

**ERYC DE OLIVEIRA LEÃO**

**EMPÉDOCLES ENTRE MÝTHOS E LÓGOS  
UM ESTUDO SOBRE A RELAÇÃO ENTRE OS POEMAS DE EMPÉDOCLES DEPOIS  
DO PAPIRO DE ESTRASBURGO**

Dissertação a ser apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia. Trabalho vinculado à linha de pesquisa História da Filosofia Antiga e Medieval.

Orientador: Prof. Dr. Gabriele Cornelli.

**Brasília  
Maio de 2013**

Leão, Eryc de Oliveira.

Empédocles entre Mýthos e Lógos – Um estudo sobre a relação entre os poemas de Empédocles depois do Papiro de Estrasburgo / Eryc de Oliveira Leão. Brasília, 2013.

124 p.

Orientador: Prof. Dr. Gabriele Cornelli

Dissertação (Mestrado em Filosofia) Universidade de Brasília (UnB).

1. Monismo 2. Pluralismo 3. Natureza 4. Ciência 5. Magia.

I. Título



Dissertação de autoria de Eryc de Oliveira Leão, intitulada “Empédocles entre Mýthos e Lógos – um estudo sobre as relações entre os poemas de Empédocles depois do Papiro de Estrasburgo, apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em filosofia pela Universidade de Brasília, em 03 de Maio de 2013, defendida e aprovada pela comissão julgadora abaixo:

---

Prof. Dr. Gabriele Cornelli  
Orientador (Presidente – UnB)

---

Prof. Dr. Fernando José de Santoro Moreira (UFRJ)

---

Prof. Dr. Gilmaro Guerreiro da Costa (UCB)

**Brasília**  
**Mai de 2013**

À Andreia Leão,  
por existir.

## AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, Gabriele Cornelli pelo apoio e estímulo à produção acadêmica de excelência e incansável rigor científico.

Aos meus pais Neide e Ernane Leão (*in memoriam*), pelo estímulo a curiosidade e o valor dado ao espírito investigativo desde sempre.

Ao meu tio Magno Leão e à minha avó Vicentina Leão (*in memoriam*), pelo estímulo, confiança e exemplo de caráter humano.

Aos grandes mestres, que desde os tempos da formação básica, exerceram forte influência em meus gostos e estilo de pesquisa, dentre os mais influentes: José Fábio e Gilson Sobral.

A todos os amigos que participaram de minha formação acadêmica e humana, dentre os mais influentes: Sergio Leandro, Thiago Soares e Felipe Cabral, pelo apoio, discussões e amizade ao longo desses anos.

A todos os familiares e amigos que, direta ou indiretamente, participaram do processo que tornou esta dissertação possível.

A todos os membros da Cátedra UNESCO Archai: As Origens do Pensamento Ocidental, pelos vários momentos de discussões e orientações mútuas.

Aos professores Dr. Fernando José de Santoro Moreira e Dr. Gilmaro Guerreiro da Costa pelos preciosos *feedbacks* e pela gentileza de aceitarem compor a comissão examinadora.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo suporte oferecido a esta pesquisa.

(...) vê-se o pensamento filosófico e científico mover-se numa dialética que vai do diverso ao uniforme, para voltar do uniforme ao diverso. Diante de tal alternativa em contínua reviravolta, é perda de tempo propor um problema de origem. Pouco importa que o conhecimento comece pela apercepção do diverso ou pela constituição do idêntico, já que o conhecimento não se detém nem no diverso nem no idêntico! (...) O conhecimento é um desejo alternativo de identidade e de diversidade (Bachelard, 2009, p.15).

Dupla é a gênese de mortais, dupla é a morte;  
Pois, por um lado, a conjugação de todas as coisas, não só cria como destrói;  
Por outro lado, na sequência, depois de ser compactado, cresce e dissipa-se;  
E, continuamente se renovando, estas coisas jamais cessam (Empédocles, B17.3-6)

## RESUMO

Essa dissertação de mestrado tem como objetivo principal fornecer evidências de ordem filosófica, sociológica, filológica e historiográfica, para o fato da unidade temática dos dois poemas de Empédocles, intitulados “Sobre a Natureza” e “Purificações”. Tal fato encontra-se registrado na evidência direta do texto de Empédocles conhecido como Papiro de Estrasburgo, publicado por Martin-Primavesi (1999). Para ficar apenas com o exemplo mais importante, no conjunto *d* do Papiro de Estrasburgo, por exemplo, ocorre uma transição temática de ordem científica para mística, mostrando claramente que tais aspectos da filosofia de Empédocles não foram concebidos por ele como incompatíveis ou incoerentes. Dada a estrutura temática dos versos de Empédocles, o desenvolvimento desse trabalho passa pelo estudo das relações, em contexto arcaico, entre ideias e crenças de ordem mística e ideias e crenças de ordem científica. Foram escolhidos aqueles aspectos considerados centrais para a compreensão da estrutura unitária dos versos de Empédocles, deixando de lado os temas e evidências que não contribuíssem para o entendimento do modo como Empédocles, em particular, e alguns de seus contemporâneos, em geral, compreendiam a dinâmica cósmica em seus aspectos físicos e éticos. Seguindo essa abordagem, foi analisada a estrutura organizacional dos fragmentos de Empédocles do ponto de vista das evidências filológicas disponíveis no atual momento histórico, de modo a estabelecer os fatos historiográficos básicos em relação aos quais seja possível estabelecer uma interpretação coerente dos fragmentos de Empédocles. Em seguida, levando em consideração as evidências da relação entre a filosofia de Parmênides e a filosofia de Empédocles, foram analisados os fragmentos necessários para tomar uma posição com relação ao tipo de monismo estabelecido por Parmênides, bem como os fragmentos que apontam para as características do pluralismo de Empédocles, mostrando que existe uma leitura possível que torna essas duas abordagens metodológicas compatíveis entre si. Assumindo essa estrutura lógica, foram levantados os pontos de contato entre a filosofia de Empédocles e uma série de contextos de ordem mística e científica, tais como, de um lado, a magia, o xamanismo, o orfismo e o pitagorismo, e de outro, a teoria dos quatro elementos, os experimentos científicos mentais e os aspectos científicos comparáveis às categorias científicas modernas que influenciaram a tradição de pensamento que culminou com o surgimento da ciência atual. Após a exposição e delimitação dessas categorias, elas foram usadas para interpretar a epistemologia, a ética e a física de Empédocles, em seus aspectos científicos e místicos, contribuindo para a história, tanto da filosofia quanto das religiões, bem como para as discussões relacionadas à relação dialética entre a história dos eventos e a história das ideias.

Palavras-chave: Monismo, Pluralismo, Natureza, Ciência, Magia

## ABSTRACT

The main goal of this master thesis is to provide philosophical, sociological, philological and historiographical evidences to the fact of the thematic unit of the two poems of Empedocles, entitled "On Nature" and "Purifications". This fact is recorded in the direct evidence of Empedocles' text known as the Strasbourg Papyrus, published by Martin-Primavesi (1999). To illustrate that it is enough to quote the example of Papyrus' *ensemble d* where there is a thematic transition between scientific and mystical themes, what clearly proves that Empedocles' philosophy were not conceived by him as incompatible or inconsistent. Given the thematic structure of Empedocles' verses, the development of this work passes through the study of the relations, in archaic context, between mystical ideas and beliefs, and scientific ideas and beliefs. Were chosen those aspects considered as central to understanding the unitary structure of the Empedocles' verses, leaving aside the issues and evidences that did not contribute to the understanding of how Empedocles, in particular, and some of his contemporaries, in general, understood the cosmic dynamic in its physical and ethical aspects. Following this framework, were analyzed the organizational structure of Empedocles' fragments from the standpoint of philological evidences available in the current historical moment, in order to establish the basic historiographical facts in respect of which it is possible to establish a coherent interpretation of the Empedocles' fragments. Then, taking into account the evidence of the relationship between Parmenides' philosophy and Empedocles' philosophy, were analyzed the fragments needed to take a position with respect to the kind of monism established by Parmenides, as well as the fragments that points to the characteristics of Empedocles' pluralism, showing that there is a possible reading that makes these two methodological approaches compatible. Assuming this logical structure, were raised the points of contact between the Empedocles' philosophy and a variety of scientific and mystical contexts, such as, on one hand, magic, shamanism, orphism and pythagoreanism, and on the other, the theory of the four elements, the scientific mental experiments and the scientific aspects comparable with modern scientific categories that influenced the tradition of thought that culminated in the emergence of modern science. After exposure and delineation of these categories, them were used to interpret Empedocles' epistemology, ethics and physics, in its scientific and mystical sides, contributing to the history both of philosophy and religion as well as for discussions related to the dialectical relationship between the history of the events and the history of the ideas.

Keywords: Monism, Pluralism, Nature, Science, Magic



## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

QUADRO 1 – Fragmentos de Empédocles com indicação de Origem.....	19
QUADRO 2 – Pontos de Contato entre Papiro de Estrasburgo e Fontes Empedocleanas.....	21
QUADRO 3 – Diferenças gerais entre Pitagorismo e Orfismo.....	97
QUADRO 4 – Ocorrências do termo ὄρωρεν em Homero.....	107
TABELA 1 – Número total de versos de Empédocles.....	20

## **LISTA DE ABREVIATURAS**

DK = DIELS-KRANZ (1992)

KRS = KIRK-RAVEN-SCHOFIELD (1983)

LSJ = LIDDELL-SCOTT-JONES (1940)

Orig. = Do original

## **NOTA PRÉVIA**

Todas as citações de termos ou frases curtas em grego antigo mencionadas durante a redação do texto foram transliteradas segundo as normas da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos (SBEC). Em casos de citações de bloco de textos em grego antigo, tanto o original quanto a tradução foram citados. Em casos de trechos de autores contemporâneos em língua estrangeira, somente foram citadas as traduções para o português. Os originais foram mantidos em notas. Todas as traduções são minhas.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>13</b>
<b>1. TRADIÇÃO, ORGANIZAÇÃO E UNIDADE TEMÁTICA EM EMPÉDOCLES</b> .....	<b>17</b>
1.1 OS DOIS POEMAS .....	18
1.2 PAIRO DE ESTRASBURGO .....	21
<b>2. O PLURALISMO DE EMPÉDOCLES</b> .....	<b>26</b>
2.1 TIPOS DE MONISMO E PLURALISMO .....	30
<b>2.1.1 Monismos</b> .....	<b>30</b>
<b>2.1.2 Sentidos do Verbo Ser em Parmênides</b> .....	<b>31</b>
ἀΛΗΘΕΙΑ .....	32
<b>2.1.3 Sentido Existencial</b> .....	<b>36</b>
<b>2.1.4 Investigação Sobre a Natureza</b> .....	<b>41</b>
<b>2.1.5 Pluralismo de Unidades Parmenideanas</b> .....	<b>44</b>
2.2 O PLURALISMO DE EMPÉDOCLES .....	48
<b>2.2.1 Empédocles: Discípulo de Parmênides</b> .....	<b>48</b>
<b>2.2.2 Eónτα empedocleanos: Dinâmica de Raízes e Forças</b> .....	<b>54</b>
<b>3. MÝTHOS E LÓGOS NA MAGNA GRÉCIA</b> .....	<b>58</b>
3.1. TRADIÇÃO CIENTÍFICA.....	61
<b>3.1.1 Origens Empedocleanas da Ciência</b> .....	<b>61</b>
<b>3.1.2 A Teoria dos Elementos e Os Experimentos Mentais</b> .....	<b>65</b>
<b>3.1.2 Os Quatro Elementos antes de Empédocles</b> .....	<b>69</b>
3.2. TRADIÇÃO MÍSTICA .....	71
<b>3.2.1 Categorias e Fenômenos Místico-Religiosos</b> .....	<b>71</b>
<b>3.2.2 Xamanismo</b> .....	<b>73</b>
<b>3.2.3 Magia</b> .....	<b>82</b>
<b>3.2.4 Natureza e Empatia</b> .....	<b>87</b>
<b>3.2.5 Orfismo e Pitagorismo</b> .....	<b>92</b>
<b>3.2.6 Parentesco Universal e Epistemologia Empática</b> .....	<b>99</b>
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	<b>109</b>
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>117</b>
FONTES PRIMÁRIAS .....	117
FONTES SECUNDÁRIAS .....	117
INSTRUMENTOS .....	124

## INTRODUÇÃO

Há um *tópos* (τόπος) recorrente na filosofia antiga: o *tópos* da suposta incompatibilidade entre *Mýthos* (μῦθος) e *Lógos* (λόγος), entre discurso mítico e discurso racional, entre inconsciente e consciente, entre irracional e racional, entre pensamento místico e pensamento científico. Tal assunto se torna cada vez mais paradigmático quanto mais o historiador da filosofia se aproxima das origens, dos primeiros autores a tentar, pretensamente, a reforma conceitual que buscará substituir o *Mýthos* pelo *Lógos*. Todavia, nessas primeiras tentativas de ir além da mitologia, enquanto narrativa dos deuses, em direção à *arkhḗ* (ἀρχή) primordial, enquanto narrativa histórica do mundo, os pré-socráticos se utilizaram de cosmogonias com elementos tanto míticos quanto ontológicos, mantendo em muitos casos uma relação de complementaridade entre *Mýthos* e *Lógos*<sup>1</sup>.

