863, p. 99-100).

tinha motivos polêmicos para aceitar essa interpretação da afirmação de Cícero⁶. Além disso, Bernays escreveu antes de se suspeitar de um desenvolvimento evolucionário no pensamento de Aristóteles e compartilhava a tendência comum de sintetizar e harmonizar as discrepâncias aparentes. Por conseguinte, predispôs-se a considerar *caeli ardor* uma referência ao quinto elemento de *Caelo*. Mas essa interpretação não se originou com Bernays. Por volta de 1850, ela já estava bem estabelecida entre os comentadores de Cícero, como mostra o comentário influente de G. F. Schönmann.⁷ Comentadores de Cícero – anteriores e posteriores a Bernays – seguiam o bom princípio filológico de que um autor deveria poder interpretar-se a si mesmo e, assim, observaram as discussões de Cícero sobre o estoicismo, nas quais ele explicitamente estabelece que o *ardor* dos céus se denomina *aether* (*Nat. D.* i 37; ii 41; cf. ii 91-92). A partir disso, eles consideraram (1) que o *ardor* em i 33 traduz a palavra grega *αἰθήρ* e (2) que esta palavra grega se refere ao quinto elemento de Aristóteles. Seguindo esses comentadores ciceronianos, os estudiosos de Aristóteles concluíram que o Estagirita promulgara a doutrina do quinto elemento no *De Philosophia*.

Todavia, antes de aceitarmos essa conclusão, convém perguntarmos se as duas premissas estão corretas. Não pode haver dúvidas de que os estoicos acreditavam que o cosmo consistia em apenas quatro elementos e de que o elemento da região celeste era uma substância sutil, ardente, que podia receber vários nomes, incluindo calor, fogo e éter.⁸ Desse modo, quando Cícero atribui aos estoicos a crença de que tanto *ardor* quanto *éter* são nomes legítimos para o elemento dos céus, podemos

⁶ Sobre o propósito polêmico de sua obra, vejam-se Bernays (1863, p. 30–42) e Berti (1962, p. 19–21).

⁷ Vejam-se as notas de Schönmann em Cícero (1850) sobre i 13.33. Jaeger cita Plasberg, um comentador de Cícero, para sustentar sua interpretação. Outros importantes comentadores dessa obra concordam: cf. Mayor (CÍCERO, 1891, p. 122) e Pease (CÍCERO, 1955, p. 242).

⁸ Cf. Arnim (1903), fragmentos 413, 527, 555, 558, 580; cf. 434. O uso de “fogo” e “éter” como nomes alternativos para o elemento celeste foi explicitado por Diógenes Laércio, vii 137 (ARNIM, 1903, fr. 580). De um modo geral, nos textos estoicos, “fogo” e “éter” são intercambiáveis.

aceitar isso como uma afirmação correta da doutrina estoica. Mas podemos inferir da afirmação de Cícero sobre a doutrina estoica que traduzir a palavra grega *αἰθήρ* por *ardor* é uma peculiaridade da latinidade de Cícero? A evidência em *De Natura Deorum* sugere que não. Em *Nat. D.* ii 91, Cícero nos diz que *aether*, assim como *aer*, havia sido originalmente uma palavra grega, tendo sido tomada pela língua latina e usada como uma palavra desta língua. Ele cita um trecho de Pacúvio, em que este filósofo apresenta a seus ouvintes uma tradução, o que nos faz suspeitar que a palavra fosse desconhecida também para eles. A palavra havia sido usada também por Ênio em sua obra *Euhemerus* (apud Lact. I 11,63) e *Annales* (linha 472); e desde Ênio e Pacúvio deve ter se tornado cada vez mais comum, pelo menos na poesia latina, de forma que a Lucrecio foi possível usá-la frequentemente, sem quaisquer restrições, para descrever a região celeste.⁹ Já que Cícero admite que a palavra grega pode simplesmente ser transliterada para formar a palavra latina *aether* e que sua prática comum é usar o vocabulário filosófico estabelecido em latim onde for possível, não há nenhuma razão para pensar que ele poderia traduzir o termo grego *αἰθήρ* pela palavra latina *ardor*, uma palavra falaz proximamente relacionada a calor e chama. Desse modo, a alegação de Jaeger – de que *ardor* deve ser a tradução comum de Cícero para *αἰθήρ* – não se sustém.

Poderíamos tentar evitar essa conclusão sugerindo que Cícero estava imbuído de tal modo da linguagem do estoicismo, que para ele fazia pouca diferença denominar o elemento celeste *ardor* ou *aether*. Todavia, se sua tradução era tão livre, não podemos afirmar com alguma certeza que ele estivesse traduzindo *αἰθήρ* e não, talvez, *θερμότης* ou *πῦρ*. Somos forçados à conclusão de que não podemos, de fato, provar que Cícero usava *caeli ardor* para traduzir a palavra grega *αἰθήρ*, e o primeiro passo

⁹ Cf. a entrada *Aether* em Paulson (1911). O significado do termo em Lucrecio não é totalmente claro, talvez porque os elementos tradicionais sejam pouco relevantes no sistema epicuriano (cf. a edição de Cyril Bailey (LUCRÉCIO, 1947, p. 1393–1394). Sobre o desenvolvimento do vocabulário filosófico em latim anterior a Cícero e sobre a atitude de Cícero em relação a esse vocabulário e o uso que ele lhe dá, ver Gigon (1973, p. 250–254).

na linha de raciocínio partindo das palavras de Cícero para o quinto elemento de Aristóteles deve ser considerado apenas uma conjectura.

Apesar disso, suponhamos, provisoriamente, que Cícero estivesse traduzindo a palavra grega *αιθήρ*. A presença do termo *αιθήρ* no *De Philosophia* pressupõe a presença do quinto corpo? Em *Cael.* i 3.270b20-24 e *Meteor.* i 3.339b21-27, Aristóteles aprova o termo tradicional *αιθήρ* para o elemento celeste porque sua etimologia presumida (de *ἀεὶ θεῖν*) sugere seu movimento eterno, mas ele mesmo não usa o termo. Ele o denomina, consistentemente, *τὸ πρῶτον σῶμα* (ou *στοιχεῖον*), *τὸ ἄνω σῶμα* (ou *στοιχεῖον*), *τὸ ἐγκύκλιον σῶμα*, ou algum termo semelhante referindo-se a sua posição ou a seu movimento. Aliás, nos tratados genuínos, Aristóteles raramente usa o termo *αιθήρ*, exceto quando fala de Empédocles ou Anaxágoras ou do uso comum. A única exceção ocorre em *Phys.* iv 5.212b20-2, em que Aristóteles apresenta a estratificação do cosmo: “A terra está dentro da água; a água dentro do ar; o ar dentro do éter; e o éter dentro do céu; mas o céu não está em coisa alguma”. Aqui, de fato, ao usar o termo “éter”, ele não o faz no sentido de quinto elemento, mas, antes, de fogo, uma prática pela qual censura Anaxágoras em *Cael.* i 3.270b24-5; iii 3.302b4-5.¹⁰ Talvez possamos inferir que, quando descobriu o quinto elemento, Aristóteles se absteve de denominá-lo “éter” porque “éter” já havia sido constantemente associado ao fogo. Em todo o caso, a ocorrência de uma tradução latina do termo *αιθήρ* em *Nat. D.* i 33 não é nenhuma garantia, seja qual for, de que Aristóteles tenha discutido sua teoria do “primeiro corpo” no *De Philosophia*.

¹⁰ A citação da *Física* apresenta certos problemas. Ela aparece em um capítulo cuja autenticidade é questionada (ARISTÓTELES, 1963b, p. 314–319). Ademais, não está claro se, com *οὐρανός*, Aristóteles se refere ao universo como um todo, como sugerem os trechos anteriores (*Phys.* iv 5.212b17-20), ou à região celeste composta das esferas dos corpos celestes, como sugere uma passagem paralela em *Cael.* ii 4.287a32-b4. Por um lado, se *οὐρανός* compreende o universo como um todo, a passagem poderia pressupor uma cosmologia de quatro elementos (SOLMSEN, 1960, p. 301), e o “éter”, então, refere-se ao fogo celeste. Por outro lado, se *οὐρανός* refere-se à região celeste, à região do elemento celeste, provavelmente pressupõe a cosmologia aristotélica padrão de cinco elementos (NICOLAU, 1965, p. 127). Nesse caso, “éter” refere-se ao elemento sublunar, o fogo. De uma forma ou de outra, a palavra “éter” refere-se a fogo, não ao quinto elemento.

Para termos certeza, nada nos impede de conjecturar que a fonte epicurista de Cícero tenha lido a exposição de Aristóteles sobre seu quinto elemento recém-descoberto, talvez sem um nome ligado a ele (exatamente como no *De Caelo*), e então deu a ele o nome que teria se tornado, subsequentemente, comum para esse elemento. Mas isso não é mais provável do que o fato de seu leitor epicurista ter visto a discussão extasiada de Aristóteles sobre o fogo celestial e ter dado a isto o nome de “éter”. Poderíamos, caso quiséssemos, até mesmo imaginar que o próprio Aristóteles tivesse denominado esse fogo “éter”. Todavia, não temos evidência de que, no *De Philosophia*, o elemento das estrelas seja um quinto elemento, distinto do fogo, do ar, da água e da terra.

A prova de Jaeger para o quinto elemento no *De Philosophia* residia, antes de tudo, nas palavras *ardor caeli*, mas ele encontrou outras evidências na caracterização de Cícero deste elemento como divino (*deum*), e podemos até conseguir descobrir, em sua descrição, uma prova para a presença do quinto elemento no *De Philosophia*.¹¹ Todavia, proceder assim requer a suposição de que, quando, de fato, Aristóteles pôde denominar o quinto elemento “divino”, ele não poderia, ou ao menos seria improvável, asserir que o fogo constitui os corpos celestes numa cosmologia de quatro elementos. Que ele poderia denominar o quinto elemento de algo “divino” está suficientemente claro, pois ele diz que há uma substância “diferente destas aqui, mais divinas e anteriores a todas elas” (*Cael.* i 2.269a30), e ele denomina o céu um “corpo divino” (*Cael.* ii 3.286a10-12); mas não está tão claro que ele tenha deixado de usar o termo “divino” do fogo celestial num momento anterior, quando ainda concordava com o resto da humanidade acerca de os corpos celestiais serem compostos de fogo. O simples fato de ele ter denominado seu elemento recém-descoberto “mais divino” (*θειοτέρα*) sugere que ele poderia admitir pelo menos um nível um pouco inferior de divindade dos outros elementos. Além disso, ele afirma que todas as partes do cosmo, incluindo a parte mais baixa, a terra, participam do princípio divino na

¹¹ Nesse ponto, Chroust (1973, p. 403–404) segue Jaeger.

medida em que são capazes, embora menos diretamente do que o primeiro céu (*Cael.* ii 12.292b21-5). Para Aristóteles, denominar o elemento dos céus “divino”, mesmo que ele acreditasse que os céus fossem compostos de fogo, não parece ser incompatível com sua concepção sobre o papel da divindade no cosmo.