Embora a presença do pensamento mítico não tenha sido ainda completamente abolida nem mesmo no mundo moderno após o advento da consciência histórica (Eliade, 1994), os elementos míticos do pensamento dos pré-socráticos têm sido negligenciados por vários historiadores da filosofia antiga contemporâneos (Kingsley, 1995). Tais historiadores, restringidos pela visão apenas racionalista da filosofia, encontram-se constantemente em

---

<sup>1</sup> Os nomes “*mýthos*” e “*lógos*” serão tomados neste trabalho, não em algum de seus vários sentidos gregos, mas como conceitos filosóficos representantes de um problema difícil de definir relacionado ao moderno problema da incompatibilidade entre ciência e religião. Toda a discussão que será feita nos capítulos seguintes terá como objetivo esclarecer da melhor forma possível, os conceitos centrais da filosofia de Empédocles e que lhe permitem transitar entre o ciclo cósmico sensível e o ciclo cósmico “suprasensível”, utilizando os mesmos conceitos e pontos de partida. Sempre que o termo “*mýthos*” for aqui utilizado, estará se referindo aos conceitos modernamente classificados como místicos, religiosos ou metafísicos enquanto que o termo “*lógos*” será tomado para representar os conceitos que darão origem posteriormente às várias abordagens científicas, em seus vários graus de precisão, todas com algum método de teste empírico de seus resultados, e sempre abertas a possibilidade de refutação. Até o advento da ciência moderna, esses conceitos estiveram bastante relacionados. Com o surgimento e desenvolvimento das ciências experimentais na idade moderna, *mýthos* e *lógos* começaram a se diferenciar cada vez mais, até o ponto em que, diferentemente dos povos “primitivos”, as dimensões da fé e da racionalidade se tornaram âmbitos diferentes e incompatíveis do pensamento humano. De certo modo, é devido a esse tipo de experiência que o olhar do historiador moderno da filosofia antiga precisa tomar partido de uma série de contextos para conseguir entender o tipo de racionalidade existente no período das origens da filosofia grega. E foi devido à suposta separação entre os âmbitos do *mýthos* e do *lógos* que os historiadores da filosofia antiga do século XIX encontraram-se em enormes dificuldades para interpretar o sentido de contextos tais como o do orfismo, do dionisismo, da magia e do xamanismo em suas relações com os primeiros filósofos. Atualmente, esses vários elementos da cultura grega já receberam vários e detalhados tratamentos por filólogos, antropólogos, etnógrafos e historiadores das religiões ao longo do século XX, e tornaram o estudo das relações entre *mýthos* e *lógos* mais rica em elementos. Assim, o problema das relações entre *mýthos* e *lógos* em Empédocles será abordado nesta dissertação a partir dessa tradição multidisciplinar de estudos clássicos, buscando se aproximar do olhar dos antigos.

dificuldades para entender o sentido de certos elementos míticos presentes nos textos dos primeiros gregos, responsáveis pela criação do campo intelectual da filosofia. Segundo Kingsley:

A tradição de pesquisadores pós-‘Iluministas’ ao longo dos últimos dois séculos tem persistentemente visto a história da filosofia antiga como uma evolução progressiva em direção a certo ideal de racionalidade extremamente vago, embora misteriosamente sedutor; e ao fazê-lo decidiu aceitar quase incondicionalmente a avaliação arrogante de Aristóteles da filosofia dos pré-socráticos como não mais do que uma tentativa balbuciante de dizer o que somente ele, afinal, era capaz de articular com alguma fluência (Kingsley, 1995, p.3)<sup>2</sup>.

A distância temporal que nos separa dos gregos do V século antes de nossa era dificulta o acesso às referências de ordem religiosa e cultural, tais como o uso entre os filósofos de epítetos e figuras divinas, ou a presença simultânea de uma narrativa de tom lógico e racionalista e outra de cunho mítico, cheia de referências culturais de ordem ritual e sagrada<sup>3</sup>. A busca de sentido para a dialética entre *Mýthos* e *Lógos* e a descrição fiel das evidências no tratamento historiográfico dos antigos serão dois dos principais objetivos deste trabalho.

Além da presença da visão cíclica da vida cósmica e humana, essencial para o pensamento mítico, os gregos mantiveram uma série de temas importantes para a consciência mítica, tais como a importância das origens, a ideia de que, aquilo que é primordial, a *arkhḗ* (ἀρχή), precede a existência humana; a importância da memória, dentre outros (Eliade, 1994). Segundo Eliade:

Veremos, entretanto, que a “desmitificação” da religião grega e o triunfo, com Sócrates e Platão, da filosofia rigorosa e sistemática, não aboliram definitivamente o pensamento mítico. Além do mais, é difícil conceber o ultrapasse radical do pensamento mítico enquanto o prestígio das “origens” permanece intacto e enquanto o *esquecimento* do que se passou *in illo tempore* – ou num mundo transcendental – é considerado o principal obstáculo ao conhecimento ou à salvação. Veremos que Platão ainda adere a esse modo de pensamento arcaico. E que na cosmologia de Aristóteles sobrevivem ainda veneráveis temas mitológicos (Eliade, 1994, p.101).

Também Dodds, a partir de abordagens psicológicas, sociológicas e antropológicas, discutiu a presença de elementos míticos e racionais nos vários momentos do desenvolvimento da filosofia e da cultura grega desde Homero até o período helenístico (Dodds, 2002). Segundo ele,

<sup>2</sup> Orig.: (...) post-‘Enlightenment’ scholarship over the past two centuries has persistently viewed the history of early Greek philosophy as a progressive evolution towards some extremely vague, but numinously seductive, ideal of rationality; and in doing so it has almost unquestioningly decided to embrace Aristotle’s arrogant assessment of Presocratic philosophy as no more than a stammering attempt to say what only he, at last, was able to articulate with any fluency.

<sup>3</sup> Alguns exemplos de tais elementos são: o poema sobre a natureza e o das purificações de Empédocles; o proêmio e a apresentação dos caminhos da verdade e da opinião em Parmênides e a presença dos mitos nos diálogos platônicos.

em nenhum momento os gregos desenvolveram o projeto racionalista até as últimas consequências. Sempre houve, em algum nível, a presença de elementos míticos no pensamento dos gregos:

(...) os homens que criaram o primeiro racionalismo europeu nunca foram – até o período helenístico – “simplesmente” racionalista. Ou seja, eles imaginavam e estavam profundamente cientes do poder, do encantamento e do perigo do irracional. Mas eles só puderam descrever o que ocorria abaixo do limiar de consciência, em uma linguagem mitológica ou simbólica, pois não possuíam um instrumento para compreendê-lo, e menos ainda para controlá-lo (Dodds, 2002, p. 255).

Um dos objetivos desta dissertação é apontar os aspectos míticos e racionais do pensamento de Empédocles, mostrando como o agrigentino realizou a síntese entre esses dois tipos de pensamento, sem levar a cabo o divórcio entre *Mýthos* e *Lógos* em sua inteireza. Serão analisados os contextos de âmbito tanto “místico” quanto “científico” com o qual Empédocles estava dialogando em seus versos. Ainda com relação ao difícil divórcio total entre *Mýthos* e *Lógos*, não só no pensamento arcaico como na cultura contemporânea, Eliade diz o seguinte:

(...) o homem a-religioso no estado puro é muito raro, mesmo na mais dessacralizada das sociedades modernas. A maioria dos “sem-religião” ainda se comporta religiosamente, embora não esteja consciente do fato. Não se trata somente da massa das “superstições” ou dos “tabus” do homem moderno, que têm todos uma estrutura e uma origem mágico-religiosas. O homem moderno que se sente e se pretende a-religioso carrega ainda toda uma mitologia camuflada e numerosos ritualismos degradados (Eliade, 2008, p. 166).

Ao longo dos estudos desenvolvidos sobre Empédocles no século XX, desde a publicação dos fragmentos dos pré-socráticos por Diels-Kranz (1992) até a publicação do papiro de Estrasburgo por Martin-Primavesi (1999), os dois poemas de Empédocles foram cada vez mais sendo entendidos como um todo coerente. O papiro de Estrasburgo apenas trouxe uma confirmação direta de que o texto de Empédocles apresentava, mesmo dentro de cada um dos poemas, certas transições temáticas entre *Mýthos* e *Lógos* que demonstraram que a separação entre esses âmbitos está mais relacionada à crítica e organização posterior dos versos de Empédocles, do que ao próprio Empédocles. O desenvolvimento dessa tradição será delineado em seus aspectos gerais no capítulo 1, desde a discussão de alguns aspectos filológicos da organização efetuada por Diels, até as principais evidências descobertas com a publicação do papiro de Estrasburgo por Martin-Primavesi (1999).

Na obra de Empédocles, reconhecem-se conceitos e princípios que contribuíram para a estruturação da investigação filosófica. Não se pode negar que Empédocles, assim como outros pré-socráticos, estava interessado em descrever com precisão o funcionamento de todas as coisas, desde a fisiologia até a astronomia, passando pela botânica, química, ética e meteorologia. E que esses temas começaram a ser tratados pelos pré-socráticos com métodos diferentes daqueles do contexto épico anterior (Lloyd, 1971). É com essa etapa do desenvolvimento da lógica e da metodologia filosófica em mente que também o monismo e o pluralismo desses autores será investigado, de modo a entender o tipo de metodologia de pesquisa pretendido por Empédocles em suas investigações. Para isso, serão abordados no capítulo 2 os aspectos que aproximam o pluralismo de Empédocles do monismo de Parmênides, a fim de lançar luz sobre o método de pesquisa e a natureza da concepção cosmológica adotada por Empédocles. Um dos problemas que logo saltam a vista nesse contexto é: Como a postura monista pode ser compatível com a pluralista? Esse problema será tratado a partir do estudo dos fragmentos centrais de Parmênides onde o tipo de monismo adotado por esse autor será discutido. E a partir do contexto filosófico anterior e posterior às discussões de Parmênides o problema da metodologia de pesquisa de Empédocles, mais ligado a perspectiva do *lógos*, será delineado.

Assumindo a unidade temática de Empédocles, entre uma tendência de ordem científica mais vinculada ao *lógos*, e uma tendência de ordem mística mais ligada ao *Mýthos*, no capítulo 3 serão discutidos alguns aspectos da filosofia de Empédocles que possam ajudar o leitor contemporâneo a entender o modo pelo qual Empédocles pode associar em sua vida e discurso, os temperamentos místico e científico. Nesse contexto, os aspectos principais da filosofia de Empédocles aparecem como fundamento tanto do ciclo cósmico entendido como movimento de elementos materiais, como do ciclo cósmico entendido como movimento de elementos materiais imperceptíveis aos seres mortais, que do ponto de vista religioso, são representados como almas e deuses. Ver-se-á, nesse contexto, que os conceitos empedocleanos centrais apresentam traços de ordem mágica que permitem sua aplicação tanto em âmbito místico quanto científico.



## 1. TRADIÇÃO, ORGANIZAÇÃO E UNIDADE TEMÁTICA EM EMPÉDOCLES

A primeira condição para entender Empédocles está em banir a noção de um abismo entre crenças religiosas e pontos de vista científicos. Seu trabalho é um todo, em que a religião, a poesia e a filosofia estão indissolivelmente unidas. Sua imaginação é criativa, reunindo elementos disponíveis em todas as partes –cosmogonia hesiódica e jônica, racionalismo parmenidiano, misticismo órfico, lenda poética, a experiência de um físico, a resposta sensória de um poeta para as paisagens e sons da natureza, e os medos e esperanças de um espírito exilado do paraíso para ‘um breve período de tempo de vida que não é vida’ – mas construindo todos esses elementos juntos em uma visão unitária da vida do mundo e do destino da alma humana, ligada, como o macrocosmo, ao ciclo de nascimento e morte (Cornford, 1952, p.121-2)<sup>4</sup>.

A interpretação de um texto antigo requer, como já dizia Schleiermacher, não só a adoção de uma série de contextos que tornem possível algum tipo de aproximação com o autor antigo, como também certas análises estruturais de ordem filológica, gramatical e lógica. Tanto um procedimento quanto outro é necessário e cada um ajuda a desenvolver a análise do outro, de modo que a interpretação de um texto avança em espiral por meio da relação mútua entre procedimentos de ordem gramatical e procedimentos de ordem psicológica<sup>5</sup>. Nesse processo, a historiografia moderna de Empédocles passou por vários momentos desde as primeiras edições de seus fragmentos até os grandes debates desenvolvidos ao longo do século XX. A tradição hermenêutica de Empédocles oscilou nesse tempo entre uma abordagem unitária de seu pensamento e outra dupla. Mas com a publicação do papiro de Estrasburgo, as antigas hipóteses

---

<sup>4</sup> Orig.: The first condition for an understanding of Empedocles is to banish the notion of a gulf between religious beliefs and scientific views. His work is a whole, in which religion, poetry, and philosophy are indissolubly united. His imagination is constructive, gathering elements from every available quarter – Hesiodic and Ionian cosmogony, Parmenidean rationalism, Orphic mysticism, poetic legend, the experience of a physician, a poet’s sensuous response to the sights and sounds of nature, and the fears and hopes of a spirit exiled from heaven for ‘a brief span of life that is no life’ – but building all these elements together into a unitary vision of the life of the world and the destiny of the human soul, bound, like the macrocosm, upon the wheel of birth and death.

<sup>5</sup> Cf.: Schleiermacher (2003)

de unidade das obras obtiveram uma confirmação filológica. Os dois poemas de Empédocles não mais podem ser considerados de modo separados em uma análise contemporânea de Empédocles. Seu pensamento deve ser considerado, de agora em diante, como a tentativa de tornar coerente os ciclos da natureza de ordem “material” e de ordem “mística”.

### 1.1 Os Dois Poemas

No mesmo período histórico em que o a dicotomia entre ciência e religião já havia crescido e se desenvolvido ao longo de toda a idade moderna, a geração de filólogos alemães que fundou na atualidade os estudos pré-socráticos enxergou como problema central da filosofia de Empédocles a aparente dicotomia entre o poema intitulado “purificações” (*katharmoi* – καθαρμοί) e o poema “sobre a natureza” (*Peri phýseōs* – περί φύσεως), dado que o primeiro apresentaria teorias sobre as práticas purificadoras necessárias para evitar o sofrimento em reencarnações futuras, enquanto que o segundo descreveria uma doutrina puramente materialista segundo a qual todas as coisas são formadas pela mistura e separação de quatro raízes – terra, ar, fogo e água – regidas por duas forças – amor e ódio – responsáveis por provocar o nascimento e a morte a partir da composição e decomposição de membros vivos. Nesse contexto, parece não haver compatibilidade entre uma abordagem que consegue explicar todos os eventos naturais a partir do domínio compartilhado que o amor e o ódio exercem sobre os quatro elementos básicos ao longo do ciclo cósmico. Tal dificuldade forçou os filólogos a levantar algumas hipóteses explicativas para o fato de um mesmo autor supostamente sustentar opiniões tão díspares. Uma delas supõe que o autor escreveu os dois poemas em momentos diferentes de sua vida, mantendo apenas alguns conceitos básicos em cada uma das duas fases. Outros autores não acreditam que haja grandes problemas em sustentar que Empédocles tenha escrito ambos os poemas no mesmo período, sustentando que Empédocles seja um tipo de cientista com temperamento duplo, capaz de passar 6 dias da semana exercendo atividades de pesquisa experimental, e 1 dia alimentando sua fé em alguma atividade mística sincrética.

Tal dificuldade de entender o aspecto multifacetado do pensamento de Empédocles entre os dois poemas talvez esteja relacionado à dificuldade de ordem lógica, filológica e gramatical, dada a escassez de dados sobre a relação entre os poemas e a própria natureza dos dados, sempre

provenientes – até o papiro de Estrasburgo – de citações de terceiros em organizações temáticas que tratam Empédocles não como fim, mas como meio para argumentar e discutir outros autores ou assuntos.

O fato de a maioria dos fragmentos não estar endereçada nem a um nem a outro desses poemas deixou uma enorme margem de liberdade para a classificação dos fragmentos entre os dois poemas. De fato, os fragmentos com tons materialistas foram incluídos no poema sobre a natureza enquanto que os místicos e religiosos foram associados ao poema das purificações. Em relação ao número de fragmentos existentes de Empédocles, o número de trechos com indicação de origem representa cerca de 15% em relação à totalidade dos fragmentos disponíveis<sup>6</sup>. Tais fragmentos com alguma indicação de origem estão citados no quadro 1 abaixo.

**QUADRO 1 – Fragmentos de Empédocles com indicação de origem**

<b>Local</b>	<b>Critério de Classificação</b>	<b>Fragmento DK 31 B</b>
<i>Peri phýseōs</i>	Indicação direta	1, 8, 17, 34, 54, 62, 75, 85, 96, 103, 104, 134
	Endereçamento à 2ª pessoa do singular	2, 4, 5, 6, 21, 23, 38, 110 e 111
<i>Katharmoi</i>	Indicação direta	112, 113, 115 e 153a
	Endereçamento à 2ª pessoa do plural	114, 124 e 136

A partir desses poucos fragmentos com indicação de origem, foram deduzidas os princípios básicos de cada um dos poemas e, a partir de uma divisão entre matérias relacionadas ao universo físico, de um lado, e matérias referentes à religião de outro, todos os outros 85% dos fragmentos foram distribuídos entre esses dois poemas<sup>7</sup>. Ao seguir tal método e perceber que o número de versos de teor “materialista” era muito maior do que aqueles de caráter “místico”,

<sup>6</sup> Considerando-se que, de fato, Empédocles tenha escrito apenas dois poemas e excetuando-se os fragmentos descobertos pelo papiro de Estrasburgo, há, segundo o TLG, 164 fragmentos de Empédocles. Dentre esses, apenas cerca de 28 possuem algum tipo de endereçamento identificável diretamente a um dos poemas, ou indiretamente considerando o fato de que um está dirigido à segunda pessoa do singular enquanto que o outro está dirigido à segunda pessoa do plural. Veja-se, a esse respeito, Long (1949) e Trépanier (2004).

<sup>7</sup> O primeiro a sugerir o método da assinalação dos fragmentos a partir da distinção temática entre materialismo e espiritualismo foi Scalinger, seguido de Sturz em 1805. Diels seguiu a autoridade desses autores em sua organização. Cf.: Long (1949).

Diels achou melhor propor uma emenda ao texto de Diógenes Laércio a fim de reduzir o número de versos do poema das purificações. Segundo o texto tradicional de Diógenes, os dois poemas teriam 5000 versos (D.L. VIII, 77; DK 31 A1), enquanto que o texto do Suda diz que o texto sobre a natureza teria 2000 versos (DK 31 A2). Assim, Diel propôs a alteração em Diógenes de 5000 (*pentakiskhília – πεντακισχίλια*) para 3000 (*pánta triskhília – πάντα τρισχίλια*) aumentando o número de versos do poema “físico” com relação ao poema das purificações a fim de tornar sua classificação mais próxima da realidade, já que ele havia inserido 346 versos ao poema sobre a natureza e apenas 110 ao poema das purificações. Tal proporção é de 3,14 para 1, enquanto que a proporção sem considerar a emenda seria de 2 para 3, o que tornaria seus dados, embora bastante numerosos com relação a outros pré-socráticos, bastante fora da realidade. Com a emenda de Diels essa proporção passou a ser de 2 para 1, tornando, pelo menos, o número de versos do poema físico maior do que o do poema das purificações. Mas, uma vez que a grande maioria dos versos obteve uma classificação seguindo critério temático e não filológico, a classificação de Diels se torna altamente questionável em relação a 85% de seus versos, de modo que tal emenda só pode fazer sentido se a anacrônica dicotomia entre ciência e religião for mantida. Assim a emenda de Diels é de caráter ideológico e busca salvar os dados tal como ele acredita que eles devam ser e não tal como eles foram encontrados nas evidências historiográficas existentes em sua época. É bastante provável que tal origem dos estudos sobre Empédocles tenha contribuído para manter a ideia da dicotomia insuperável entre os poemas do agrigentino. O método temático de distribuição é bastante inteligente e engenhoso, mas tal arranjo não pode ser considerado um fato historiográfico, nem ser confundido com o arranjo real tomado por Empédocles.

**TABELA 1 – Número total de versos de Empédocles**

<b>Natureza dos Dados</b>	<b>Texto considerado</b>	<b>Nº de versos de <i>Perì phýseōs</i> (A2)</b>	<b>Nº de versos de <i>katharmoi</i> (A1 e A2)</b>	<b>Nº total de versos (A1)</b>	<b>Proporção entre nº versos do <i>Perì phýseōs</i> e Nº versos do <i>katharmoi</i></b>
Dados historiográficos teóricos	A2 e A1 sem emenda de Diels	2000	3000	5000	0,666 / 1
Dados historiográficos Encontrados	Número de versos encontrados por	346	110	456	3,145 / 1

	Diels				
Dados historiográficos Alterados	A2 e A1 com emenda de Diels	2000	1000	3000	2 / 1

A bifurcação da filosofia de Empédocles não foi um fenômeno ocasionado apenas pela natureza globalizante de seus versos, ou pelo arranjo dos versos dado por Diels. Desde a antiguidade, o interesse diverso dos comentadores provocou uma divisão de Empédocles já na antiguidade, quando Aristóteles e a descendência peripatética privilegiou os comentários acerca da perspectiva física de Empédocles, enquanto que a academia e os neo-platônicos privilegiaram o estudo das doutrinas da alma de Empédocles (Long, 1949).

## 1.2 Papiro de Estrasburgo

Embora os estudiosos ao longo do século XX já estivessem convictos de que os poemas de Empédocles não eram de todo incompatíveis e já tivessem analisado os vários pontos de contato e as várias possíveis interpretações dos elementos básicos da teoria empedocleana, o surgimento do papiro de Estrasburgo trouxe uma prova filológica definitiva para as suspeitas desses autores<sup>8</sup>. Esse papiro contém o único texto em primeira mão de um autor pré-socrático e foi identificado a partir da feliz coincidência de um de seus versos conservados ser exatamente o trecho final de B17 de Empédocles (Martin-Primavesi, 1999). Além deste ponto de contato, há outras relações entre os trechos conhecidos e os pedaços de texto do papiro, listadas no quadro abaixo:

**QUADRO 2 – Pontos de Contato entre Papiro de Estrasburgo e fontes empedocleanas<sup>9</sup>**

Papiro de Estrasburgo	Fontes empedocleanas
Linhas a(i) 1 – 5	= B 17.31-35
Linhas a(i) 6 – a(ii)2	Parecido com B21.7-12
Linhas a(i) 8 – a(ii) 2	= Quatro versos de Empédocles citados por Aristóteles, <i>Metafísica</i> , B 4 1000 a 29-32

<sup>8</sup> Dentre os vários autores que trabalharam em alguma teoria sobre a compatibilidade entre os dois poemas de Empédocles estão: Cornford (1952; 1957), Guthrie (1969), Long (1949), KRS (1983), Barnes (1967), e Long (1966).

<sup>9</sup> Cf.: Martin-Primavesi (1999)

Linhas a(ii) 18 – 20	Parecido com B 35.3-5
Linha a(ii) 30	Contem um verso de Empédocles citado por Simplicio, <i>Física</i> , p. 161. 20 Diels
Linhas b 2 e 4	= B 76.3 e B76.2
Linha c 2-8	= B20
Linha d 5-6	= B139

As evidências encontradas por Martin-Primavesi levam a crer que os pedaços preservados do texto de Empédocles são de transmissão direta, dado que não há neles quaisquer registros de texto em prosa ligando várias citações. Do mesmo modo, alguns trechos dos conjuntos **a** e **d** apresentam transições temáticas que não caberiam em uma sequência de citações organizadas tematicamente. Assim sendo, vários problemas filológicos e filosóficos podem ser resolvidos ou melhor abordados com os novos dados disponíveis a partir desses textos.

Desde o período do neoplatonismo, quando a filosofia se tornou uma espécie de grande comentário aos textos clássicos, que a atividade de organizar, citar e comentar um autor se tornou quase sinônima da atividade acadêmica do filósofo. Já Aristóteles havia ensinado o modelo que seria seguido pelos comentadores do futuro. Não só ele como várias gerações de filósofos citaram trechos da filosofia pré-socrática para discutir toda a variedade de assuntos possíveis, sempre voltando àqueles que seriam os pioneiros e iniciadores da tradição de pensamento sobre os vários temas filosóficos.

Nesse processo cada um, seguindo o próprio estilo de organização temática da discussão motivada por certos objetivos, costuma citar apenas as partes dos textos ligadas aos temas de interesse e que ajudem de alguma forma a tornar claros seus problemas e temas de investigação. Assim, é de se esperar que os textos sobreviventes dos pré-socráticos não apresentem muitas transições temáticas. Os autores antigos interessados no ciclo cósmico ou na metempsicose, em geral, não citavam os trechos de transição, mas apenas os trechos onde Empédocles estivesse discutindo especificamente uma ou outra matéria. E não havia motivos para fazer tal tipo de citação, já que os leitores supostamente poderiam acompanhar o argumento e o comentário somente a partir da citação específica, e na pior das hipóteses, poderiam procurar o texto de Empédocles e lê-lo em primeira mão. Tal fato certamente contribuiu para as incertezas com relação à unidade do pensamento de Empédocles ao longo de seus dois principais poemas.

Para os objetivos desta dissertação, o papiro de Estrasburgo fornece evidências conclusivas para a ocorrência de transições temáticas de caráter científico para místico em um mesmo conjunto de versos, mostrando que o texto de Empédocles, como um todo, não estava organizado tematicamente tal como as citações de autores antigos e tal como a organização temática seguida por Diels sugerem. De modo que, embora haja dois poemas, aparentemente há apenas um sistema teórico.