Além disso, não era algo extraordinário distinguir rigorosamente o calor gerador dos céus e o fogo comum. Xenofonte deplora a insanidade mostrada por Anaxágoras, quando este último buscara explicar os fenômenos dos céus e quando afirmara que o sol era fogo. Ele acusa Anaxágoras de ignorância absoluta por não observar a profunda diferença entre o fogo e a luz do sol (*Mem.* iv 7.6-7). Xenofonte claramente sugere que o calor dos corpos celestes é muito superior ao fogo. Eurípides, anteriormente, avançara mais em seu pensamento, tendo usado o termo deus (*θεός*) do brilho, substância celestial, o *aither* (fr. 941 Nauck). O próprio Aristóteles, tendo afirmado que o calor nas coisas vivas é mais semelhante ao elemento das estrelas e ao calor do sol do que ao fogo comum (*Gen. Na.* ii 3.73b33-737a7), distinguia, assim como Xenofonte, dois tipos de calor. Obviamente, ao discorrer sobre o fogo celestial, Aristóteles não se restringia a tratá-lo como o fogo ordinário, tendo podido facilmente atribuir a ele dignidade muito superior àquela das substâncias materiais que encontramos em nosso ambiente imediato. Além disso, Platão foi bastante explícito ao denominar “deuses” os corpos celestes ardentes, muito embora o filósofo não pudesse se referir ao fogo que constituía os elementos, propriamente dito, como “deus” (*Tim.* 39c-40b; cf. *Leg.* vii 821b-c, x 886d, 899a-b).

Se, no *De Philosophia*, Aristóteles distinguiu entre o calor dos céus e o do fogo comum, ou discorreu sobre calor celeste como material dos deuses celestes, é ao menos possível que ele tenha usado o termo “divino” no sentido de calor celeste. Além disso, mesmo se o próprio Aristóteles não tivesse denominado “divino” esse elemento, mas tivesse sido tão cuidadoso quanto Platão e, por conseguinte, usado o termo “divino” somente em relação aos corpos celestes compostos de calor celestial, não poderíamos descartar a possibilidade de que Cícero ou sua

fonte epicurista o tenha citado de modo ligeiramente equivocado. Desse modo, embora a caracterização da substância celestial como divina, à primeira vista, possa parecer apontar mais fortemente para o quinto elemento do que para o fogo como substância das estrelas, há tantas outras possibilidades, que não nos sentimos suficientemente seguros para sustentar uma prova unicamente na afirmação de Cícero. Com isso, não temos fundamentos fortes o suficiente para sustentar a teoria de que Aristóteles tenha mencionado o quinto elemento no *De Philosophia*.

A abordagem alternativa à teoria de que o *De Philosophia* de Aristóteles continha a discussão acerca do quinto elemento baseia-se em evidência doxográfica. Essa abordagem ocorre em tantas variações, que nenhum autor pode ser tomado como porta-voz. Bignone (1936), na modernidade, foi quem deu a essa abordagem seu maior impulso, porém ela remonta pelo menos até E. Heitz (1865), responsável pelo segundo grande avanço ao reconstruir o *De Philosophia* apenas dois anos depois de Bernays ter publicado sua obra.¹² Diferentemente de Bernays, Heitz não tinha nenhuma opinião prévia de que o *De Philosophia* era, em termos de doutrina, similar aos tratados aristotélicos. Como uma antecipação da hipótese evolucionária de Jaeger, Heitz sugeriu que, em seus primórdios, a filosofia de Aristóteles ainda estava sob influência platônica. Por conseguinte, ele não via nenhum motivo para explicar as aparentes diferenças entre o *De Philosophia* e obras surgidas posteriormente. De fato, ele explorou essas diferenças para contribuir com o nosso conhecimento acerca das primeiras obras. Seu método pode ser descrito aproximadamente como segue: se um escritor mais tardio atribuiu a Aristóteles qualquer doutrina que não possa ser encontrada nas obras ainda existentes, então este escritor ou entendeu erroneamente o Aristóteles existente, ou derivou a doutrina de uma de suas obras perdidas. Obviamente, à medida que a probabilidade de um mal-entendido diminui, aumenta a probabilidade de que dado item doxográfico remonte a Aristóteles. Uma vez que podemos mensurar a probabilidade de um mal-

¹² Bignone (1936); Heitz (1865, p. 179-189).

entendido através de uma ponderação da confiabilidade no doxógrafo e em suas fontes, e através do consenso das provas, podemos acrescentar algo a nosso conhecimento sobre as obras perdidas de Aristóteles. Para ser mais exato, a abordagem doxográfica iniciada por Heinz é subjetiva e, na melhor das hipóteses, gera probabilidades. Todavia, ela tem sido vastamente aceita por ter alcançado resultados surpreendentes, principalmente para o livro iii de *De Philosophia*, em que o conteúdo geral (cosmologia e teologia) é estabelecido, embora as referências específicas sejam escassas.

Observemos de forma específica a aplicação desta abordagem do quinto elemento. Em primeiro lugar, há um grande número de referências, na literatura subsequente, a um “quinto corpo” (πέμπτον σῶμα) ou a “um corpo movendo em um círculo” (κυκλοφορικὸν ou κυκλοφορητικὸν σῶμα). Algumas dessas referências são atribuídas a Aristóteles, mas não a uma obra específica; e algumas delas mostram que Aristóteles denominava esse elemento o “quinto corpo” (*Aet.* I 7-32; ii 30.6). Nosso primeiro pensamento, naturalmente, será de que todas essas referências se originam de *Caelo*. Uma investigação mais cuidadosa, todavia, revela que, em *De Caelo*, Aristóteles nunca menciona um “quinto corpo” nem usa os adjetivos *κυκλοφορικὸν* ou *κυκλοφορητικὸν*. Por conseguinte, alguns pesquisadores concluem que essas doxografias certamente se originam de algumas discussões perdidas em que esses termos tenham sido utilizados.¹³ Além disso, Cícero e os *Reconhecimentos Clementinos* dizem que Aristóteles acrescentou aos quatro elementos tradicionais uma “quinta natureza” ou “quinta classe” (*quinta natura, quintum genus*), que constitui

¹³ E.g. Heitz (1865, p. 185–186) e Pépin (1964, p. 222–223). Apresentei a prova em sua forma menos trabalhada. Frequentemente ela é um pouco amenizada e acompanhada de palavras como “provavelmente”. Por exemplo, Pépin, ao admitir que essas expressões pudessem ter sido derivadas de *Caelo* pela imprecisão de algum doxógrafo, acrescenta: “mas nada nos impede de supor que essas expressões, na verdade, pertençam a um estágio anterior de sua terminologia”. Ele, então, opta pela interpretação mais recente, porque a divergência ciceroniana em relação aos tratados subsistentes o convenceu de que a tradição doxográfica inspira-se no *De Philosophia* bem como no *De Caelo*. Jaeger (1948, p. 144) vale-se da doxografia apenas como evidência da terminologia de Aristóteles, visto que ele já aceitara a presença desse elemento com base no texto de Cícero.

os corpos celestes e as almas humanas (fr. 27 = Cic. *Acad.* i 26; *Tusc.* i 22, 41, 65-6; Clem. Rom. *Recog.* 8.15). Essa quinta natureza é “inominada” (*ἄκατονόμαστον*). Nas obras subsistentes, Aristóteles não diz nem que essa natureza é inominada, nem que ela é a substância da alma. Por essa razão, alguns pesquisadores concluem que esses relatos também remontam ao *De Philosophia*.¹⁴

Outra confirmação em defesa da presença do quinto elemento no *De Philosophia* deve ser depreendida por meio desse mesmo método. Cícero diz: “Como certos seres vivos nascem na terra, outros na água, e ainda outros no ar, parece absurdo a Aristóteles pensar que nenhum ser vivo tenha nascido naquele elemento que seria mais apropriado para o aparecimento de seres vivos. Além disso, os corpos celestiais ocupam a região do éter. Como é muito tênue e está sempre em movimento e cheio de vida, de algum modo é necessário que se produzam seres vivos e esses sejam dotados da mais bem desenvolvida capacidade de percepção e de altíssima mobilidade. Portanto, como os corpos celestiais nascem no éter, é razoável que sensação e inteligência estejam presentes neles (*Nat. D.* ii 42). Apesar de esta passagem mencionar o éter, a presença do vocábulo, ~~propriamente dito~~, não remete ao quinto elemento, já que o argumento oferece uma série de apenas quatro elementos. Entretanto, algumas das variações desse argumento preservam o mesmo raciocínio analógico e, ainda, lançam mão de uma série de cinco elementos.¹⁵ Considerando juntamente todas essas variações, alguns pesquisadores inferiram que Aristóteles, originalmente, usava um argumento analógico para provar que, já que há coisas vivas em cada um dos quatro elementos, deve haver coisas vivas no quinto, isto é, os corpos celestes.¹⁶ Como não se encontra nos

¹⁴ E.g. Heitz (1865, p. 186–188) e Pépin (1964, p. 223), para um debate explícito da atribuição. Muitos escritores, no entanto, aceitam a atribuição sem questioná-la.

¹⁵ Fílon, *De Gig.* 2.7-8; *De Plant.* 3.12; *Aet. Mund.* 14-45, coletados por Walzer (ARISTÓTELES, 1934, p. 87–88) como *De Phil. fr.* 22. Cf. também Platão, *Epin.* 984d-5b.

¹⁶ Jaeger (1948, p. 143–146).

escritos subsistentes, esse argumento também deve provir de *De Philosophia*.

Convencidos de que este método provou a presença do quinto elemento no *De Philosophia*, podemos usá-lo para acrescer quase toda referência ao éter ou ao quinto elemento, se não como um fragmento, pelo menos como um eco de Aristóteles. Como observaram alguns escritores, ou todas as doxografias referentes ao quinto elemento como algo atribuído ao *De Philosophia* podem ser consideradas interpretações errôneas do *De Caelo*, ou todas as outras referências a um quinto elemento terão de ser consideradas, ao menos hipoteticamente, como ecos do *De Philosophia*.¹⁷ Qualquer uma dessas referências em divergência com o *De Caelo* pode ser adicionada ao nosso rol de informações sobre o *De Philosophia*. Essa linha de raciocínio produziu uma enxurrada de supostos ecos.¹⁸ Mesmo a polêmica de Epicuro, aparentemente generalizada e encontrada em Lucretius v e em outros lugares, pode ser interpretada como uma investida contrária ao *De Philosophia*.¹⁹

Apesar dos riscos de um raciocínio circular inerente à abordagem doxográfica, o método é válido, se for cuidadosamente aplicado. A chave para sua aplicação é a avaliação cuidadosa e crítica da precisão dos relatos doxográficos. Somente quando sua precisão puder ser confirmada é que um relato doxográfico que se desvia da doutrina dos tratados poderá ser considerado uma evidência para as obras perdidas de Aristóteles. Finalmente, depois de estabelecida de forma confiável a referência como evidência de uma obra perdida é que podemos tentar identificar a obra

¹⁷ Mariotti (1940b); Pépin (1964, p. 223).