Tanto em **a(i) 6** quanto em **c 3-4**, em um momento do ciclo cósmico em que os vários membros começam a se aglutinar, formando seres mortais, tal experiência é descrita a partir da primeira pessoa do plural por Empédocles, ou seja, ao invés de se referir aos quatro elementos como submetidos às forças do ciclo cósmico, ele se refere às pessoas do atual ciclo cósmico, que supostamente experimentarão essas revoluções do ciclo cósmico. Neste caso, Empédocles parece estar se referindo ao movimento experimentado pela alma humana em seu processo de transmigração ao longo do ciclo cósmico. Da mesma forma, quando em **a(ii) 17**, o ódio está em plena ascensão na última fase da separação dos elementos, em direção ao predomínio completo do ódio, novamente a referência à primeira pessoa do plural é utilizada para identificar o sujeito que se desloca para o centro. Em ambos os casos, todo o movimento poderia ser explicado a partir dos princípios básicos da natureza. Mas Empédocles utiliza uma referência similar a utilizada em B115 quando se refere aos *daímones* (δαίμονες), às unidades capazes de transmigrar entre os vários âmbitos materiais. Segundo a interpretação de Cornford(1957), Kahn(1960b) e O'Brien(1969), essas almas, *daímones*, seriam formadas por fragmentos de amor que são encarnados como seres vivos individuais, mas que, do ponto de vista macrocósmico, seriam um único indivíduo divino que continuamente nasce e morre: a esfera. Em B115, Empédocles diz claramente que ele é um desses *daímones* que decaiu após confiar no ódio em outro momento do ciclo cósmico. Em B59, há uma referência a união de *daímones* entre si para a formação de seres cada vez mais complexos ao longo de uma sucessão onde muitas coisas surgem em uma sequência temporal (B59.3). Ou seja, parece haver *daímones* em cada membro utilizado para formar seres mais complexos. E nesse sentido, parece haver inclusive seres mais complexos do que estes presentes na atual fase do ciclo cósmico, que terão seus *daímones* formados a partir da junção de vários *daímones* atuais. Mas, mesmo nesse período seguinte, ainda haverá seres menos complexos, o que justificaria o discurso de Empédocles aos seus concidadãos para que eles se

purifiquem, já que alguns dentre os atuais seres humanos podem, em uma próxima etapa do ciclo cósmico, terem seus *daímones* divididos ao invés de aumentados, fazendo com que eles “encarnem” em seres menos nobres. Assim, a física de Empédocles torna-se um sistema no qual a ética também está presente, onde é vantajoso, do ponto de vista ético, viver de acordo com os instintos cósmicos do amor, não só do ponto de vista da união puramente materialista de diferentes partes, como também do ponto de vista psicológico do temperamento amoroso, ligado aos sentidos e aos pensamentos. O ódio, tanto como princípio da separação de membros, como instinto cósmico capaz de desencadear o desentendimento, o pensamento unilateral e a morte, deve ser evitado a fim de manter-se sempre evoluindo junto com as outras partes do ciclo cósmico, em formas de vida cada vez mais superiores até chegar à esfera, a unidade de todos os *daímones*, destino de todos ao final do ciclo cósmico.

Outro elemento importante lembrado por Martin-Primavesi é a diferença entre a memória individual e a memória coletiva. Em todas as ocorrências da primeira pessoa do plural, os eventos referidos estão sempre fora do período compreendido entre a primeira encarnação da alma no singular, *daímōn* (δαίμων) nos membros mortais, e o atual momento do ciclo cósmico. Quando Empédocles se refere ao mundo atual ou ao mundo anterior a esse no qual os membros estão recebendo porções de amor, Empédocles utiliza normalmente a referência à primeira pessoa do singular (B115.13, B117 e B118). Essa indicação tem como pano de fundo a ideia do parentesco universal entre todas as formas de vida do *kósmos*, bem como a ideia de que todas as almas são partes de uma mesma alma, a alma do mundo, e possuem, nesse sentido uma espécie de memória em comum em algum momento do ciclo cósmico em que o amor se reúne. Ao passo que, no atual momento do ciclo cósmico, bem como em outros momentos em que o amor não está fortemente presente, cada uma das almas dos vários seres mortais representa um aspecto do todo, uma parte da memória e sabedoria coletiva do *kósmos* que está temporariamente impossibilitada de ter pensamentos mais ágeis e memória mais abrangente. É nesse contexto que os seres considerados superiores conseguem lembrar-se de outras existências e reconhecer *daímones* em formas de vida diferentes, tal como Empédocles diz que Pitágoras é capaz em B129.

Mas do ponto de vista da unidade temática dos poemas de Empédocles, a evidência mais importante é o conjunto **d** no qual a transição temática ocorre de maneira bastante clara entre o trecho **d 11-14**, no qual são descritas as várias combinações de criaturas mortais, e o trecho **d 15-**



**18** onde há uma transição para o tema da encarnação do *daimōn*. Além disso, em **d 1-10** a descrição do fim do atual estágio cósmico é interrompida pelo já conhecido trecho B139 (=d 5-6) no qual Empédocles se lamenta de ter cometido o crime que supostamente o fez decair de um deus para a forma de um homem.

## 2. O PLURALISMO DE EMPÉDOCLES

Há um consenso geral entre os historiadores da filosofia pré-socrática de que Parmênides seja o divisor de águas entre os primeiros filósofos jônicos e os filósofos pluralistas posteriores. Mas o tipo de apropriação que cada um desses filósofos fez de sua cultura é uma questão em aberto que está longe de ser esclarecida diante das múltiplas evidências historiográficas e das várias possíveis inter-relações entre os primeiros filósofos<sup>10</sup>. Em geral, há uma série de dificuldades que todo estudioso da antiguidade enfrenta: a distância histórico-cultural dos primeiros filósofos, a diversidade de mediações historiográficas, a legitimidade ou não de certos textos e tradições antigas, o modo como esses filósofos reagiram uns aos outros, em âmbitos do conhecimento considerados filosóficos ou não, etc. No caso dos pré-socráticos esses problemas se tornam ainda maiores, pois esses autores estavam em processo de criação do campo filosófico entendido em sentido amplo, e nesse processo, a apropriação que cada autor fazia do conceito de “filosofia” era singular e estava relacionada com o projeto que cada um tinha enquanto criador de uma área nova. Nesse mesmo contexto estavam também em jogo atividades ligadas à história, medicina, religião, política, etc. Todas tomando partido de métodos e objetos diferentes de conhecimento, entrando em conflito umas com as outras e definindo seus escopos a partir dessas disputas e de uma série de processos filosófico-sociais difíceis de identificar<sup>11</sup>. No meio desse processo, Empédocles é uma figura paradigmática do ponto de vista da multiplicidade de temas de que trata, e da dificuldade de compatibilizar todas as evidências ligadas a ele. Apesar de

---

<sup>10</sup> Dentre os que aceitam Parmênides como ponto de inflexão na história da filosofia pré-socrática pode-se citar: Burnet (1994), Jaeger (1952), Guthrie(1969), Mourelatos (1970), Barnes (1982), Curd (2004) e Graham (2006)

<sup>11</sup> Sobre a inovação disciplinar representada pela invenção da filosofia grega, no contexto da historiografia moderna baseada na ideia moderna e acadêmica de “disciplina” e em outras abordagens recentes da filosofia grega, veja-se Láks (2007, 2010).

existirem muitos e extensos fragmentos conservados desse pré-socrático, a vasta historiografia disponível sobre o agrigentino está longe de chegar a um consenso sobre como se deve lidar com as várias evidências aparentemente contraditórias ligadas a Empédocles. Para ficar apenas com um exemplo mais recente, foi necessário ter achado um novo papiro com evidências de transições temáticas dentro de uma mesma sequência de versos de Empédocles para que certo consenso a respeito da compatibilidade entre os dois poemas de Empédocles fosse analisada com maior atenção pelos historiadores, embora, mesmo sem levar em conta os novos fragmentos, houvesse uma série de pontos de concordância entre os poemas e tal incompatibilidade não tenha sido enfatizada pelos antigos. Da mesma forma, ainda é recente a tentativa de explicar o importante diálogo entre Parmênides e os pluralistas posteriores<sup>12</sup>.

A historiografia tradicional frequentemente interpretou o sistema de Empédocles como uma tentativa de reconciliar o imobilismo de Parmênides com o mobilismo de Heráclito. Burnet contesta essa afirmação dizendo que seria difícil encontrar traços de Heráclito na abordagem de Empédocles, mas mantém a ideia de que Empédocles tenha conciliado a abordagem monista de Parmênides com algum tipo de abordagem cosmológica (Burnet, 1994). Burnet entende que haja uma grande incompatibilidade entre o poema de Parmênides e a filosofia de Heráclito. De modo que, em Parmênides, a mudança enxergada no mundo seja apenas uma ilusão provocada pela incapacidade dos mortais de enxergar o Uno. Segundo ele:

Em vez de contemplar o Uno com um impulso para a mudança, como fizera Heráclito, e assim torná-lo capaz de explicar o mundo, Parmênides rejeitou a mudança como uma ilusão. Ele mostrou de uma vez por todas que, se levamos o Uno a sério, somos obrigados a negar tudo o mais (Burnet, 1994, p.149).

Apesar dessa suposta diferença radical de opiniões entre Parmênides e Heráclito, Burnet reconhece que tanto Parmênides quanto Heráclito postularam a existência de duas perspectivas de investigação: uma do ponto de vista dos homens e outra do ponto de vista divino. KRS também reconhecem esse ponto em comum<sup>13</sup>. Recentemente também Casertano percebeu as similaridades

---

<sup>12</sup> Uma das grandes responsáveis pela apresentação de uma abordagem historiográfica dialógica entre Parmênides e os pluralistas seguintes tais como Empédocles, Anaxágoras, os Atomistas e até Platão, é Curd (2004). Suas principais ideias serão expostas mais adiante.

<sup>13</sup> Segundo KRS: “A superioridade do deus em relação ao homem, e da visão sintética das coisas por parte da divindade relativamente à visão caótica dos homens, é profundamente sublinhada por Heráclito (KRS, 1983, p.

entre os autores, acentuando o caráter cosmológico tanto de Parmênides como de Heráclito, e mostrando que a perspectiva fenomênica dos mortais e a realidade divina não são incompatíveis. Segundo ele, referindo-se à “unidade dos opostos” em B62, B67, B88 e B76 de Heráclito:

(...) não se exclui que os fragmentos tenham também um valor cosmológico, e neste caso não estariam muito distantes da perspectiva jônica e parmenidiana segundo a qual não há incompatibilidade entre a afirmação da eternidade e a de um nascimento-morte de todas as coisas, entre a afirmação da imobilidade e a do movimento, porque as primeiras se referem à realidade entendida como uno-todo e as segundas à realidade entendida como multiplicidade de fenômenos (Casertano, 2009, p. 105).

Tanto Burnet, quanto KRS e Casertano, entendem que haja pontos de concordância e de discordância entre Parmênides e Heráclito igualmente fortes. E todos eles partem de uma análise existencial do poema de Parmênides, ou seja, assumem que o verbo “ser” no fragmento B2 de Parmênides deva ser traduzido e interpretado como “existe” ao invés de “é” de tipo copulativo. Como tentarei mostrar mais adiante, essa tradução do verbo torna o poema de Parmênides insustentável em seus próprios versos. Em seguida, argumentarei que a filosofia pós-parmenidiana, mesmo seguindo caminhos diferentes, teve fortes influências de Parmênides entendido pela interpretação copulativa do verbo ser. Apresentarei a esse respeito a interpretação de Mourelatos (1970) e Curd (2004).

Nos últimos anos, vários historiadores vem tentando reconstruir o diálogo entre os pré-socráticos com a intenção de deixar o debate entre esses autores mais afinado diante da série de evidências fragmentárias e aparentemente contraditórias que restaram desses filósofos. No que se refere à linha de continuidade que liga Heráclito, Parmênides e Empédocles, o estudo de Curd intitulado *The Legacy of Parmenides* é de singular importância. Curd argumenta de maneira bastante convincente que o monismo de Parmênides é compatível com a perspectiva cosmológica dos pluralistas posteriores. Segundo ela a perspectiva heraclitiana do constante devir foi fundamental para a reforma metodológica da investigação cosmológica feita por Parmênides:

Do ponto de vista de Parmênides, há dois aspectos da teoria dos opostos de Heráclito que são mais importantes. O primeiro é a alegação de que haja uma unidade de opostos; o segundo é o papel dos opostos em explicar o vir-a-ser e outros tipos de mudanças. Esses dois aspectos estão relacionados porque é a unidade dos opostos que permite a

---

198)”. Sobre essa questão compare-se os fragmentos B78 e B102 de Heráclito com os fragmentos B1.28-32 e B8.50-52 de Parmênides. Sobre o paralelo entre Parmênides e Heráclito, veja-se também Graham (2002).

mudança ordenada. Os opostos são intrinsecamente instáveis. Sua tendência natural seria transformarem-se um no outro; essa é a fonte da mudança, nascimento e morte (Curd, 2004, p.121)<sup>14</sup>.

Segundo Curd, do ponto de vista do argumento apresentado por Parmênides nas três partes de seu poema, não é possível fazer uma abordagem cosmológica genuína com entidades opostas. Ele não deixou claro quantas entidades genuínas são necessárias para dar conta da mudança que existe no mundo. Mas de seu poema, depreende-se que seriam necessárias uma pluralidade de entidades genuínas, cada uma coerente com os critérios descritos no caminho da verdade, seguindo os sinais “daquilo que é” – do *eón* (ἐόν) – para que as mudanças fenomênicas que vemos no mundo sejam explicadas a partir da mistura e separação dessas entidades imutáveis. Segundo Curd, o poema de Parmênides se torna um todo coerente se o considerarmos como um todo: o próêmio mostrando a natureza da verdade e da opinião e a atitude do jovem diante dessas duas possibilidades de pensar e conhecer, a parte da verdade fornecendo os critérios do que seja uma entidade genuína, e a parte da opinião oferecendo um modelo cosmológico decepcionante no que diz respeito às entidades genuínas opostas, ou heraclitianas (Curd, 2004).

Embora Empédocles aceite os preceitos parmenidianos acerca do *eón*, ele segue o costume dos mortais (B.9), utilizando os conceitos de geração e destruição, e faz uma abordagem cosmológica pluralista, à maneira daquela mostrada por Parmênides na *Dóxa* (δόξα), utilizando mistura e separação de elementos para explicar a multiplicidade dos fenômenos do *kósmos* (κόσμος). Assim, tomando-se o conceito tradicional de monismo como a afirmação de que só existe uma entidade no *kósmos*, Empédocles parece abandonar o sistema monista de Parmênides e dos jônicos. No entanto, não há sinais de que Empédocles tenha discordado de Parmênides. As evidências mostram Empédocles aprovando a perspectiva parmenideana, acrescentando elementos originais na investigação cosmológica e acomodando imagens parmenideanas, como a da esfera homogênea de Parmênides, em sua cosmologia (Graham, 2010). Desse modo, é preciso reconsiderar o tipo de monismo adotado por Parmênides com o tipo de pluralismo adotado por Empédocles, de modo a tornar as evidências existentes coerentes, não só internamente, no

---

<sup>14</sup> Orig.: From Parmenides’ point of view, there are two aspects of Heraclitus’s theory of opposites that are most important. The first is the claim that there is a unity of opposites; the second is the role of the opposites in accounting for coming-to-be and other sorts of changes. These two aspects are related, because it is the unity of the opposites that allows for ordered change. The opposites are inherently unstable. Their natural tendency would be to shift back and forth into each other; this is the source of change, birth, and death.

contexto de cada autor, como também do ponto de vista da tradição filosófica da época, que se constituiu através da disputa interna e externa na criação do campo intelectual da filosofia (Láks, 2012).

## 2.1 Tipos de Monismo e Pluralismo

### 2.1.1 Monismos

Segundo a definição de Curd (2004), é possível distinguir pelo menos três variedades de monismo: o material, o numérico e o predicativo:

1. Material: Monismo adotado por Tales e Anaxímenes, consistente com a existência de muitos objetos e itens no mundo, sendo cada um desses feito de uma modificação de um princípio material.
2. Numérico: Monismo tradicionalmente atribuído a Parmênides e Melisso, afirma que há apenas uma coisa ou item no universo. Não está claro se essa única coisa pode admitir mais de um predicado. A depender disso, será ou não possível dizer algo além de “aquilo-que-é” é.
3. Predicativo: afirmação de que cada coisa que seja possa ser apenas uma coisa, possa carregar apenas o predicado que indica o que tal coisa é, e deva sustentar esse predicado de modo particularmente forte. Assim sendo, para ser uma entidade genuína, uma coisa deve ser uma unidade predicativa, com uma única indicação do que é, mas não é o caso que necessariamente exista apenas uma tal coisa. Com relação a esse tipo de monismo Curd diz: “Se algo é, digamos F, deve ser todo, apenas e completamente F. No monismo predicativo, uma pluralidade numérica de tais seres-unos (como se pode chamá-los) é possível (Curd, 2004, p.66).<sup>15</sup>”

Por extensão à definição de Monismo Numérico dada acima, pode-se chamar “Pluralismo Numérico” à teoria segundo a qual existe mais de uma coisa ou item no universo.

---

<sup>15</sup> Orig.: If it is, say F, it must be all, only, and completely F. On predicational monism, a numerical plurality of such one-beings (as we might call them) is possible.

Assim definidos, segundo Curd, uma abordagem cosmológica pode sustentar coerentemente algumas combinações entre essas abordagens teóricas, dentre elas:

- Monismo Predicativo e Monismo numérico
- Monismo Numérico e Monismo Material
- Monismo Material e Pluralismo Numérico
- Monismo Predicativo e Pluralismo Numérico

Para dar conta da tarefa de discutir o tipo de monismo adotado por Parmênides, o tipo de leitura feita pelos pluralistas seguintes e o debate entre os intérpretes de Parmênides e dos pluralistas seguintes, faz-se necessário começar com uma discussão sobre o uso do verbo ser no segundo fragmento de Parmênides.

### 2.1.2 Sentidos do Verbo Ser em Parmênides

Boa parte da compreensão do poema de Parmênides está vinculada à tradução que se faz do verbo “ser” no fragmento B2. Teoricamente, nesse contexto, pode-se traduzi-lo por “é” ou por “existe”. E em cada uma dessas traduções é possível fazer mais de uma interpretação lógica do termo. Cada uma dessas acepções define um tipo de monismo por parte de Parmênides e um tipo de pluralismo adotado por aqueles que seguiram algum de seus princípios. Em uma exposição semanticamente aberta do fragmento B2, pode-se dizer que, neste momento do poema, Parmênides apresenta os únicos caminhos (*hodoi moûnai* - ὁδοὶ μοῦναι) de investigação possíveis: Um, por um lado (*hē mèn* - ἡ μὲν), que é/existe (*hópōs éstin* – ὅπως ἔστιν), e outro, por outro lado (*hē d’* – ἡ δ’), que não é/não existe (*hōs ouk éstin* – ὡς οὐκ ἔστιν). Com relação ao primeiro caminho, a deusa diz que é caminho de persuasão (*Peithoûs esti kéleuthos* – Πειθοῦς ἔστι κέλευθος), pois segue a verdade (*Alēthéiēi gār opēdeî* – Ἀληθείῃ γὰρ ὀπηδεῖ). Com relação ao segundo caminho, a deusa diz que é totalmente inescrutável (*pan-a-peuthéa* - παν-α-πευθέα). Mais a frente, em B8.1-2, Parmênides retoma o caminho que é/existe, e apresenta uma série de sinais sobre esse caminho. Após a apresentação desses sinais, em B8.50 Parmênides cessa o discurso sobre a verdade e apresenta o mundo decepcionante das opiniões dos mortais.

É esse o centro do argumento de Parmênides. E a discussão inteira depende do tipo de predicção adotada no primeiro caminho de investigação, o que depende de um bom entendimento da função do verbo ser em B2.

Ao longo do tempo, os vários filósofos e historiadores alinharam-se a várias correntes de interpretação baseadas em diferentes apropriações do verbo ser em Parmênides<sup>16</sup>. Uma linha de interpretação interessante para o contexto deste trabalho – que leva em conta elementos histórico-culturais para entender os pré-socráticos – é aquela iniciada por Mourelatos (1970), e que vem influenciando interpretes como Nehamas (1981) e Curd (2004), responsáveis por um tipo de interpretação do poema de Parmênides que põe seus argumentos em forte diálogo com os filósofos posteriores influenciados de algum modo por ele. Segundo esses autores, o poema de Parmênides estatui princípios metafísicos para a investigação da natureza, fornecendo questionamentos importantes para a investigação da natureza por parte da filosofia seguinte, começando com os pluralistas, Empédocles e Anaxágoras, até alcançar Platão e Aristóteles e, por meio deles, toda a tradição filosófica ocidental. Segundo Curd:

### **ἀλήθεια**

Ao contrário de alguns comentadores, eu não tomo Parmênides como alguém que tenha proibido ou negado a possibilidade de uma cosmologia genuína. Ao contrario, ele tinha como objetivo criticar explicações anteriores da natureza das coisas e ao mesmo tempo formular requisitos metateóricos para uma exposição cosmológica aceitável. Tal exposição deve estar fundamentada em entidades metafisicamente genuínas e deve usar mecanismos que não comprometam a realidade de tais coisas básicas. Na seção do poema sobre a *alêtheia* (ἀλήθεια), Parmenides argumenta que aquilo-que-é de tal modo que não vem a ser, não morre, não muda e que qualquer coisa que seja deve ser um todo de um mesmo tipo. Apenas o que genuinamente é nesse sentido pode ser um objeto de pensamento genuíno e dessa maneira de conhecimento ou entendimento (veja-se B2, B3, B8.1-6, com o argumento inteiro em B8). Qualquer exposição confiável do cosmos que irá contar como conhecimento deve estar adequadamente fundamentada naquilo-que-é. Qualquer coisa que seja no sentido sancionado pelos argumentos de B8 conta como algo metafisicamente básico e poderia servir como fundamento para uma explicação teoricamente aceitável do mundo que percebemos (Curd, 2004, p. xvii – xviii)<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> Segundo Palmer (2009), essas várias interpretações podem ser classificadas em: “Estritamente Monista”, “Lógico-Dialética”, “Via Meta-Princípios”, “Aspectual” e “Modal”.

<sup>17</sup> Orig.: Unlike some commentators, I do not take Parmenides to have forbidden or denied the possibility of genuine cosmology. Rather, his aim is to criticize previous accounts of the nature of things while formulating metatheoretical requirements for an acceptable cosmological account. Such an account must be grounded in metaphysically genuine entities and use mechanisms that do not undermine the reality of those basic things. In the *Alêtheia* section of the poem, Parmenides argues that what-is is in such a way that it does not come to be, pass away, or alter, and that anything that is must be a whole of a single kind. Only what genuinely is in this way can be an object of genuine thought and so of knowledge or understanding (see B2, B3, B8.1-6, with the full arguments in B8). Any reliable account of the cosmos that will count as knowledge must be suitably grounded in what-is. Anything that is in the



Também Mourelatos acredita que o argumento de Parmênides não seja contrário ao Pluralismo. Segundo ele, o argumento de Parmênides é contrário ao dualismo:

Se o monismo de Parmenides é essencialmente um não-dualismo, então a relação entre sua filosofia e aquela de Zenão e Melisso, e a relação entre a sucessão eleata e os pluralistas do quinto século, se torna interessantemente complexa e dialética. Do ponto de vista lógico, o não-dualismo é compatível com a pluralidade numérica, desde que se tenha o cuidado de excluir qualquer relação de contrariedade ou oposição entre pares de elementos reais (Mourelatos, 1970, p.133)<sup>18</sup>.

Tal apropriação de Parmênides, tanto em Mourelatos, quanto em Curd, depende de uma forte crítica ao sentido existencial do verbo ser em B2. Ambos assumem que tal interpretação foi bastante influente e que existe forte consenso entre os críticos de que o verbo ser – em suas formas conjugada (*éstin* – ἔστιν), infinitiva (*eînai* – εἶναι) e participial (*eón* – ἐόν) – apresenta força existencial em B2 e nas ocorrências em que o verbo ser constitui uma referência à B2.

Há ainda a possibilidade de considerar o *éstin* como uma confusão entre predicação copulativa (é) e o sentido existencial (existe). Tal interpretação, levada a cabo por Guido Calogero sugere que a mensagem do poema de Parmênides se reduz ao fato de que os julgamentos positivos são possíveis apenas no caso em que eles dizem apenas “é”, enquanto que julgamentos negativos são impossíveis, uma vez que eles não se referem a nada. Segundo essa interpretação, a adição de qualquer predicado à predicação copulativa seria equivalente à inserção de um “não é”, uma vez que a inclusão de um predicado implicaria na exclusão de outros predicados. Assim, a interpretação do poema de Parmênides se reduziria a essa aplicação copulativa do sentido de *éstin* associada ao sentido existencial no fato de que o único predicado logicamente coerente com o argumento de B2 seria algo que fosse um, todo, imutável, imóvel, homogêneo, contínuo, indiferenciável, etc (Calogero, 1932, *apud* Mourelatos, 1970). Mourelatos critica a interpretação de Calogero, estendendo a crítica também à interpretação de Owen de Parmênides em “*Eleatic Questions*” (Owen, 1960), dizendo que sua teoria é extremamente pobre,

---

way sanctioned by the arguments of B8 counts as metaphysically basic and could serve as the foundation for a theoretically acceptable account of the world that we perceive.

<sup>18</sup> Orig.: If Parmenides’ monism is essentially a nondualism, then the relationship between his philosophy and that of Zeno and Melissus, and the relationship between the Eleatic succession and the fifth-century pluralists, becomes interestingly complex and dialectical. So far as logic is concerned, nondualism is compatible with numerical plurality, provided one is careful to exclude any relations of contrariety or opposition between pairs of real elements.

que suas conclusões nos levariam a crer que Parmênides não estaria interessado em nada concreto, substancial e relacionado de algum modo com a tradição cosmológica:

Se assumirmos uma confusão entre o "é" da predicação copulativa e o "é" existencial, o argumento de Parmênides se torna muito fácil. A complexa estrutura de B8, a extensão do poema, a dupla explicação, a forma épica, o proêmio, as metáforas – tudo isso se torna supérfluo se a intenção de Parmênides for meramente chamar a nossa atenção para o fato de que (genuinamente) só proposições positivas são possíveis, e de que o universo deve ter a simplicidade de uma proposição (genuinamente) positiva. Isso, naturalmente, é uma redução *ad absurdum* da filosofia antes mesmo de Górgias. Se Parmênides tivesse sido compreendido por seus contemporâneos pela linha interpretativa de Calogero, a filosofia teria caminhado direto para a produção de paradoxos dos megáricos. A relação entre Parmênides e Empédocles, Anaxágoras, e os atomistas teria sido baseada em um mal-entendido (Mourelatos, 1970, p.54)<sup>19</sup>.