¹⁸ Cf. a lista dos livros e artigos em Moraux (1963, 1215) e Berti (n. 4) 103-7. O livro de Pépin (n. 4) segue a mesma tendência. O método foi aplicado até mesmo a Aristóteles para atribuir *Cael.* I 3.270b16-25 e *Meteor.* i 3.339b19-30 ao *De Philosophia*, porque essas passagens não se encaixam tão bem em seus contextos. (Effe [n. 2] 39-41).

¹⁹ Cf. Bignone (1936, p. 406–503). Bignone (1936, p. 425) considera o termo “éter” em Lucrécio v 128 e 143 uma confirmação posterior da presença do quinto elemento no *De Philosophia*. Aparentemente, ele não percebeu que em Lucrécio v 143, o termo encontra-se numa série constituída de terra, fogo, água e éter e, portanto, designa mais provavelmente o ar do que o quinto elemento aristotélico.

específica a que se refere. Essa identificação requer uma análise mais cuidadosa e uma demonstração rigorosa de uma afinidade lógica criteriosa entre a referência em questão e um fragmento explicitamente atribuído àquela obra por um testemunho antigo confiável.²⁰ Claramente, então, todo o processo – a fim de obter êxito – dependerá da avaliação da precisão dos relatos doxográficos e de sua relação com os tratados subsistentes.

Para testar a validade da abordagem doxográfica para a teoria de que o quinto elemento foi discutido no *De Philosophia*, podemos iniciar com a terminologia utilizada para ele. O termo mais importante em questão é “quinto corpo”, um termo obviamente diferente daquele usado por Aristóteles no *De Caelo*, a saber, “primeiro corpo”. Essa discrepância, à primeira vista, sugere que as doxografias originaram-se de uma obra perdida, e não do *De Caelo*. Contudo, se considerarmos a questão um pouco mais a fundo, não poderemos evitar um pequeno retrocesso de nossa impressão inicial. O termo “primeiro corpo” implica um juízo de valor e é apropriado somente para alguém que acredita no valor exaltado desse corpo, como Aristóteles de fato acreditava (cf. *Cael.* i 2, 269a18-32, b13-17). O termo “quinto corpo” é um termo objetivo e, embora possa ser usado por alguém que acredite que o quinto elemento seja melhor, ele meramente descreve um elemento de um sistema cosmológico sem julgá-lo. Esse é precisamente o termo que se esperaria ser preferido por um doxógrafo pertencente a um mundo que, em grande parte, aceitava como canônicos os quatro elementos de Empédocles, Platão, e dos populares estoicos. Consequentemente, é fácil, se não ainda mais fácil, explicar o “quinto corpo” como um termo muito mais provavelmente criado por um doxógrafo do que tomado de uma obra perdida do jovem Aristóteles.²¹ Até mesmo a alegação de Aécio, de que o próprio Aristóteles o denominava “o quinto corpo” (Estobeu, *Ecl.* i 502) é uma evidência insuficiente para estabelecer a presença do quinto elemento numa obra perdida, pois o termo “quinto elemento” foi eventualmente aceito como um termo adequado para

²⁰ Cf. Wilpert (1955b).

²¹ Cf. H. J. Easterling (1964).

expressar o elemento celestial em *De Caelo* (cf. Xenarco de Seleucia e Nicolau de Damasco citados por Simpl. *in Cael.* 13.18; 20.12; 21.33 Heiberg) não apenas por doxógrafos e comentadores tardios, mas também por estudiosos de Aristóteles. É bastante compreensível a confusão na terminologia doxográfica.

Além disso, mesmo que a doxografia não incorra em erro, o máximo que consegue provar é que Aristóteles usou o termo alguma vez em alguma obra. A obra específica, contudo, não pode ser determinada.²² De fato, se tivéssemos apenas as doxografias, mas nenhuma das obras reais de Aristóteles, teríamos que conjecturar a teoria presente no *De Caelo* ou na *Física*, já que a única referência doxográfica que menciona uma fonte para a discussão do “quinto corpo” (AETIUS ii, 10.3) a atribui a essas obras. Por isso, podemos concluir apenas que “quinto corpo” é o termo de um doxógrafo, e não um termo usado pelo próprio Aristóteles, e não há absolutamente nenhuma evidência de que Aristóteles tenha abordado esse assunto numa obra perdida.

Se o termo “quinto corpo” não pode ser usado para provar que as doxografias remontam a uma obra perdida, os termos *κυκλοφορικόν* e *κυκλοφορητικόν* têm menor importância ainda, pois, em *De Caelo*, Aristóteles denomina o corpo celeste *τὸ ἐγκύκλιον σῶμα* (*Cael.* ii, 3.286a11-12, b6-7), *τὸ κυκλικὸν σῶμα* (*Cael.* ii 7.289a30) e também *τὸ κύκλω φερόμενον σῶμα* (*Cael.* i 3.269b30). Como os doxógrafos transmitiam uma tradição que era raramente, quando muito, cotejada com as fontes, sua terminologia não é uma indicação satisfatória da terminologia da fonte original e, portanto, não serve de evidência da fonte do material doxográfico.

As referências de Cícero e dos *Reconhecimentos Clementinos* (citados como *De Philosophia* fr. 27 Ross) a uma quinta natureza, inominada, que serve como substância comum aos corpos celestes e às almas humanas, ou pelo menos à faculdade intelectual da alma,

²² A tradição doxográfica como um todo deriva-se de tantas fontes aristotélicas para nos permitir identificar um dado *placitum* em uma única obra. H. Diels (1929) arrola algumas das referências aos tratados subsistentes.

apresentam uma situação um pouco diferente. Aqui, não é apenas a terminologia (*ἀκατονόμαστον*) que parece inexistir nos tratados, mas também a própria ideia de que a alma é composta por uma substância tão corpórea quanto a substância dos corpos celestes.²³ Se Aristóteles, de fato, mantinha essa teoria, sua inexistência nos tratados subsistentes praticamente assegura sua presença numa obra perdida. Entretanto, é muito difícil conciliar uma concepção corpórea da alma com a filosofia de Aristóteles em termos gerais, mesmo se admitirmos o seu desenvolvimento. A concepção mais antiga de Aristóteles acerca da alma tal qual expressa em seu diálogo *Eudemus* dizia ser a alma uma forma incorpórea (fr. 8 Ross), uma concepção similar àquela encontrada no *Fédon* de Platão. Com o passar dos anos, essas concepções se modificaram, mas não se encontra, em nenhum lugar, a mínima sugestão de que ele, alguma vez, tenha se afastado da posição platônica fundamental de que a alma é incorpórea.²⁴ Assim, se postularmos uma teoria corpórea da alma em alguma obra perdida, teremos de lidar com o problema de acomodar uma fase materialista na evolução de sua teoria sobre a alma. Devemos postular uma dupla mudança, do imaterial para o material e, novamente, para o imaterial? Ou devemos presumir que o quinto elemento é incorpóreo e correr o risco ou de colocar em consonância uma teoria dessa natureza com o *De Caelo* ou de explicar uma mudança na doutrina

²³ O termo “inominado” (*ἀκατονόμαστον*), que a doxografia recente alega ser um termo do próprio Aristóteles para nomear a substância dos céus (e.g. Clem. Rom. *Recogn.* 8.14 [= *De Phil. fr.* 27 Ross] e Psellus (1948, p. 69), é em si inadequado – tanto quanto o termo “quinto corpo” – para fundamentar a hipótese de que o quinto elemento tenha sido tratado numa obra perdida. O relato impreciso de Aristóteles sobre o nome tradicional “éter” e sua crítica aberta ao uso que Anaxágoras dá ao termo (*Cael.* i 3.270b16-25), além de sua preferência por paráfrases descritivas em vez de palavras simples, bastam para explicar o termo doxográfico. Ademais, ele ocorre apenas em doxografias mais tardias e pode muito bem ter sido influenciado pelas doxografias preocupadas com a substância da alma. Nesse caso, o termo perde seu valor como evidência autônoma da doutrina cosmológica de Aristóteles e deve ser tomada como parte da doxografia da doutrina aristotélica da natureza da alma.

²⁴ Cf. F. Nuyens (1948). A evolução da psicologia de Aristóteles é tema de muito debate desde Nuyens. Para um breve levantamento, ver W. Fortenbaugh (1967, p. 318–320).

refletida do *De Caelo*, em que o elemento das estrelas é considerado corpóreo?²⁵

Tais questões têm provocado uma série de discussões e dúvidas generalizadas se as proposições de Cícero podem-se referir a uma crença de que a alma consiste no quinto elemento. Uma interpretação alternativa é de que a quinta e inominada natureza de Cícero remete a alguma entidade incorpórea, constitutiva da alma tanto dos homens quanto dos corpos celestes.²⁶ Se este for o caso, as proposições de Cícero não têm nenhuma validade para estabelecer a presença do quinto elemento em nenhuma obra. Doutro modo, as referências de Cícero podem ser reflexo de um equívoco sobre alguma coisa nos tratados subsistentes e, por essa razão, não podem ser tomadas como evidência de uma obra perdida.²⁷ A questão acerca da

²⁵ Essas sugestões procuram preservar a credibilidade de Cícero. C. Lefèvre (1971, p. 5–43) aceita a mudança dupla, ao passo que Pépin (1964, p. 245–247) sugere que Aristóteles via o quinto elemento como incorpóreo. A sugestão de Pépin, que não pode ser comprovada no *De Philosophia* e contraria o *Cael.* i 3, parece ser um ato desesperado de salvar a reputação de Cícero.

²⁶ E.g. Moraux (1963, 1213-1226) e Easterling (1964, p. 73–85).

²⁷ Um dos motivos possíveis para o equívoco é que Cícero ou sua fonte aprenderam que Aristóteles acreditava ser a alma de uma natureza totalmente distinta da dos quatro elementos físicos do corpo (seja a concepção em *Eudemus*, seja a dos tratados subsistentes em que a alma é considerada a primeira realidade do corpo) e, então, erroneamente relacionaram essa natureza à do elemento dos corpos celestes, que nos tratados é considerada o quinto elemento corpóreo, distinto dos quatro terrestres. Se esse equívoco não afligiu Cícero, com certeza afligiu escritores posteriores (para uma discussão mais abrangente, ver Easterling (1964, p. 73–85); cf. também Effe [n. 2] 148-55; e Moraux (1963, 1213-1224).