Um dos importantes trabalhos que contribuíram para a crítica do sentido do verbo “ser” grego, não só em Parmênides, como no contexto da filosofia grega em geral, foi o trabalho de Kahn intitulado *The Greek Verb ‘To Be’ and the Concept of Being*. Segundo ele, quando utilizado sem predicados, o valor de *éstin* (ἔστιν) não significa “existe” e sim “é o caso”, “é verdade”, etc. Segundo Kahn, referindo-se ao sentido de *eînai* (εἶναι) em Parmênides:

Sua tese inicial, de que o caminho da verdade, convicção, e conhecimento é o caminho “do que é” ou “que é” (*hōs esti*), pode então ser entendida como uma afirmação de que o conhecimento, a crença verdadeira, e a verdadeira declaração estão todos indissolúvelmente ligados a “aquilo que é o caso” - não meramente ao que existe, mas ao que é o caso... A doutrina do Ser de Parmênides é antes de tudo uma doutrina relacionada à realidade como *o que é o caso* (Kahn, 1966, p.251, *apud* Mourelatos, 1970, p.48)<sup>20</sup>.

Fundamentando uma opinião generalizada sobre filosofia grega, Kahn notou que a ontologia dos gregos se refere fundamentalmente a questões relacionadas à essência das coisas, e

<sup>19</sup> Orig.: If we assume a confusion of the “is” of copulative predication with the “is” of existence, Parmenides’ argument becomes too easy. The elaborate structure of B8, the length of the poem, the double account, the epic form, the proem, the imagery – all these become otiose if Parmenides’ intention was merely to call our attention to the fact that only (genuinely) positive propositions are possible, and that the universe must have the simplicity of a (genuinely) positive proposition. That, of course, is a reduction *ad absurdum* of philosophy even before Gorgias. Had Parmenides been understood by his contemporaries along the lines of Calogero’s interpretation, philosophy should have moved straight into the paradox-mongering of the Megarians. The relation of Parmenides to Empedocles, Anaxagoras, and the atomists would have been based on a misunderstanding.

<sup>20</sup> Orig.: His initial thesis, that the path of truth, conviction, and knowledge is the path of “what is” or “that it is” (*hōs esti*), can then be understood as a claim that knowledge, true belief, and true statement are all inseparably linked to “what is so” – not merely to what exists but to what is the case ... Parmenides’ doctrine of Being is first and foremost a doctrine concerning reality as *what is the case*.

não à existência (Mourelatos, 1970). Partindo de Kahn e criticando o sentido misto de Calogero<sup>21</sup>, Mourelatos fará uma apropriação bastante original do sentido veritativo do verbo *eînai* em B2, naquilo que ele chamou de predicação especulativa. Para melhor compreender o sentido proposto por esses autores, seguindo a sugestão de Mourelatos (1970), segue abaixo a proposta de tradução de B2 com o sentido copulativo do verbo *éstin* (ἔστιν), “é”, onde tanto o sujeito quanto o predicado aparecem em branco:

εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας,  
 αἶπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι·  
 ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὥς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,  
 Πειθοῦς ἔστι κέλευθος (Ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ),  
 ἢ δ' ὥς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὥς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι,  
 τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπόν·  
 οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐόν (οὐ γὰρ ἀνυστόν)  
 οὔτε φράσαις.

Pois bem, agora eu declamarei, e tu, ouvindo, memoriza a mensagem  
 Os únicos caminhos de investigação que são para pensar [conhecer]:  
 Um, que \_\_\_\_ é \_\_\_\_ e que não é possível que \_\_\_\_ não seja\_\_\_\_,  
 É o caminho da Persuasão ( Pois segue a Verdade)  
 O outro, que \_\_\_\_ não é\_\_\_\_ e que é necessário que \_\_\_\_ não seja \_\_\_\_,  
 Este eu te digo que é uma via totalmente insondável  
 Pois nem conhecerias aquilo que não é\_\_\_\_ (pois não é executável)  
 Nem apontarias  
 (DK 28 B2)

Mourelatos sugere quatro possibilidades de preencher os espaços em branco do sujeito e do predicado. Na primeira, associando substantivos a adjetivos, os caminhos seriam entendidos como descrições ou coleções de fatos (*historía*, ἱστορία), tal como em “Parmênides é obscuro”. Na segunda, os caminhos seriam entendidos como dois modos de atribuir coisas a uma classe ou tipo, como catalogação ou classificação segundo a natureza (*katà phýsin diaíresis*, κατὰ φύσιν διαίρεσις), relacionando substantivo com substantivo, tal como em “Azul é uma cor” (Mourelatos, 1970). E em uma terceira possibilidade, o ἔστιν seria interpretado logicamente com a função de identidade, de conectar coisas. Defendendo uma visão diferente dessas últimas três, Mourelatos, em uma quarta possibilidade, sustenta uma interpretação que, por um lado, remove

<sup>21</sup> A mesma crítica será feita por Curd com relação a Owen (Curd, 2004).

as distinções, assim como o sentido da identidade, e por outro estabelece uma relação assimétrica, assim como o ἔστιν predicativo. Assim sendo, “se X é Y, não é necessário que “Y seja X”, pois esse sentido remeteria à primeira possibilidade, ao *éstin* (ἔστιν) da classificação, ao sugerir que “o predicado (termo da direita) seja uma condição necessária para o sujeito (termo da esquerda)”. Mas, ao contrário, tal interpretação “entende a predicação como a afirmação de uma nova descoberta”. Além disso, “uma vez que o predicado tenha sido dado, o sujeito é de algum modo redundante”, suprimível, “reduzível ao predicado”. Do mesmo modo, dado esse predicado, ele é de algum modo final, elementar, “não havendo necessidade nem possibilidade de nenhuma outra predicação desse tipo” (Mourelatos, 1970, p. 57).

### 2.1.3 Sentido Existencial

Ao longo da história da crítica, a tradução de *éstin* (ἔστιν) por “existe” e de *eón* (ἔόν) por “aquilo que existe” foi bastante influente. Segundo Curd, boa parte dos interpretes que seguiram essa interpretação – tais como Guthrie(1969), KRS(1983), Barnes(1982), McKirahan(1994), Furley(2006), Stokes(1971), Gallop(1984), Finkelberg(1988), O’Brien(1987)<sup>22</sup>, etc (Curd, 2004) – foram fortemente influenciados pelo artigo *Eleatic Questions* (Owen, 1960). Segundo Owen, o sujeito do verbo em B2 deveria ser interpretado como aquilo que pode ser pensado ou falado, uma vez que, aquilo que não se pode pensar ou falar, argumenta ele, não existe:

(...) não é preciso provar que o sujeito do argumento pode ser falado e pensado, pois estamos falando e pensando nele. Daí a tentação de dizer que o *éstin* não tem sujeito; pois o argumento de Parmênides não precisa supor nada exceto que estamos pensando e falando sobre alguma coisa, e isso parece ser garantido, de qualquer modo, pelo fato de estruturarmos e seguirmos o argumento. O sujeito é completamente formal, até ele ser preenchido com os atributos (começando com a existência) que são deduzidos para ele (Owen, 1960, p. 95)<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> Para maiores detalhes sobre essa tradição historiográfica veja-se Curd, 2004, p.27, n.9.

<sup>23</sup> Orig.: (...) it needs no proving that the subject of the argument can be talked and thought about, for we are talking and thinking about it. Hence indeed the temptation to say that the ἔστιν has no subject; for Parmenides’ argument need assume nothing save that we are thinking and talking of something, and this seems to be guaranteed by our framing or following the argument at all. The subject is quite formal, until it is filled in with the attributes (beginning with existence) that are deduced for it.

Owen rejeitou a ideia de que Parmênides tenha escrito dentro de uma tradição cosmológica que o ligasse tanto aos antecessores jônicos quanto aos sucessores itálicos. Ao contrário, segundo ele, o eleata estaria pondo um fim à especulação jônica:

A comparação com o *cogito* de Descartes é inevitável: ambos os argumentos rompem com premissas herdadas, ambos partem de um pressuposto cuja negação é peculiarmente auto-refutável. Isso parece ser suficiente para estabelecer que, no sentido descrito, Parmênides não tenha apoiado seu argumento em suposições derivadas de cosmólogos anteriores. Para mim, parece razoável colocá-lo como o mais radical e o pioneiro mais consciente entre os pré-socráticos conhecidos por nós (Owen, 1969, p.95)<sup>24</sup>.

Após um período de larga influência do *éstin* existencial de Owen, uma série de interpretes começaram a questionar a opinião de Owen adotando versões copulativas ou mistas para o verbo ser em Parmênides<sup>25</sup>. Esses interpretes levaram em conta, basicamente dois problemas: qual é o sujeito de *éstin* em B2 e qual é o significado de *éstin* no poema de Parmênides em geral. Uma vez que um determinado sentido tenha sido escolhido em B2, parece coerente que esse mesmo sentido deva ser aplicado em outras passagens como B3, B6 e B8 sobre o *eón*. Curd nota que, embora haja desacordo entre os vários intérpretes sobre o sentido escolhido para o verbo ser, não há desacordo sobre quais sejam os fragmentos essenciais. Os interpretes das várias tendências citam os mesmos fragmentos para sustentar as diferentes opiniões (Curd, 2004).

Os adeptos de concepções copulativas do verbo ser em B2, de tipo veritativa no sentido de Kahn – identidade de fatos – ou predicativa no sentido forte de Mourelatos e Curd – identidade de objetos – costumam utilizar mais evidências e exemplos de fora dos textos de Parmênides, enquanto que os adeptos de concepções existenciais, tais como Owen, procuram se limitar ao texto. Segundo Curd:

Aqueles que interpretam o *esti* como “existe” estão menos inclinados a procurar paralelos fora de Parmênides (exceto, talvez, no *Sofista* de Platão, onde eles também veem um sentido fundamentalmente existencial em ação) Isso é consistente com o ponto de vista (que acredito estar equivocado) segundo o qual Parmênides não estava

<sup>24</sup> Orig.: The comparison with Descartes' *cogito* is inescapable: both arguments cut free of inherited premisses, both start from an assumption whose denial is peculiarly self-refuting. This seems sufficient to establish that Parmenides does not, in the sense described, rest his argument on assumptions derived from earlier cosmologists. To me it seems sufficient to establish him as the most radical and conscious pioneer known to us among the Presocratics.

<sup>25</sup> Entre eles pode-se citar: Kahn (1966), Mourelatos (1970), Furth(1968), Furley (1973), Goldin (1993) e Mason (1988).

preocupado com questões cosmológicas e pode ser entendido independentemente de seus antecessores (Curd, 2004, p.34-35)<sup>26</sup>.

Assim, uma vez que se assuma que Parmênides estava firmemente ligado à tradição cosmológica pré-socrática, interessado em reformar a investigação cosmológica, é preciso dar conta da ampla tradição hermenêutica que data de Platão de que Parmênides era um Monista Numérico, ou seja, de que Parmênides acreditava que “existe” apenas uma coisa, ora chamada de “o Um”, ora de “o Todo” e ora de “o Ser”. Segundo Curd, os primeiros responsáveis por essa interpretação foram Platão, Aristóteles e Teofrasto. E atualmente, na esteira da historiografia Zeller-Dielsiana baseada na autoridade desses filósofos, essa tradição foi retomada (Mourelatos, 1970). Há uma enorme diferença entre o Parmênides histórico e o Parmênides de Platão. O primeiro é um estudioso daquilo que é e da verdade, enquanto que o segundo é um estudioso do Um. Segundo Mourelatos, atualmente se reconhece que a versão platônico-aristotélica da filosofia de Parmênides, além de ter sido filosoficamente tendenciosa devido ao interesse dialético desses filósofos, foi fortemente influenciada pelas ideias de Melisso, Zenão, além de doutrinas sobre o Um da academia (Mourelatos, 1970). Sobre a tradição antiga ligada a interpretação existencial do *éstin* de Parmênides, Curd diz:

Um dos mais antigos registros dessa visão de Parmênides está no diálogo *Parmênides* de Platão, no qual Zenão se autodescreve como tendo defendido o monismo de seu mestre dos ataques daqueles que acham tal visão ridícula (*Prm.* 128b7-e4). Parmênides é descrito como defensor de sua própria tese “de que existe um Um” como um sujeito para o “passatempo trabalhoso”, que constitui a segunda parte do diálogo (*Prm.* 137b3-4). Explicações análogas do monismo de Parmênides são encontradas em Aristóteles e em Teofrasto, e na doxografia que deriva deles (Curd, 2004, p.64)<sup>27</sup>.

Segundo os argumentos elencados em DK28 B2 e B8, não há nada fora daquilo que é (*eón*) que contribua para caracterizá-lo. Isso não implica necessariamente que exista apenas uma coisa que seja. Como foi dito antes, o monismo predicativo não é incompatível com o pluralismo

<sup>26</sup> Orig.: (...) Those who interpret the *esti* as “exist” are less inclined to look for parallels outside of Parmenides (except, perhaps, in Plato’s *Sophist*, where they see an existential sense primarily at work as well). This is consistent with the view (which I hold to be mistaken) that Parmenides was not concerned with cosmological issues and can be understood independently of his predecessors.

<sup>27</sup> Orig.: One of the earliest records of this view of Parmenides is in Plato’s dialogue, the *Parmenides*, in which Zeno describes himself as having defended his master’s monism from the attacks of those who find such a view ridiculous (*Prm.* 128b7-e4). Parmenides is shown as adopting his own thesis “that there is a One” as a subject for the “laborious game” that constitutes the second part of the dialogue (*Prm.* 137b3-4). Similar accounts of Parmenides’ monism are found in Aristotle and Theophrastus, and in the doxography that descends from them.

numérico. Para que essas duas abordagens sejam compatíveis, é necessário que, em um pluralismo numérico, cada entidade seja una do modo predicativo indicado pelos argumentos em B8. Por outro lado, se o *éstin* for entendido existencialmente, e o sujeito dele for algo como “o todo”, então o monismo numérico será plausível (Curd, 2004). Um dos trechos mais citados pelos adeptos desse tipo de monismo em Parmênides são os versos B 8.22-25, onde é dito que o *eón* é indivisível (*oudè diairetón estin* – οὐδὲ διαιρετόν ἐστίν), todo semelhante (*pân estin homoíon* – πᾶν ἐστίν ὁμοῖον), todo cheio daquilo que é (*pân d’ émpleón estin eóntos* – πᾶν δ’ ἔμπλεόν ἐστίν ἐόντος) e todo contínuo (*xynekhès pân estin* – ξυνεχὲς πᾶν ἐστίν). Assim, em uma visão existencial do *eón*, seu caráter contínuo se torna pleno, não permitindo separação entre entidades e levando à conclusão de que apenas “o todo”, “o ser” ou “o Um” existe da forma indicada pelos argumentos de B8, e as mudanças enxergadas no mundo pelos homens são apenas visões distorcidas de mortais que consideram o existir e o não ser da mesma forma (*brotoi ... pélein te kai ouk eínai tautòn nenómistai* – βροτοὶ ... πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται).

Para resolver esse impasse, Curd recorre aos fragmentos que relacionam o pensamento, a investigação e o *eón*. Para ela, está claro que *nóos* (νόος) e *noeîn* (νοεῖν) em Parmênides referem-se primeiramente a pensamento, concepção e entendimento, mais do que a conhecimento (Curd, 2004). Em Parmênides, há uma conexão fundamental entre *nóos* e a investigação sobre aquilo-que-é, pois, seguindo a decisão de B2 sobre o caminho da verdade, em B6.1 Parmênides diz que “é necessário que aquilo-que-é para dizer e pensar (*noeîn*) seja, pois é para ser<sup>28</sup>”. E mais adiante, associa aos mortais bicéfalos (B6.5), para os quais ser e não ser é o mesmo (B6.8), um pensamento errante (*plaktòn nóon* – πλακτὸν νόον). Em B7.2 a deusa manda o jovem desviar o pensamento (*nóēma* – νόημα) dessa via de investigação.

Em todos esses fragmentos, traduzi *nóos* por pensamento. Mas para tornar claro o sentido que esse termo tem no contexto grego, faz-se necessário tomar alguns exemplos de aplicação em alguns autores antigos. Referindo-se a *nóos* como compreensão, Heráclito disse:

Πολυμαθὴν νόον οὐ διδάσκει· Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε  
Καὶ Πυθαγόρην, αὐτίς τε Ξενοφάνεά τε καὶ Ἐκαταῖον.

Muita instrução não ensina compreensão; Pois teria ensinado Hesíodo,  
Pitágoras, e novamente Xenófanes e Hecateu.

<sup>28</sup> Orig.: χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ’ ἐὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι

(DK 22 B40)

Nesse contexto, embora Hesíodo, Pitágoras, Xenófanos e Hecateu tenham aprendido vários assuntos e tido vários pensamentos, faltou-lhes *nóos*, o entendimento profundo das coisas que eles aprenderam. Eles apenas se deram conta da existência de uma série de fatos, mas não aplicaram *nóos* ao que seria, de fato, a essência ou natureza das coisas que eles estudaram<sup>29</sup>. Segundo Curd, comentando o uso de *nóos* em Heráclito e Parmênides:

Entendimento (*noos*) envolve ver além do óbvio a fim de alcançar entendimento genuíno; e dada sua conexão com o *logos*, o entendimento parece ser de um tipo fundamental, de como as coisas realmente são. Mas, embora haja diferença entre Heráclito e Parmênides neste ponto – Parmênides atribui *noos* aos mortais em B6, embora ele negue que eles consigam controlar adequadamente seus *noos* – há uma opinião compartilhada segundo a qual o uso correto de *noos* leva ao entendimento (Curd, 2004, p.37-38)<sup>30</sup>.

Após outro exemplo de uso de *nóos* na Odisséia de Homero, Curd defende que o uso tanto em Heráclito quanto em Homero de *nóos* se refere ao conhecimento genuíno da natureza da coisa à qual *nóos* se aplica, envolvendo alegação mais fundamental do que a da mera existência de tal coisa. E assim, a interpretação existencial do *éstin* em Parmênides não combina com o sentido ontologicamente forte de *nóos* em Parmênides. Segundo Curd:

(...) o “é” em Parmênides, que parece ser o lar natural do *noos*, ao qual *noos* se dirige caso tome o caminho de inquérito apropriado (*hodòs dizésios*), é mais do que um “é” existencial. Pelo contrário, é predicativo em certo sentido fundamental: o que nós conhecemos ao conhecer *aquilo que é* é o caráter real ou genuíno de uma coisa; Desse modo, é o que nós conhecemos quando conhecemos exatamente o que algo é de modo genuíno, ou o que é ser dessa maneira. Eu defendo que o *esti* de Parmênides é uma afirmação de identidade informativa, uma asserção que quando verdadeira, revela a natureza de uma coisa e diz justamente o que algo é (Curd, 2004, p. 39)<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> Para uma aplicação desse mesmo raciocínio em contexto pluralista, há o interessante fragmento B65 de Demócrito em que ele diz: “É necessário praticar muito entendimento (*πολυνοίην*), e não muita instrução (*πολυμαθίην*)”.

<sup>30</sup> Orig.: Understanding (*noos*) involves seeing beyond the obvious in order to attain genuine understanding; and given its connection with *logos*, the understanding seems to be of a fundamental sort, of how things really are. Now, while there is difference between Heraclitus and Parmenides on this point – Parmenides grants *noos* to the mortals in B6, although he denies that they properly control their *noos* – there is a shared notion that *noos*, properly used, gains understanding.

<sup>31</sup> Orig.: (...) the “is” in Parmenides that seems to be the natural home of *noos*, to which *noos* travels if it takes the proper route of inquiry (*hodos dizesios*), is more than an existential “is.” Rather, it is predicative in a certain fundamental sense: what we know in knowing what-is is the real or genuine character of a thing; thus it is what we



Assim, Curd não só rejeita a interpretação existencial como assume uma copula com sentido predicativo forte, de apreensão dos objetos mesmos. Aquilo-que-é (*tò eón – tò èón*), assim entendido, é um nome formal para o objeto de conhecimento “um espaço reservado para qualquer entidade que seja genuinamente básica e é, portanto, o começo certo para uma abordagem da natureza das coisas (Curd, 2004, p. xix)<sup>32</sup>.”

#### 2.1.4 Investigação Sobre a Natureza

Como foi dito acima, a questão vinculada ao tipo de monismo utilizado por Parmênides e o tipo de pluralismo seguido por pluralistas como Empédocles e Anaxágoras está fortemente vinculado com o tipo de tradução e interpretação que se dá ao verbo ser em Parmênides. Desse modo, uma determinada tradução do *éstin* (ἔστιν) de DK 28 B2 implica em algum tipo de classificação monista de Parmênides. Cada interprete de Parmênides, ao optar por uma tradução existencial, “existe”, ou copulativa, “é”, assume uma linha interpretativa com exigências hermenêuticas diferentes. Ou seja, uma vez tendo escolhido uma ou outra possibilidade de tradução, e dentro desta, um ou outro pressuposto, cada autor buscou, a partir daí, tornar o restante do poema consistente em si mesmo, mostrando a coerência de B2 com cada um dos sinais de B8, a devida conexão entre pensamento e *eón* (‘aquilo que é’ ou ‘aquilo que existe’) em B3, B4, B8.8 e B8.34-41, além da interpretação adequada do proêmio e da *dóxa* (δόξα) nesse contexto. A maior parte dos intérpretes contemporâneos de Parmênides entendeu que ele não estava dialogando com a tradição cosmológica dos jônicos, abolindo, pelo contrário, a possibilidade de se construir uma cosmologia. Estes, em sua maioria, eram adeptos da tradução existencial de B2, postulando que “aquilo que existe”, pelo fato de ser contínuo (B8.5-6 e B8.22-25), deveria ser interpretado como a realidade inteira, entendida como o Um, o Todo ou o Ser (Curd, 2004). Em abordagens copulativas de B2 há quatro possibilidades básicas já citadas

---

know when we know just what something genuinely is, or what it is to be that thing. I take Parmenides’ *esti* to be an informative identity claim, an assertion that when true, reveals the nature of a thing, saying just what something is.

<sup>32</sup> Orig.: a placeholder for any entity that is genuinely basic and is thus the right beginning for an account of the nature of things.

acima: uma via classificação por tipos (*katà phýsin diaíresis* – κατὰ φύσιν διαίρεσις), outra via descrições (*historía* – ἱστορία), outra via identidade de fatos (Kahn, 1966) e outra via identidade de objetos (Mourelatos, 1970; Curd, 2004). É possível que mais de uma dessas possibilidades de interpretação esteja bem fundamentada dentro dos pressupostos escolhidos por seus adeptos. A escolha neste trabalho pela interpretação de Mourelatos e Curd se deve ao fato deles levarem em consideração a tradição de cosmólogos jônica e itálica, colhendo elementos dos vários contextos indicados no poema de Parmênides: homérico-hesiódico, filosófico, histórico-cultural, filológico, etc. A preferência por abordagens desse tipo está no fato de que elas não simplificam o problema historiográfico de interpretar o significado de um texto antigo, não negligenciando sua complexidade e vários condicionantes. Apoiando o comentário de Mourelatos citado anteriormente, a solução mais simples nem sempre é a melhor. Do ponto de vista hermenêutico, em se tratando de um texto de mais de 2400 anos, quanto mais contextualizações que mantenham a coerência entre as partes e o todo, melhor (Schleiermacher, 2003).

Assim, da discussão acerca da tradução de *éstin* feita acima, depreende-se que a noção pré-socrática de investigação da natureza considera a predicação de *éstin* como uma declaração acerca da natureza dos objetos que podem ser encontrados por essa investigação, fazendo uma afirmação não só informativa como também identitária. Segundo Curd:

Quando alguém diz, por exemplo, que algo é F, pretende revelar a natureza dessa coisa de tal forma que saibamos precisamente o que, de fato e verdadeiramente, essa coisa é. Essa afirmação se refere “àquilo-que-é” (*éón*), porque em uma asserção bem sucedida, a coisa que é F é uma coisa que “é” de modo seguro e genuíno. É uma declaração de identidade, pois afirma uma identidade entre a coisa que estamos examinando e sua natureza; mas também pode ser informativa, pois a afirmação explica a coisa e pode muito bem nos dizer algo que nós ainda não sabemos ou que acabamos de descobrir sobre a coisa. Ela nos diz que a coisa que estamos considerando é, de fato e verdadeiramente (*esti dokimōs* como em DK 28 B1.32), o que é. Pelo fato de tal coisa ser uma entidade genuína e segura, ela pode ser um objeto genuíno de pensamento ou investigação e pode funcionar como uma entidade básica em uma cosmologia (Curd, 2004, p. 41-42)<sup>33</sup>.

<sup>33</sup> Orig.: When one says that something is F, say, one purports to reveal the nature of the thing to such an extent that we know just what the thing actually or really is. This claim is about what-is, because in a successful claim, the thing which is F is a thing that genuinely or reliably is. It is an identity statement, for it claims an identity between the thing we are examining and its nature; but it can also be informative, for the claim explains the thing and may well tell us something we did not yet know or have just discovered about the thing. It tells us that the thing we are considering is reliably, or genuinely (*esti dokimōs* as B1.32 has it) just what it is. Because such a thing is a genuine or reliable entity, it can be a genuine object of thought or inquiry and could function as a basic entity in a cosmology.