É possível também que as proposições de Cícero reflitam uma distorção do único relato de como as faculdades da alma são transmitidas para os descendentes (*Gen. An.* ii 3.736b29-73a1) – sobre essa passagem cf. Solmsen (1957). Aqui Aristóteles alega que a faculdade da alma está “associada a (*κεκοινωνηκέναι*) um corpo diferente e mais divino do que os assim chamados [quatro] elementos”, um corpo que ele continua a identificar com “o pneuma... e a substância natural dentro do pneuma que é análoga ao elemento das estrelas”. Ele não alega de fato que a alma consiste no pneuma ou da substância não nomeada no pneuma, mas coloca a alma em íntima associação com o pneuma quando diz que a alma participa (*κεκοινωνηκέναι*) dessa substância corpórea; e afirma claramente que o componente não nomeado do pneuma que é significativo na transmissão de faculdades físicas é análogo ao elemento das estrelas. Não seria tão difícil para um leitor desse texto relacionar a alma a essa substância não

confiabilidade e interpretação de Cícero, bastante debatida, é complexa demais para ser tratada aqui e nem seria necessário fazê-lo²⁸, pois, mesmo a possibilidade de interpretações alternativas ou de alguma forma de equívoco diminui o valor de Cícero como testemunha da presença do quinto elemento no *De Philosophia*. Essas possibilidades, no que diz respeito a Cícero, são muito numerosas e muito provavelmente seriam ignoradas. Por fim, independentemente da confiabilidade de Cícero ou da interpretação que se faça de suas proposições, não há motivos para aceitar que essa doutrina da natureza da alma estivesse mais provavelmente presente no *De Philosophia* do que em qualquer outra obra perdida.²⁹ Disso resulta que a prova de Cícero e os *Reconhecimentos Clementinos* são quase completamente inúteis como evidência da presença da teoria sobre um quinto elemento no *De Philosophia*.

O único modo de ainda encontrar um caminho que vai do testemunho de Cícero à hipótese de que o quinto elemento constava do *De Philosophia* é sustentar que o conhecimento que Cícero tinha de Aristóteles provinha principalmente de obras publicadas que se perderam. Assim, independentemente da precisão da informação relatada, a simples menção ao quinto elemento, ou talvez mesmo à quinta “natureza”, pode-se tornar evidência para a hipótese de que Aristóteles tenha apresentado a doutrina do quinto elemento em alguma obra perdida, como o *De Philosophia*. Essa alegação baseia-se na observação de que Cícero conhecia bem as primeiras obras de Aristóteles e as citava livremente, porém sabia relativamente pouco sobre os tratados aristotélicos. Também reforça esse argumento a hipótese, outrora comum, de que os tratados de Aristóteles eram praticamente desconhecidos até a época de Cícero. De

nomeada no pneuma e, então, continuar a identificar essa substância como o quinto elemento que constitui os corpos celestes.

²⁸ Para uma síntese da controvérsia com bibliografia relevante, ver Berti (1962) e Chroust (1973). Para as obras aí citadas, acresçam-se Pépín (1964), Moraux (1965), Berti (1965), Bos (1973), Lefèvre (1971) e Chroust (1972).

²⁹ O *Eudemus* tem sido frequentemente sugerido por autores como Mariotti (1940a), Gigon (1959, 1972, 1960) e Grilli (1962).

acordo com Estrabão xiii 1.54 (608-9 C) e Plutarco (*Sulla* 26. 1-2), Neleu de Escépcis herdou os tratados de Aristóteles de seu mestre Teofrasto na Ásia Menor. Os familiares de Neleu os esconderam em um porão ou uma gruta para mantê-los a salvo dos reis de Pérgamo que colecionavam livros, até os manuscritos terem sido vendidos ao colecionador Apelição de Teos, que os levou para Atenas e, no início do século I a.C., talvez tenha tentado copiar o texto já deteriorado. Ao retornar do cerco a Atenas, Sula levou para Roma os manuscritos e os incorporou aos acervos locais, em expansão à época.³⁰ Tais manuscritos podem ter contribuído para um reavivamento dos estudos aristotélicos no século I a.C., liderado por Andrônico de Rodes, que produziu uma nova edição do texto e averiguou a ordem lógica e o conteúdo dos tratados de Aristóteles.³¹

Não restam dúvidas de que, depois de Andrônico, a doutrina aristotélica acerca do quinto elemento tornou-se bem conhecida nos círculos de eruditos. Durante a Era Augustana, o peripatético Xenarco de Selêucia escreveu “Contra a quinta substância”, que refutava a doutrina baseada no *De Caelo*.³² Nicolau de Damasco – filósofo amigo de Marco Antônio e Cleópatra, do rei Herodes, o Grande, e do imperador Augusto – compendiou a doutrina do *De Caelo*, para uso popular, por assim dizer, em *Sobre a Filosofia de Aristóteles*.³³ O filósofo judeu Fílon de Alexandria

³⁰ Sobre a história dos livros de Aristóteles, ver Düring (1957), Chroust (1962) e uma discussão completa e totalmente documentada por Moraux (1973). A história do aristotelismo no século I a.C. foi exaustivamente discutida por Moraux (1973); para uma síntese, cf. Moreau (1962).

³¹ Cf. Plezia (1946), Düring (1957, p. 420–425) e Moraux (1973, p. 45–94). Se Andrônico trabalhou em Roma ou em Atenas e se antes ou depois da morte de Cícero ainda é uma questão incerta (MORAUX, 1973, p. 45–58).

³² Ver Moraux (1967, p. 1423–1426, 1973, p. 198–206).

³³ Essa síntese foi preservada numa tradução siríaca, editada em inglês, traduzida e comentada por Drossaart-Lulofs (NICOLAU, 1965). Para questões referentes à vida e à atividade filosófica de Nicolau, ver Nicolau (1965, p. 1-5; 20-23) e Moraux (1973, p. 445–450). Para sua síntese de *Caelo*, ver Nicolau (1965, p. 82–87), além de Moraux (1973, p. 475–476). Sua síntese do *De Caelo* i 1-ii 1 infelizmente não consta do manuscrito siríaco.

discutia e algumas vezes utilizava a doutrina do quinto elemento.³⁴ Assim, nas fontes augustanas ou pós-augustanas, o conhecimento do quinto elemento ou as referências a ele mediante os termos “quinta substância” ou “quinto corpo” de modo nenhum devem ser considerados termos dependentes do *De Philosophia* devido à falta de conhecimento do *De Caelo*.

Anteriormente a Andrônico, entretanto, as doutrinas aristotélicas do *De Caelo* eram menos acessíveis. Embora saibamos que Estrabão e Plutarco exageraram ao afirmar que os tratados eram totalmente desconhecidos antes de Andrônico, uma lista de obras aristotélicas que parece refletir o acervo da biblioteca de Alexandria ou da Escola Peripatética em fins do século III a.C. omite a maior parte das obras de física e biologia, dentre elas, o *De Caelo*.³⁵ Ainda não é certo se isso evidenciaria que as obras de física não eram tão amplamente disponibilizadas.³⁶ Todavia, sabemos, de fato, que os peripatéticos depois de Estrabão (morto por volta de 270 a.C.) demonstravam pouco interesse por assuntos de física, até o reavivamento no século I a.C.³⁷ Dessa forma, fica claro que, ainda que os livros de Aristóteles estivessem disponíveis, as obras de física não eram lidas frequentemente.

Seria precipitado, contudo, concluir que todo o conhecimento das doutrinas de física de Aristóteles durante os séculos II e início do I a.C.

³⁴ *Quis Heres* 283; *De Plantat.* 3, cf. 12; *Quaest. Gen.* 3.6; 4.8; *Quaest. Ex.* 2.73. O próprio Fílon parece considerar insolúvel a questão da natureza dos corpos celestes (*De Somm.* 1.21-4). Ele usa tanto a concepção estoica de que os céus consistem em um tipo especial de fogo (*Quis Heres* 133-6; *Mos.* 2.148) quanto a peripatética, de que eles consistem no quinto elemento. Para uma discussão completa, ver Drummond (1888, p. 273–279), e Moraux (1963, p. 1235–1236).

³⁵ Moraux (1951) mostrou que o catálogo de Diógenes Laércio v 22-7 remonta ao período helenístico e supõe que ele represente o acervo da biblioteca da Escola Peripatética de cerca de 200 a.C. Düring (1956, 1957, p. 67-69; 90-92) apontou inconsistências na suposição de Moraux e argumenta novamente a favor da tradicional atribuição a Hermippus (século III a.C.). A questão permanece em aberto (MORAUX, 1973).

³⁶ Cf. Moraux (1951, p. 313–320) e Düring (1950, 1956, 1957).

³⁷ Para uma pesquisa sobre a Escola Peripatética nesse período, cf. Moreau (1962) ou Brink (1940). O problema do declínio da Escola Peripatética é discutido por Lynch (1972).

tenha advindo das obras publicadas. Os tratados estavam disponíveis, mesmo em Roma, para aqueles ávidos o suficiente para encontrá-los. O próprio Cícero é um dos que não pouparam esforços para ler pelo menos alguns dos tratados de Aristóteles.³⁸ O conhecimento de Cícero sobre a quinta substância também poderia ser interpretado como evidência de que o *De Caelo* não era totalmente desconhecido à sua época. Ademais, a fonte da qual Cícero conhecia o quinto elemento pode ter sido ou Antíoco de Ascalão, líder da Academia na época em que Cícero esteve em Atenas (em 79 a.C.), ou Posidônio, que Cícero provavelmente tenha conhecido em Rodes, na mesma viagem.³⁹ Os tratados poderiam ter estado disponíveis nas duas cidades o tempo todo. Com efeito, a essa altura, Apelição já havia levado os tratados de Escépcis para Atenas, o que não descarta a possibilidade de alguns estudiosos terem visto os manuscritos ou mesmo uma cópia deles, antes de Sula tê-los levado embora. Além disso, não devemos nos esquecer de que a história da filosofia, um assunto iniciado por Aristóteles e levado a novos patamares por Teofrasto e Eudemo, nunca foi deixada de lado no período helenístico. Embora tratada com menor compreensão do que demonstrara Teofrasto, esse assunto produziu diversas biografias de filósofos, das quais sabemos apenas o título, e também doxografias, das quais até mesmo os autores e os títulos caíram em esquecimento. Podemos depreender que essas doxografias realmente existiram com base no fato de informações doxográficas dessa natureza terem chegado até os primeiros séculos de nossa era e terem sido usadas por Diógenes Laércio e Aécio (de Antioquia). Por conseguinte, independentemente de se os tratados de Aristóteles estavam facilmente disponíveis ou inacessíveis, e independentemente de se a Escola

³⁸ Moraux (1973, p. 3–44) expôs de modo convincente a questão acerca da disponibilidade dos tratados de Aristóteles independentemente dos manuscritos de Escépcis. A evidência do acesso de Cícero aos tratados também foi reunida e discutida por Moraux (1973, p. 33–41).

³⁹ Luck (1953, p. 36–40) aponta Antíoco como base das alegações de Cícero sobre a quinta natureza como substância da alma; e Düring (1950) sugere que Cícero possa ter conhecido Aristóteles de maneira geral a partir da obra de Posidônio e ter visto obras aristotélicas na biblioteca de Rodes.

Peripatética estava ou não interessada em questões de física, é provável que as principais ideias da doutrina de Aristóteles tenham sobrevivido ao longo do período helenístico e que possam ter encontrado expressão literária a qualquer tempo. Com efeito, parece que a maior parte das informações de Cícero sobre a filosofia aristotélica da física provém de tais manuais, e não de uma leitura pessoal das obras de Aristóteles.⁴⁰ Como Cícero valeu-se de manuais helenísticos que continham a filosofia refletida de Aristóteles, além de ter buscado em Roma tratados aristotélicos não publicados, seu conhecimento sobre a doutrina aristotélica do quinto elemento não comprova que tal doutrina se encerrava no *De Philosophia*.⁴¹

Uma importante referência doxográfica subsiste, a saber, *Nat. D.* ii 42 de Cícero (*De Phil.* fr. 21a, Ross), em que o estoico Balbo parece atribuir a Aristóteles o argumento de que, como a terra, a água e o ar são preenchidos com coisas vivas, os ocupantes do éter, isto é, os corpos celestes, devem ser, da mesma forma, vivos e dotados de movimento rápido e sentidos aguçados. Visto que o mesmo argumento analógico ocorre com uma série de cinco elementos, alegava-se que na versão do *De Philosophia* os corpos celestes consistiam no quinto elemento. Sobre essa teoria, a versão em Cícero é uma remodelação estoica da versão aristotélica para acomodá-la à teoria estoica dos quatro elementos.⁴²

⁴⁰ Ver Gigon (1959, 1973) e Moraux (1973, p. 41–43).

⁴¹ Cf. Easterling (1964, p. 73–85). As alegações de Cícero de que a alma ou a mente humana consiste em uma quinta substância dão corpo a uma ideia também atribuída a Critolau, peripatético do século II a.C. (*Aet.* i 7.21; *Tert. De An.* 5.2; Macrobius, *In Somn. Scip.* i 14.20). Tal fato aumenta o problema ainda mais. Se essa doxografia for confiável, Critolau pode ser, direta ou indiretamente, a fonte do equívoco sobre Aristóteles (Cícero conhecia e aprovava as concepções da virtude da alma de Critolau [*Tusc.* v 51]). Ou então as doxografias podem ter confundido a concepção de Aristóteles com a de Critolau. Por fim, a doxografia pode ter interpretado erroneamente tanto Critolau quanto Aristóteles.

⁴² Jaeger (1948, p. 143–146). Cf. Chroust (1973, p. 186–187). Embora Jaeger não use isso como prova ou mesmo confirmação da presença do quinto elemento em *De Philosophia*, sua teoria tornou-se parte de uma reconstrução global que coloca o quinto elemento em *De Philosophia* e, por isso, deve ser contextualizada. Sobre a possível fonte da reformulação estoica, ver Hahm (1977, p. 144, 176 n. 18, 267–273).

Uma análise cuidadosa das versões remanescentes, entretanto, mostra que o mesmo argumento é usado para três propósitos distintos. Um conjunto atesta a divindade dos corpos celestes; outro admite que os corpos celestes são as coisas vivas no éter e tenta provar que os espíritos devem estar presentes no ar; e o terceiro prova que o universo é eterno. Há ainda uma tentativa híbrida de provar tanto a divindade das estrelas quanto a existência de demônios no ar.⁴³ Visto que tanto a prova para espíritos no ar quanto aquela para a eternidade do cosmo assumem a conclusão da prova de que os corpos celestes são seres vivos divinos, somos tentados a atribuir a origem da prova do ‘espírito’ e a da ‘eternidade’ a um período posterior ao da prova da divindade das estrelas. Os cinco elementos ocorrem apenas na prova do ‘espírito’ e na da ‘eternidade’, mas não na prova da divindade das estrelas, que é presumivelmente anterior. Do exposto, deveríamos concluir que uma prova da existência divina baseada nos quatro elementos tenha sido remodelada em provas posteriores por alguém que acreditava nos cinco elementos. Uma hipótese dessa natureza é no mínimo tão sustentável quanto a hipótese de que a prova de “deus” baseada nos quatro elementos, a prova do “demônio” baseada nos quatro e cinco elementos, e a prova da “eternidade” baseada nos cinco elementos foram todas remodeladas a partir da prova aristotélica de deus com base nos cinco elementos. Somente mediante uma escolha excessivamente arbitrária de elementos de um lugar e de outro é que a última hipótese pode almejar reconstruir a prova aristotélica original.⁴⁴ Desse modo, ou admitimos que Aristóteles tenha usado, de fato, uma prova pouco consistente baseada nos quatro elementos, como afirma o [personagem] estoico de Cícero, ou nos entregamos completamente à desesperança de reconstruir o argumento aristotélico original. Em todo o caso, o fragmento

⁴³ Prova da divindade dos corpos celestes: Cic. *Nat. D.* ii 42; Sext. *Emp. Adv. Phys.* i 49; cf. *Aët.* v 20.1. Prova dos espíritos: Filon, *De Somn.* 1.135; *De Gig.* 2.7-8; *De Plantat.* 3.12; Apuleius *De Deo Socr.* 8.137; Platão, *Epin.* 984d-5b. Prova da eternidade do cosmo: Filon, *Aet. Mund.* 14.45. Prova híbrida: Sext. *Emp. Adv. Phys.* i 86. Cf. a discussão de Reinhardt (1926, p. 62–64).

⁴⁴ Cf. Reinhardt (1926, p. 62-56).

perde todo seu valor como prova da teoria aristotélica sobre o quinto elemento no *De Philosophia*.

Em última análise, todos os relatos doxográficos que provariam que Aristóteles tenha discutido o quinto elemento no *De Philosophia* não resistem ao teste crucial. Em todo o caso, a probabilidade de equívoco, de influências de doutrinas dos tratados ou de adaptação deliberada é alta demais para considerar quaisquer desses relatos evidência de uma obra perdida. Nem o *ardor caeli* de Cícero, nem os registros doxográficos, tomados isolada ou coletivamente, podem ser usados para produzir uma prova bem embasada para a teoria de que Aristóteles tenha discutido o quinto elemento no *De Philosophia*. Até que se descubram outras evidências, essa teoria venerável deve ser considerada, quando muito, uma conjectura improvada.

Consideremos neste momento a evidência em favor do outro lado. Acabamos de ver que *Nat. D.* ii 42 de Cícero (= *De Phil.* fr. 21a), se tomado como evidência para o *De Philosophia*, versa sobre um universo de quatro elementos com os corpos celestes constituídos de fogo. Vimos também que o *ardor caeli* em *Nat. D.* i 33 de Cícero (= *De Phil.* fr. 26), o trecho fundamental para reconstruir o Livro III do *De Philosophia*, não pode ser tomado como evidência para a presença do quinto elemento. A palavra *ardor* significa, literalmente, “calor” e, apesar disso, refere-se a fenômenos celestes que são luminosos, ou mesmo quentes (por exemplo, relâmpagos, cometas e estrelas). Se essa referência aponta para alguma coisa, é para a presença de uma palavra tal como *θερμότης* ou *θερμόν* no original grego. Isso pode ser, portanto, um indício de que Aristóteles ainda não havia chegado à conclusão de que o elemento dos céus era diferente do fogo.

Um pouco mais valiosas podem ser várias passagens de Fílon atribuídas a *De Philosophia* de acordo com seu conteúdo.⁴⁵ Numa delas, Fílon descreve como um homem, vendo com assombro a atividade do

⁴⁵ Para uma discussão completa da atribuição dessas provas a Aristóteles, ver Effe (1970, p. 7–17).

cosmo, chega à conclusão de que aqueles são obras de deus (*Leg. Alleg.* 3.97-99 [= *De Phil.* fr. 13]). Cícero, em *Nat. D.* ii 95-96 (= fr. 13), atribui a Aristóteles a prova da existência de deus. O relato de Fílon descreve o cosmo região por região: a terra, a água, o ar e os céus – uma série de apenas quatro regiões. Fílon também registra anonimamente várias provas da eternidade do cosmo, um assunto que Simplício (em *Cael.* 289.1-15 [= fr. 16]) sugere que estivesse incluído no *De Philosophia*.⁴⁶ Numa dessas provas, Fílon afirma que os quatro elementos do homem foram emprestados do cosmo e retornam a seus lugares naturais no momento da morte; mas, no cosmo, todos os quatro elementos já estão em seus lugares naturais: a terra ao centro, a água espalhada sobre a terra, o ar na região entre a água e o fogo, e o fogo na região mais alta de todas (*ἀνωτάτω*, *Aet. Mund.* 33 [= *De Phil.* 19b]). “A mais alta de todas” não pode significar logo abaixo do quinto elemento, pois Aristóteles baseia seu argumento no fato de que toda e cada uma das partes do cosmo estão em seu lugar natural. Seu argumento estaria incompleto e seriamente enfraquecido se ele não mencionasse um dos elementos, o elemento das estrelas. Assim, podemos concluir apenas que o elemento das estrelas é o fogo.⁴⁷

A evidência de Fílon é importante, já que ele mesmo se mostrava indeciso quanto ao fato de o cosmo consistir em quatro ou em cinco elementos. E, assim, parece seguir sua fonte, falando, às vezes, de um cosmo composto por cinco elementos e, outras vezes (mais frequentemente), de um cosmo estoico, composto por quatro elementos.⁴⁸ Por isso estamos razoavelmente certos de que Fílon não modificou sua fonte sobre este assunto. Também não há nenhuma evidência do

⁴⁶ Simpl. in *Cael.* 289.1-15 (= *De Phil.* fr. 16 Ross). Deve-se ter cuidado no uso da evidência de Simplício, visto que sua informação não provém diretamente do *De Philosophia*. Cf. Cherniss (1944, p. 119), Saffrey (1955, p. 38–39) e Aristóteles (1963a, p. 467).

⁴⁷ Effe (1970, p. 19–20) tenta evitar essa conclusão sugerindo que a versão de Fílon pudesse ser equiparada aqui às concepções platônica e estoica ou até mesmo que Fílon pudesse tê-la extraído de uma seção em que Aristóteles evidenciava o corpo humano e tenha se esquecido de mencionar o quinto elemento celeste. Effe tratou esse fragmento como *Nat. D.* ii 42 de Cícero (= *De Phil.* 21a) e buscou justificar, com isso, sua cosmologia dos quatro elementos.

⁴⁸ Ver nota 34.

estoicismo em seus argumentos que nos faça suspeitar que Panécio de Rodes, um dos poucos estoicos que acreditava que o cosmo fosse eterno, tenha sido um intermediário para esse argumento. Ambos os argumentos parecem aristotélicos e o segundo, que usa a ideia de lugares naturais e quatro elementos, é muito próximo ao *De Caelo* iii-iv. Por isso, se esses argumentos provêm do *De Philosophia*, temos alguns motivos para suspeitar que Aristóteles, em sua obra, ainda não havia chegado à conclusão de que os céus consistiam em um elemento diferente do fogo.

Em suma, é de fato significativo que uma análise crítica dos fragmentos atribuídos ao *De Philosophia* seja capaz de revelar muitas referências a uma cosmologia de quatro elementos (com o fogo na extremidade do universo), mas não uma única alusão a uma cosmologia de cinco elementos. Embora seja possível justificar as referências a uma cosmologia de quatro elementos como adaptações tardias e possivelmente estoicas, tal procedimento requer no mínimo uma referência irrefutável da presença do quinto elemento no *De Philosophia*. Como até então não foi encontrada nenhuma referência desse tipo, qualquer tentativa de justificar as referências da cosmologia de quatro elementos deve ser classificada como arbitrária e inconvincente. Resta-nos, então, avaliar o peso de um rol tão escasso de evidências. A ausência de qualquer evidência defensável em favor de uma cosmologia de cinco elementos, além de algumas sugestões da presença de uma cosmologia de quatro elementos, leva à inferência de que Aristóteles provavelmente não tenha introduzido o quinto elemento na cosmologia do *De Philosophia*. Embora a certeza sobre essa questão ainda esteja fora de nosso alcance, a ponderação das evidências pende para a hipótese de que Aristóteles, no *De Philosophia*, ainda acreditava que os corpos celestes eram constituídos de fogo.

As conseqüências dessa conclusão não podem ser esmiuçadas aqui, mas podemos avaliar alguns dos assuntos que serão afetados. Primeiramente, os fragmentos ou testemunhos usados para reconstruir o *De Philosophia* deverão ser reconsiderados. As referências de Cícero a uma quinta natureza ou substância que sirva de substância às almas e às estrelas (= *De Phil.* fr. 27 Ross, Walzer) agora podem ser descartadas com

segurança. Ainda que algum conteúdo aristotélico mais antigo e verdadeiro possa ser extraído dessas referências, a única justificativa para atribuir esse material especificamente ao *De Philosophia*, a saber, a menção ao quinto elemento como a substância dos céus, não mais se sustém. Analogamente, os supostos diversos ecos de um Aristóteles jovem, com base nas menções ao quinto elemento, também podem ser descartados.⁴⁹ Por outro lado, as referências de Cícero a Aristóteles em *Nat. D.* ii 42 e 44 podem estar numa situação um pouco mais segura como testemunhos do *De Philosophia*. Um dos maiores problemas de interpretá-las como referências ao *De Philosophia* era conciliá-las com a cosmologia de cinco elementos presumida no *De Philosophia*. Se, no *De Philosophia*, Aristóteles sustentava uma cosmologia de quatro elementos, alguns desses problemas desaparecem. Há, logicamente, o problema bastante real da contaminação estoica dessas passagens; no entanto, pelo menos uma área em que essa possível contaminação estoica tenha ocorrido – a cosmologia dos quatro elementos em *Nat. D.* ii 42 – pode agora receber uma interpretação diferente.⁵⁰ Mais que uma modificação estoica de Aristóteles, isso pode muito bem ser parte dos motivos para a atração que os estoicos sentiam por essas ideias aristotélicas. Além disso, a nova interpretação que pode ser dada ao *Nat. D.* ii 44 aumenta a divergência doutrinal em relação ao *De Caelo* e, por conseguinte, aumenta a probabilidade de *Nat. D.* de que ele tenha se originado em um dos tratados perdidos.

Isso nos leva a conseqüências interpretativas de uma cosmologia de quatro elementos no *De Philosophia*. Talvez seja *Nat. D.* ii 44 o fragmento mais afetado pela hipótese de uma cosmologia de quatro elementos. Nessa passagem, o estoico Balbo elogia Aristóteles por sua ideia de que todas as coisas que são movidas o são pela natureza, por força ou por vontade. O movimento circular dos corpos celestes não se deve à natureza, porque a natureza produz movimentos ou para baixo, devido ao

⁴⁹ Cf. notas 17 e 18.

⁵⁰ Sobre o problema da contaminação estoica e da distorção ciceroniana dessas passagens, ver Reinhardt (1926, p. 61–92); Cherniss (1944, p. 592, 595–602); Moraux (1963, p. 1213, 1223–1224); Chroust (1975b, p. 103–113); e Hahm (1977, p. 176, n. 18).

peso, ou para cima, devido à leveza. E esse movimento circular também não se deve à força, pois não há nenhuma força mais poderosa que mova os corpos celestes contrariamente à natureza. Logo, o movimento dos corpos celestes é voluntário. No passado, a aparente negação do movimento natural aos corpos celestes no *De Philosophia* colocou um dilema diante dos exegetas que consideravam uma cosmologia de cinco elementos. Eles tinham que ou esquadrihar uma explicação para a origem da teoria do quinto elemento, que em *De Caelo* foi deduzida diretamente da teoria dos movimentos naturais⁵¹; ou reconciliar a proposição de Cícero com a mecânica celeste do *De Caelo*, qualificando e restringindo a negação dos movimentos naturais a uma negação apenas do movimento inanimado do peso e da leveza.⁵² Uma interpretação simples e direta da proposição de Cícero é possível agora, admitindo-se que o cosmo consiste em apenas quatro elementos que se movem segundo a teoria dos movimentos naturais desenvolvida em *De Caelo* iii-iv.⁵³

De acordo com essa teoria, há apenas dois movimentos naturais, para cima e para baixo. Elementos deslocados de seu lugar natural mover-se-ão para cima ou para baixo, até que encontrem seu lugar natural, onde, por natureza, ficarão em repouso. Isso não significa que eles devem, necessariamente, permanecer em repouso. É possível que algumas coisas

⁵¹ Para algumas das tentativas de se encontrar um fundamento alternativo que postule a existência de um quinto elemento, ver Jaeger (1948, p. 139 e n. 1, cf. 143, 153) e Seeck (1964, p. 122).

⁵² Assim o fazem Berti (1962, p. 368–370); Gräser (1970, p. 16–27, 1972, p. 44–61); Effe (1970, p. 132–136) e Bos (1973, p. 48–49, 62–63, 99 e n. 34, cf. 61, n. 90). Embora cada um apresente uma interpretação ligeiramente diferente acerca da concepção aristotélica, todos minimizam a divergência entre a mecânica celeste do *De Caelo* e a do *Nat. D.* ii 44 de Cícero. Aqueles que propõem essa abordagem não percebem que quanto mais a mecânica celeste de *Nat. D.* ii 44, de Cícero, se aproxima da do *De Caelo*, menos se justifica atribuir a referência ao *De Philosophia* sob qualquer circunstância. O mais provável é que se trate de uma adaptação estoica do *De Caelo*.

⁵³ A teoria dos movimentos naturais também se encontra no contexto de uma cosmologia de quatro elementos em Fílon *Aet. Mund.* 28–34, passagem atribuída ao *De Philosophia* (= *fr.* 19b, Ross; cf. nota 45). Se essa referência, de fato, foi extraída do *De Philosophia*, temos uma confirmação adicional de que, no *De Philosophia*, Aristóteles sustentava uma teoria similar àquela apresentada no *De Caelo* iii-iv.

sejam movidas por alguma força mais poderosa que os empurre ou contrariamente à natureza para fora de seu lugar natural (como uma bola arremessada ao ar), ou não contrariamente à natureza, dentro de seu lugar natural (como uma bola que rola pelo chão). Assim, há uma terceira possibilidade, ilustrada por um homem caminhando no chão. Esse não é um movimento natural, pois, como uma coisa pesada e terrena, o movimento natural de um homem seria para baixo, em direção a terra, o que só ocorreria se ele caísse do alto. Também não é um movimento por força, como o movimento de um homem levado por um veículo ou uma bola rolando pelo chão. O movimento de caminhar do homem tem que ser voluntário, devido à sua própria livre vontade. Dessa forma, também, se os corpos celestes são constituídos de fogo, o lugar natural deles seria em cima, em direção à extremidade do universo, onde poderíamos esperar que repousassem. O fato de que se movem dentro de seus lugares naturais prova que seu movimento se deve a alguma coisa que não a natureza. Como nenhuma força externa é suficientemente poderosa para mover esses seres, os mais fortes e divinos, devemos concluir que seu movimento é voluntário, de sua própria livre vontade.⁵⁴ Essa interpretação, possível quando supomos que as estrelas são constituídas de fogo, é, ao mesmo tempo, uma interpretação mais simples e mais natural das palavras de Cícero e, como já mencionamos, diferente o bastante da teoria do *De Caelo* para justificar a alegação de que as palavras de Cícero são testemunho de uma obra perdida.

Por fim, uma cosmologia de quatro elementos no *De Philosophia* tem consequências significativas para a interpretação do papel do *De*

⁵⁴ Provavelmente, esse movimento voluntário dos corpos celestes é análogo ao movimento dos seres humanos tratado em *Mot. An.* 6-7.700b4-701b32. Uma vez que os homens precisam da sensação e do intelecto para perceber uma finalidade e a ela se dirigir, também os corpos celestes são dotados de sensação e inteligência (Cic. *Nat. D.* ii 42 [= *De Phil. fr.* 21a]; cf. *fr.* 24) e as usam indubitavelmente com o mesmo propósito. A questão sobre o fato de o Primeiro Motor estar envolvido nesse movimento é difícil e não cabe ser discutida aqui (JAEGER, 1948, p. 140-145; ARNIM, 1931, p. 7-9 (= HAGER, 1969, 1.15); GUTHRIE, 1933, p. 162-171 (= HAGER, 1969, p. 75-95); GUTHRIE, 1939, p. 25-27; ROSS, 1936, p. 95-96; CHERNISS, 1944, p. 591-602; GRÄSER, 1972, p. 44-61; CHROUST, 1973, p. 180-184; EASTERLING, 1976, p. 252-265; HAGER, 1969).

Philosophia no percurso filosófico de Aristóteles. Embora não haja ainda consenso sobre a ordenação cronológica dos vários relatos cosmológicos nos tratados, a evidência sugere três fases no pensamento cosmológico de Aristóteles.⁵⁵ (1) A primeira fase é exemplificada por *De Caelo* iii-iv, em que Aristóteles concebeu o universo formado por quatro elementos – terra, água, ar e fogo – e desenvolveu sua teoria dos movimentos naturais para esses elementos. A essa altura, parece que ele ainda não tinha postulado o quinto elemento. (2) A segunda fase corresponde à aplicação do sistema dos movimentos naturais aos céus e ao postulado de um quinto elemento que se move em círculo por natureza e serve de substância aos corpos celestes (*De Caelo* i-ii). (3) Por fim, uma terceira fase é caracterizada por se mudar o foco da atenção do movimento físico dos elementos e dos corpos celestes para fenômenos atmosféricos. Isso exigiu uma reinterpretação das esferas do ar e do fogo, cujos lugares anteriormente encontravam-se abaixo da esfera do quinto elemento celestial. Em *Meteorologica*, essas duas esferas tornaram-se uma região ocupada por uma mistura de duas exalações (e não elementos), cujas proporções variam

⁵⁵ E.g. Solmsen (1960, p. 287-303; 397-398). O ponto principal ainda em questão é se o *De Caelo* iii-iv representa uma concepção dessemelhante – e, portanto, anterior – àquela do *De Caelo* i. Solmsen (1960, p. 293–303) e Seeck (1964, p. 97-98; 123-126) argumentaram convincentemente que, em *De Caelo* iii-iv, Aristóteles não apresenta nenhum conhecimento do quinto elemento e que esses livros, ou pelo menos as teorias que encerram, foram originalmente concebidos antes de *Caelo* i. Contudo, alguns ainda defendem a concepção tradicional de que *De Caelo* iii-iv tenham sido escritos ao mesmo tempo em que o *De Caelo* i, mas se concentraram tão firmemente no mundo sublunar, que esses livros fazem alegações enganosas e que parecem eludir a existência do quinto elemento – e.g. Moraux (1965) e Bos (1973, p. 70). Se a concepção tradicional estiver correta, é mais provável que a primeira fase se reflita apenas no *De Philosophia* que no *De Philosophia* e no *De Caelo* iii-iv. Com isso, entretanto, a reconstrução final da evolução do pensamento cosmológico aristotélico não é afetada. Deve-se notar que, com base em uma análise sutil e meticulosa de várias discussões sobre os elementos em *Gen. Corr.* e *Cael.*, Seeck questiona se o modelo evolutivo é uma explicação completa e suficiente para a grande variedade de teorias dos elementos que ele alega ter descoberto nessas duas obras. Os principais motivos que o levam à dúvida referem-se a alguns problemas sutis que ele aponta na relação entre o quinto elemento e as várias teorias dos elementos que ele identificou em *De Caelo* iii-iv. Em contrapartida, Seeck não tem dúvida de que o quinto elemento é posterior às teorias do *De Caelo* iv (cf. esp. 97-8, 123-6, 157). Dessa forma, suas preocupações com a suficiência teórica do modelo evolutivo não nos causam embaraço aqui.

com a altitude de tal forma que aproximam as esferas do ar e do fogo sem que constituam de fato esferas elementares distintas. Nessa fase, os corpos celestes ainda são compostos do elemento celestial único que temos denominado quinto elemento.

Enquanto se acreditava que o *De Philosophia* continha uma descrição do quinto elemento, havia uma dificuldade extrema em acomodá-la nesse esquema. Era preciso que se seguisse à primeira fase, que já reconhecia o quinto elemento. No entanto, *Nat. D.* ii 4 implicava diferenças significativas do ponto de vista da fase 2. Independentemente de se optar por alocar o *De Philosophia* entre as fases 1 e 2 ou conciliar as diferenças com a concepção da fase 2, era necessário um pouco de uma alegação especial.⁵⁶ Se Aristóteles, entretanto, ainda sustentava uma cosmologia de quatro elementos no *De Philosophia*, a obra encaixa-se na fase 1. Podemos concluir que, nesse momento, ele ainda aceitava o esquema platônico de quatro elementos, mas já vinha desenvolvendo sua teoria do movimento natural para explicar o movimento dos elementos a seus lugares naturais, o movimento associado aos fenômenos de peso e leveza, que ele tinha desenvolvido em *De Caelo* iii-iv. Mais ou menos no mesmo período, ele considerou o movimento dos corpos celestes no *De Philosophia*, no qual ele pressupunha sua teoria dos movimentos naturais; porém, pensando apenas em termos de movimento linear de peso e leveza, ele teve de atribuir o movimento circular dos corpos celestes à livre vontade que possuem por serem seres divinos, racionais e dotados de alma. Somente um pouco mais tarde, isto é, na fase 2, como vemos em *De Caelo* i, é que Aristóteles percebeu que era possível ampliar a teoria de movimentos naturais ao movimento dos corpos celestes, se fundamentasse toda a teoria na geometria. Os dois tipos básicos de linha – reta e curva – serviriam, então, de modelos para dois tipos básicos de movimento natural, o circular e o retilíneo. Tal teoria teria forçado Aristóteles a abandonar sua cosmologia de quatro elementos e a postular um quinto elemento para os céus, distinto dos outros quatro que se movem para cima e para baixo em

⁵⁶ Ver as tentativas citadas nas notas 51 e 52.

linhas retas. Dessa forma, o *De Philosophia* pode ser seguramente classificado como pertencente a um período anterior ao *De Caelo* i e faz parte da evolução do pensamento cosmológico de Aristóteles.

Ademais, se o *De Caelo* era de fato uma obra anterior, como usualmente se acredita, temos agora outra evidência de que o *De Philosophia* devia ser parte das primeiras obras aristotélicas.⁵⁷ Além disso, a cosmologia de quatro elementos é uma evidência adicional do caráter platônico da obra; e mesmo que um pequeno tópico como esse não possa pôr fim à controvérsia acerca de o pensamento de Aristóteles ter se tornado mais ou menos platônico durante seu desenvolvimento, este é mais um fator que deverá de ser levado em conta ao se avaliarem o desenvolvimento aristotélico e o papel do *De Philosophia* nesse processo.⁵⁸

Este foi somente um esboço de algumas das implicações possíveis da hipótese de que o quinto elemento não estava presente no *De Philosophia*. Uma reavaliação completa do conteúdo e do significado do *De Philosophia* com base em uma revisão crítica de toda a evidência para essa obra ainda é um grande *desideratum* dos estudos aristotélicos.⁵⁹

⁵⁷ Para uma discussão sobre a data precisa do *De Philosophia*, ver Chroust (1966, p. 283–291) (= *Aristotle* [n. 4] ii 145–58). Chroust conclui que o mais provável é que tenha sido publicado antes de 347 a.C. Ele também avança a hipótese de ser posterior a *Protrepticus* e, portanto, depois de 350 a.C. Düring (DÜRING, 1966, p. 49–50), por outro lado, prefere uma data anterior, qual seja, c. 360–55 a.C. Como a ordem relativa do *De Philosophia* e outras das primeiras obras ainda é uma questão aberta, é preferível tomar *Timaeus* (c. 360 a.C.), de Platão, como o *terminus post quem* e considerar qualquer reinterpretação que aproxime o *De Philosophia* do *Timaeus* como defesa de uma data anterior, e não posterior, dentro do período entre c. 360 e 347 a.C.

⁵⁸ Algumas contribuições relevantes para essa controvérsia são: Jaeger (1948); Wilpert (1957); DeVogel (1960); e Düring (1966).

⁵⁹ Gostaria de agradecer a Friedrich Solmsen, George Kerferd e David Furley, que leram e comentaram uma versão preliminar deste artigo. Fui grandemente beneficiado por suas críticas e seu encorajamento.

Referências

ARISTÓTELES. *Aristotelis Dialogorum fragmenta: in usum scholarum*. Firenze: Sansoni, 1934. 98 p.

ARISTÓTELES. *Della Filosofia*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1963a. 312 p.

ARISTÓTELES. *The physics: books I-IV*. Cambridge, Mass.: Heinemann; Harvard University Press, 1963b. 439 p. (Loeb Classical Library, 228).

ARNIM, Hans von. *Die Entstehung der Gotteslehre des Aristoteles*. Wien: Hölder-Pichler-Tempsky, 1931. (Sitzungsberichte, 212. Band, 5. Abhandlung). Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/349022799/Arnim-Die-Entstehung-der-Gotteslehre-des-Aristoteles-1931>. Acesso em: 10 nov. 2019.

ARNIM, Hans von. *Stoicorum Veterum Fragmenta: Chrysippi fragmenta logica et physica*. Stuttgart: B. G. Teubner, 1903. (2).

BERNAYS, Jacob. *Die Dialoge des Aristoteles in ihrem Verhältnis zu seinen übrigen Werken*. Berlin: Hertz, 1863. 175 p.

BERTI, Enrico. *La filosofia del primo Aristotele*. Padova: Cedam, 1962. 590 p. (Università di Padova. Pubblicazioni della Faoltà di lettere e filosofia, 38).

BERTI, Enrico. Studi recenti sul Peri Philosophia di Aristotele. *Giornale di Metafisica*, v. 20, 1965.

BIGNONE, Ettore. *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*. Firenze: La Nuova Italia, 1936. 630 p. (Il pensiero classico, v. 2).

BOS, Abraham P. *On the Elements: Aristotle's Early Cosmology*. Assen: Van Gorcum & Comp. B.V., 1973. 154 p. (Bijdragen tot de Filosofie, 3).

BRINK, K. O. Peripatos. In: WISSOWA, G.; KROLL, W.; MITTELHAUS, K.; ZIEGLER, K. (Org.). *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart: Metzler, 1940, p. 931–938.

CHERNISS, Harold Fredrik. *Aristotle's criticism of Plato and the Academy*. Baltimore: J. Hopkins, 1944. 610 p.

CHROUST, Anton-Hermann. A Tentative Outline for a Possible Reconstruction of Aristotle's Lost Dialog On Philosophy. *L'Antiquité Classique*, v. 44, n. 2, p. 553–569, 1975a. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/41650816>. Acesso em: 10 nov. 2019. <https://doi.org/10.3406/antiq.1975.1788>

CHROUST, Anton-Hermann. *Aristotle: new light on his life and on some of his lost works*. London: Routledge & Kegan Paul, 1973. 528 p. Disponível em: https://books.google.com.br/books?hl=pt-BR&lr=&id=2cRgCgAAQBAJ&oi=fnd&pg=PR4&ots=K083KGxCDB&sig=Y6SKASX8P_xxL7wFeLkVkuKdDdGA&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false. Acesso em: 10 nov. 2019.

CHROUST, Anton-Hermann. Some comments to Cicero, *De Natura Deorum* II 15.42-16.44: A fragment of Aristotle's *On Philosophy*. *Classical Folia*, v. 29, p. 103–113, 1975b.

CHROUST, Anton-Hermann. The “akatonomaston” in Aristotle's “On Philosophy”. *Emerita: Boletín de Lingüística y Filología Clásica*, v. 40, n. 2, p. 461–468, 1972. Disponível em: <https://www.proquest.com/openview/60bd69daa1e7446733b66d71feb1d434/1?pq-origsite=gscholar&cbl=1818086>. Acesso em: 10 nov. 2019.

CHROUST, Anton-Hermann. The concept of God in Aristotle's On Philosophy [Cícero, *De Natura Deorum* I. 13-33]. *Emerita*, v. 33, p. 205–228, 1965.

CHROUST, Anton-Hermann. The miraculous disappearance and recovery of the Corpus Aristotelicum. *Classica et Mediaevalia*, v. 23, p. 50–67, 1962.

CHROUST, Anton-Hermann. The Probable Date of Aristotle's Lost Dialogue *On Philosophy*. *Journal of the History of Philosophy*, v. 4, n. 4, p. 283–291, 1966. <https://doi.org/10.1353/hph.2008.1228>

CÍCERO, Marco Túlio. *A natureza dos deuses*. Tradução e notas de Bruno Fregni Bassetto. Uberlândia: Edufu, 2016. 496 p. (Coleção do Estudo Acadêmico, 5). <https://doi.org/10.14393/EDUFU-978-85-7078-408-7>

CÍCERO, Marco Túlio. *De Natura Deorum*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1955. 537 p.

CÍCERO, Marco Túlio. *De Natura Deorum: libri tres*. Cambridge: University Press, 1891.

CÍCERO, Marco Túlio. *De Natura Deorum: libri tres*. Leipzig: Wiedmannsche Buchhandlung, 1850. Disponível em:

<https://archive.org/details/denaturadeoruml00schgoog>. Acesso em: 10 nov. 2019.

DEVOGEL, C. J. The Legend of the Platonizing Aristotle. In: DÜRING, I.; OWEN, G. E. L. (Org.). *Aristotle and Plato in the mid-fourth century: Papers of the Symposium Aristotelicum held at Oxford in August, 1957*, Göteborg, 1960. 279 p. (*Studia graeca et latina Gothoburgensia*, 11), p. 248–252.

DIELS, Hermann. *Doxographi Graeci: Opus adademiae litterarum regiae Borussiae praemio ornatum. Collegit recensuit prolegomenis indicibusque instruxit Hermannus Diels*. Berlin, Boston: De Gruyter, 1929.

<https://doi.org/10.1515/9783111459165>

DRUMMOND, James. *Philo Judaeus: or the Jewish and Alexandrian Philosophy in its Development and Completion*. London: Williams and Norgate, 1888.

Disponível em: <https://archive.org/details/philojudaeusorth01drumuoft>. Acesso em: 10 nov. 2019.

DÜRING, Ingemar. Ariston or Hermippus? *Classica et Mediaevalia*, v. 17, p. 11–21, 1956.

DÜRING, Ingemar. *Aristoteles: Darstellung und Interpretation seines Denkens*. Heidelberg: Winter, 1966. 670 p.

DÜRING, Ingemar. *Aristotle in the ancient biographical tradition*. Göteborg: Almqvist & Wiksell, 1957. 490 p. (*Studia graeca et latina Gothoburgensia*, 5).

DÜRING, Ingemar. Notes on the History of the Transmission of Aristotle's Writings. *Acta Universitatis Gotoburgensis*, v. 56, n. 3, p. 35–70, 1950.

EASTERLING, H. J. Quinta Natura. *Museum Helveticum*, v. 21, n. 2, p. 73–85, 1964. Disponível em:

https://www.jstor.org/stable/24813644?seq=1#page_scan_tab_contents. Acesso em: 10 nov. 2019.

EASTERLING, H. J. The Unmoved Mover in Early Aristotle. *Phronesis*, v. 21, n. 3, p. 252–265, 1976. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/4181995>.

Acesso em: 10 nov. 2019. <https://doi.org/10.1163/156852876X00174>

EFFE, Bernd. *Studien zur Kosmologie und Theologie der Aristotelischen Schrift "Über die Philosophie."*. München: Beck, 1970. 174 p. (Zetemata, 50).

FORTENBAUGH, William W. Recent Scholarship on the Psychology of Aristotle. *The Classical World*, v. 60, n. 8, p. 316–327, 1967.
doi:10.2307/4346253. <https://doi.org/10.2307/4346253>

FURLEY, D. J. Lucretius and the Stoics. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, v. 13, n. 1, p. 13–33, 1966. <https://doi.org/10.1111/j.2041-5370.1966.tb00027.x>

GIGON, Olof. Cicero und Aristoteles. *Hermes*, v. 87, n. 2, p. 143–162, 1959.

GIGON, Olof. Cicero und Aristoteles. *Studien zur antiken Philosophie*, Berlin: De Gruyter, 1972. 442 p., p. 305–325. <https://doi.org/10.1515/9783110836837>

GIGON, Olof. Cicero und die griechische Philosophie. In: TEMPORINI, H.; HAASE, W. (Org.). *Philosophie und Wissenschaften, Künste*, Berlin, Boston: De Gruyter, 1973 (Aufstieg und Niedergang der römischen Welt - ANRW, T. 1, B. 4), p. 226–261. <https://doi.org/10.1515/9783110833126-007>

GIGON, Olof. Prolegomena to an edition of the Eudemus. In: DÜRING, I.; OWEN, G. E. L. (Org.). *Aristotle and Plato in the mid-fourth century: Papers of the Symposium Aristotelicum held at Oxford in August, 1957*, Göteborg, 1960. 279 p. (Studia graeca et latina Gothoburgensia, 11).

GRÄSER, Andreas. Aristoteles' Schrift "Über die Philosophie" und die zweifache Bedeutung der "causa finalis". *Museum Helveticum*, v. 29, n. 1, p. 44–61, 1972.
Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/24814389>. Acesso em: 10 nov. 2019.

GRÄSER, Andreas. Zu Aristoteles Περὶ φιλοσοφίας (Cicero, Nat. deor. II 16,44). *Museum Helveticum*, v. 27, n. 1, p. 16–27, 1970. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/24814100>.

GRILLI, A. Cicerone e l'Eudemo. *La Parola del Passato: Rivista di Studi Classici*, v. 17, p. 96–108, 1962.

GUTHRIE, W. K. C. The Development of Aristotle's Theology — I. *The Classical Quarterly*, v. 27, 3-4, p. 162–171, 1933.
<https://doi.org/10.1017/S0009838800016918>

GUTHRIE, William Keith Chambers. *Aristotle, On the Heavens*. London: Heinemann, 1939. 416 p. (Loeb Classical Library, 338).

HAGER, Fritz-Peter (Ed.). *Metaphysik und Theologie des Aristoteles*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969. 467 p. (Wege der Forschung, 206).

HAHM, David E. *The origins of stoic cosmology*. Columbus: Ohio State University Press, 1977.

HAHM, David E. The fifth element in Aristotle's "De Philosophia": a critical re-examination. *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 102, November 1982, pp.60-74. <https://doi.org/10.2307/631126>. Published online by Cambridge University Press: 11 October 2013

HEITZ, Émile. *Die verlorenen Schriften des Aristoteles*. Leipzig: B. G. Teubner, 1865. 312 p.

JAEGER, Werner. *Aristotle: fundamentals of the history of his development*. Oxford: Oxford University Press, 1948. 410 p.

LEFÈVRE, Charles. « Quinta natura » et psychologie aristotélicienne. *Revue Philosophique de Louvain*, v. 69, n. 1, p. 5-43, 1971. <https://doi.org/10.3406/phlou.1971.5587>

LUCK, Georg. *Der Akademiker Antiochos*. Bern: Haupt, 1953. 99 p.

LUCRÉCIO, Tito. *De rerum natura*. Oxford: Clarendon Press, 1947. 1785 p.

LYNCH, John Patrick. *Aristotle's School: A Study of a Creek Educational Institution*. Berkeley: University of California Press, 1972.

MANSION, Augustin. L'immortalité de l'âme et de l'intellect d'après Aristote. *Revue Philosophique de Louvain*, v. 51, n. 31, p. 444-472, 1953. <https://doi.org/10.3406/phlou.1953.4453>

MARIOTTI, Scevola. La "quinta essentia" nell'Aristotele perduto e nell'Accademia. *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica*, v. 68, p. 179-189, 1940a.

MARIOTTI, Scevola. Nuove testimonianze ed echi dell'Aristotele giovanile. *Atene e Roma*, v. 42, 1940b.

- MORAUX, Paul. *Aristote, Du ciel*. Paris: Les Belles lettres, 1965. 322 p. (Collection des Universités de France, Série Grecque - Collection Budé, 17). Disponível em: <https://www.lesbelleslettres.com/livre/9782251000428/du-ciel>. Acesso em: 10 nov. 2019.
- MORAUX, Paul. *Der Aristotelismus bei den Griechen: die Renaissance des Aristotelismus im I. Jh. v. Chr.* Berlin, Boston: De Gruyter, 1973. 555 p. (Peripatoi, 5). <https://doi.org/10.1515/9783110827743>
- MORAUX, Paul. *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*. Louvain: Éditions Universitaires de Louvain, 1951. 391 p.
- MORAUX, Paul. Quinta Essentia. In: WISSOWA, G.; KROLL, W.; MITTELHAUS, K.; ZIEGLER, K. (Org.). *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart: Metzler, 1963, 1171-1263.
- MORAUX, Paul. Xenarchos (5). In: WISSOWA, G.; KROLL, W.; MITTELHAUS, K.; ZIEGLER, K. (Org.). *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart: Metzler, 1967, p. 1423–1426.
- MOREAU, Joseph. *Aristote et son école*. Paris: Presses Univ. de France, 1962.
- NICOLAU. *Nicolaus Damascenus: On the Philosophy of Aristotle: Fragments on the first Books translated from the Syriac*. Leiden: E. J. Brill, 1965. 174 p. (Philosophia Antiqua, 13).
- NUYENS, François. *L'Évolution de la psychologie d'Aristote*. Louvain/Paris: Institut Supérieur de Philosophie, 1948. 353 p.
- PAULSON, Johannes. *Index Lucretianus: continens copiam verborum quam exhibent editiones Lachmanni, Bernaysi, Munronis, Briegeri et Giussani*. Göteborg: W. Zachrisson, 1911. 177 p.
- PÉPIN, Jean. *Théologie cosmique et théologie chrétienne*. Paris: Pr. Univ. de France, 1964.
- PLEZIA, Marian. *De Andronici Rhodii Studiis Aristotelicis*. Krakow, 1946. (Polska Akademia Archivum Filologiczne, 20).

PÖTSCHER, Walter. *Strukturprobleme der aristotelischen und theophrastischen Gottesvorstellung*. Leiden: Brill, 1970. (Philosophia Antiqua, 19).

https://doi.org/10.1163/9789004320383_004

PSELLUS, Michael. *De Omnifaria Doctrina*. Nijmegen: Centrale Drukkerij, 1948. 111 p.

REINHARDT, Karl. *Kosmos und Sympathie*. München: Beck, 1926. 419 p.

ROSS, William David. *Aristotle's Physics*. Oxford: Clarendon, 1936. 750 p.

<https://doi.org/10.1093/actrade/9780198141099.book.1>

SAFFREY, H. D. *Le Περὶ φιλοσοφίας d'Aristote et la théorie platonicienne des idées et des nombres*. Leiden: Brill, 1955. 74 p. (Philosophia Antiqua, 7).

Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/27681948>. Acesso em: 10 nov. 2019.

SEECK, Gustav Adolf. *Über die Elemente in der Kosmologie des Aristoteles*.

München: Beck, 1964. (Zetemata, 34).

SOLMSEN, Friedrich. *Aristotle's system of the physical world: a comparison with his predecessors*. Ithaca, N.Y.: Cornell University, 1960. 468 p.

SOLMSEN, Friedrich. The Vital Heat, the Inborn Pneuma and the Aether. *The Journal of Hellenic Studies*, v. 77, n. 1, p. 119–123, 1957.

<https://doi.org/10.2307/628643>.

WILPERT, Paul. Die aristotelische Schrift “Über die Philosophie”. In: Université Catholique de Louvain (Org.). *Autour d'Aristote: recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale offert à Monseigneur A. Mansion*, Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1955a. 594 p. (Bibliothèque philosophique de Louvain, 16), p. 99–116.

WILPERT, Paul. Die Stellung der Schrift ‘Über die Philosophie’ in der Gedankenentwicklung des Aristoteles. *The Journal of Hellenic Studies*, v. 77, n. 1, p. 155–162, 1957. <https://doi.org/10.2307/628649>

WILPERT, Paul. Lost writings. In: Université Catholique de Louvain (Org.). *Autour d'Aristote: recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale offert à Monseigneur A. Mansion*, Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1955b. 594 p. (Bibliothèque philosophique de Louvain, 16).

WILPERT, Paul. The fragments of Aristotle's lost writings. In: DÜRING, I.; OWEN, G. E. L. (Org.). *Aristotle and Plato in the mid-fourth century: Papers of the Symposium Aristotelicum held at Oxford in August, 1957, Göteborg, 1960*. 279 p. (Studia graeca et latina Gothoburgensia, 11), p. 257–264.

Data de registro: 16/07/2020

Data de aceite: 10/02/2021