Assim, a impossibilidade de seguir o caminho do-que-não-é, sua inexecutabilidade (DK 28 B2.8), está no fato de que não é possível dar uma caracterização genuína daquilo que uma coisa é através de negações. E mesmo que fosse possível, não é executável, uma vez que tal investigação teria como resultado uma sequencia infinita de afirmações do tipo: “aquilo-que-é não é X, nem Y, nem Z, nem W, ... ” O caminho daquilo-que-é, é o caminho dos objetos genuínos, dos objetos dignos de receberem a aplicação da compreensão (*nóos*), onde um projeto investigativo cosmológico tem garantia de verdade. Os argumentos em B8 retomam essa decisão entre o caminho do-que-é e o caminho do-que-não-é em B8.15-16. E a garantia de que uma suposta entidade seja genuína está no fato de não haver nenhuma possibilidade do-que-não-é naquilo-que-é, ou seja, entidades que sejam geráveis ou percíveis, de mais de um tipo, sujeitas a mudança, que sejam incompletas, que não sejam uma unidade, ou um todo contínuo são entidades não genuínas e não podem servir para uma abordagem cosmológica genuína (Curd, 2004).

Cabe aqui fazer uma distinção entre a ontologia grega e a ciência moderna. A pesquisa científica contemporânea, baseada em fatos experimentais, está sempre sujeita ao surgimento de novas distinções dentro de entidades que são consideradas como genuínas. Em Parmênides a possibilidade de refutações não está posta. Uma vez que se tenha encontrado o caráter genuíno ou a realidade de uma coisa, não há porque continuar questionando. Ela está completa! Pelo fato do ser de tal entidade em questão ser uniforme, não sujeito a divisões e distinções, é coeso e uno, é “todo junto, contínuo” (*homou pân hén, synekhés* – ὁμοῦ πᾶν ἕν, συνεχές), “não há graus de F-dade se uma coisa é F por natureza” (Curd, 2004, p.82). Sobre o desenvolvimento dos conceitos gregos em geral, e a diferença entre a predicação ontológica dos gregos e a predicação sobre verdades da ciência moderna, Mourelatos diz:

O ἔστι verídico, entendido como “é o caso,” parece incoerente no contexto do início da ontologia grega. A fórmula “é o caso” (estritamente “é o caso que ...”) está diretamente ligada a uma ontologia de *fatos*. Com esse sentido ela é cara às discussões do século XX, especialmente à tradição de filosofia analítica. O projeto grego de ontologia, pelo contrário, foi (inicialmente, e, pelo menos, durante o período dos diálogos médios de Platão) orientado para as *coisas*. Ele encarou o mundo como uma totalidade, não de fatos, mas de objetos. É de acordo com essa referência que o “é” verídico deve ser uma

expressão, não da estrutura lógica – isto é, proposicional – do mundo, mas da *identidade* real das *coisas* (Mourelatos, 1970, p. 59-60)<sup>34</sup>.

Curd também considera que o *éstin* em Parmênides, lugar natural da compreensão (*nóos*) e para o qual *nóos* se dirige quando de posse do caminho de investigação verdadeiro, tem um sentido predicativo ontológico forte, no sentido de Mourelatos. A abordagem de Mourelatos e de Curd sobre o monismo de Parmênides são bastante análogas. Uma das poucas diferenças entre essas duas abordagens está no fato de que, em Curd, as entidades metafisicamente básicas de Parmênides, ou naturezas, são o interesse básico de Parmênides em sua tentativa de dialogar com as cosmologias de seus predecessores. Mourelatos, por outro lado, não aceita essa restrição (Curd, 2004).

#### 2.1.5 Pluralismo de Unidades Parmenideanas

Depois de Parmênides, poucos autores permaneceram adeptos ao monismo numérico. O próprio Parmênides, na parte da *dóxa* (δόξα), descreve uma cosmologia baseada na mistura e separação de duas entidades básicas. Se Parmênides indicou ou não o pluralismo como único modelo cosmológico aceitável não é possível saber com certeza. Mas é possível afirmar com bastante segurança que, pelo menos, Empédocles e Anaxágoras aceitaram suas premissas básicas e adotaram o pluralismo numérico. Seguindo a proposta de historiadores da filosofia tais como Curd (2004) e Graham (2006), as idéias de Empédocles serão encaradas como uma resposta ao trabalho de Parmênides. E uma das questões que surgem quando se encara esses dois pré-socráticos como pertencentes à mesma perspectiva filosófica é a questão do significado da negação quando se tem uma pluralidade de entidades genuinamente básicas.

O segundo caminho de Parmênides, aquele em que são formuladas predicções do tipo “não é”, foi abolido como impraticável. Mas uma vez que sejam consideradas mais de uma

---

<sup>34</sup> Orig.: The veridical ἔστι, understood as “it is the case,” seems incongruous in a context of early Greek ontology. The formula “it is the case” (strictly “it is the case *that* ...”) is directly suited to an ontology of *facts*. It is familiar in this role from twentieth-century discussions, especially in the tradition of analytic philosophy. The Greek project of ontology, by contrast, was (initially, and through the period of Plato’s middle dialogues, at any rate) oriented toward *things*. It envisaged the world as a totality not of facts but of objects. It is consistent with this orientation that veridical “is” should be an expression not of the logical (i.e. propositional) structure of the world but of the real *identity* of *things*.

entidade genuína, cada uma delas pode ser pensada como aquilo que não é a união de todas as outras entidades genuínas. Ou seja, no caso de Empédocles, posso definir a água como não sendo nem terra, nem ar, nem fogo, nem amor, nem ódio; a terra como não sendo nem água, nem ar, nem fogo, nem amor, nem ódio; e assim por diante com relação ao ar, ao fogo, ao amor e ao ódio. Ou seja, nesse caso, assim como no caso da *dóxa* de Parmênides, pelo fato de serem postuladas uma pluralidade finita de entidades básicas para explicar o *kósmos*, parece ser possível seguir o segundo caminho de Parmênides. Por outro lado, no caso de Anáxagoras e dos atomistas essa possibilidade já ficaria claramente descartada. De qualquer modo, se forem levados em conta os vários sinais daquilo-que-é, indicados em B8.6-41, a caracterização dessa pluralidade de entidades não será válida, uma vez que serão atribuídas as características descritas em B8.6-41 ao sujeito, e essas mesmas características serão negadas nos predicados, pois eles também representam entidades genuínas. Ou seja, tal caracterização se torna inválida, uma vez que são ditos sobre as entidades que elas são e não são indivisíveis, contínuas, completas, etc. Assim sendo, todo o pluralismo numérico se tornaria incompatível com a proposta parmenideana entendida como monismo predicativo. Curd acredita que Parmênides não percebeu esse problema ou não achou que essas questões pudessem abalar sua teoria:

Eu não acho que Parmênides ou qualquer outro pensador pré-socrático tenha visto um problema aqui. Ao não ver tal dificuldade potencial, os pré-socráticos seguintes não compreenderam mal a teoria de Parmênides (nem ele compreendeu mal a sua própria teoria) (Curd, 2004, p. 95)<sup>35</sup>.

Assumindo o monismo de Parmênides como predicativo, compatível com o pluralismo numérico, Curd define dois tipos de negações aplicáveis a diferentes entidades genuínas no contexto de uma análise cosmológica pluralista, ou seja, de no mínimo duas entidades. Assim, a predicação negativa da via da opinião em B2 é chamada de negação interna, enquanto que a negação de outras entidades que não estejam em questão é chamada de negação externa. Nas palavras de Curd:

---

<sup>35</sup> Orig.: I do not think that Parmenides or any other Presocratic thinker saw a problem here. In not seeing that potential difficulty, the later Presocratics did not misunderstand Parmenides' theory (nor did he misunderstand his own).

Se fizermos a distinção entre negação interna e externa, poderemos admitir uma diversidade numérica de entidades sem comprometer sua unidade interna. Uma negação interna (descartada pela proibição contra aquilo-que-não-é) é uma negação que seria uma parte integral da definição que especifica a natureza daquilo que é. Uma negação externa, pelo contrário, é uma declaração negativa sobre uma entidade que não esteja incluída na definição que especifica sua natureza (Curd, 2004, p. xxii)<sup>36</sup>.

Assim, Curd mantêm a continuidade entre o monismo eleatico e o pluralismo posterior, permitindo a existência de um pluralismo de unidades parmenideanas. Seu argumento contempla tanto a unidade interna de objetos que são – pois não pode haver diferenças internas em cada coisa que é – quanto a possibilidade de uma pluralidade numérica de tais entidades genuínas, permitindo diferenças externas entre tais entidades genuínas. No caso de Empédocles, a negação do tipo: “Terra” não é “X”, onde X é uma definição que especifica inteiramente a natureza da Terra, é uma negação interna desaconselhada por DK 28 B2.6-8. Por outro lado, a afirmação: “Terra” não é “Água” não é inválida, pois a entidade genuína “água” não participa da definição da natureza da Terra e constitui uma negação externa. De uma dessas negações não é possível chegar à outra, pois a Terra e a Água são diferentes, embora tanto uma quanto a outra sejam entidades genuínas e compartilhem os sinais de B8 característicos de todas as entidades genuínas. Assim como, na ciência moderna, cada átomo é definido inteiramente a partir de uma série de características tomadas com base em certas condições iniciais, em Empédocles, cada raiz é definida com base em características que especificam sua natureza. Segundo Curd:

Cada entidade básica é definida e adicionada à lista daquilo que é, sem que sua definição inclua suas relações com outras coisas genuinamente reais. Assim, nessa visão, negações externas não implicam negações internas (Curd, 2004, p. xxii)<sup>37</sup>.

A diferença entre a concepção moderna e a concepção grega de elemento básico está no fato de que, no primeiro caso, esses elementos são encarados como fenômenos, sempre abertos à refutação, enquanto que no segundo, cada elemento é entendido como a realidade mesma, a coisa-em-si, em uma concepção chamada por Mourelatos de “metafísica ingênua de objetos”

<sup>36</sup> Orig.: If we distinguish between internal and external negations, we can allow for numerically diverse entities without compromising their internal unity. An internal negation (ruled out by the prohibition against what-is-not) is a negation that would be an integral part of the definition specifying the nature of something that is. An external negation, by contrast, is a negative claim about an entity that is not included in the definition specifying its nature.

<sup>37</sup> Orig.: Each basic entity is defined independently and added to the list of what is, without its definition including its relations to the other genuinely real things. Thus, on this view, external negations do not entail internal negations.

(Mourelatos, 1973, p.20 *Apud* Curd, 2004, p.40). Segundo Mourelatos, o *éstin* em DK 28 B2 serve para fazer contato direto com a realidade. Citando Mourelatos, Curd diz:

Pelo fato do metafísico ingênuo conceber um mundo composto unicamente de coisas, dizer “X é F” é referir-se à coisa de um modo especial. O objeto de conhecimento, para Mourelatos, é, portanto, literalmente, uma coisa que é pinçada por um termo que deve, se tomado por uma expressão feliz, pinçar o todo de uma coisa de modo completamente positivo. Assim, quando se diz “X é F”, voltando-se para uma coisa, aparentemente afirma-se que “F” constitui X e revela exatamente o que X é (Curd, 2004, p. 41)<sup>38</sup>.

Esse estatuto ontológico atribuído pelos gregos aos elementos básicos tem a sua importância justificada quando analisado junto ao caráter epistemológico do pensamento pré-socrático. Em B3 Parmênides afirma a importância entre o pensamento e aquilo que é dizendo que “a mesma coisa é (para) pensar e também ser<sup>39</sup>”, mostrando que o pensamento genuíno e verdadeiro acontece quando se refere àquilo que é. E para que o pensamento alcance aquilo que é de modo genuíno é preciso que não haja divisões internas que façam com que o pensamento afirme simultaneamente que é e que não é. É nesse sentido que Parmênides afirma que não há divisões naquilo-que-é, uma vez que é todo semelhante (B8.22)<sup>40</sup>. Segundo Curd:

(...) não há divisões predicativas dentro *do que é*, pois o todo dele é semelhante – apenas o que é. No caso de ser F, é todo e apenas F sem qualquer possibilidade de poder ser também G. Pois se fosse uma pluralidade, ele poderia ser decomposto em suas componentes F e G de pensamento. Sua unidade predicativa garante a possibilidade dele ser entendido pelo pensamento, sem negações internas que impediriam *noos* de apreendê-lo, ou que permitiriam que *noos* se afastasse *daquilo que é* em direção ao caminho negativo (Curd, 2004, p.68)<sup>41</sup>.

Como já foi dito acima, as raízes de Empédocles, se tomadas segundo o critério das negações internas e externas, são compatíveis com os argumentos de Parmênides. Em DK 31 B

<sup>38</sup> Orig.: Because the naïve metaphysician conceives of a world that is composed solely of things, to say that “X is F” is to gesture toward the thing in a special way. The object of knowledge, for Mourelatos, is thus literally a thing that is pecked out by a term that must, if it is to name successfully, pick out the whole of the thing in a completely positive way. Thus, when one says “X is F”, gesturing toward a thing, one apparently claims that “F” constitutes X and reveals exactly what X is.

<sup>39</sup> Orig.: ... τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι.

<sup>40</sup> B 8.22 = οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστὶν ὁμοῖον.

<sup>41</sup> Orig.: (...) there are no predicational divisions within what-is, for all of it is alike – just what it is. Should it be F, it is all and only F with no possibility that it can also be G. For it were such a plurality, it could be scattered in thought into its F and G components. Its predicational unity guarantees that it can be understood by thought, with no internal negations that would prevent *noos* from grasping it, or that would allow *noos* to wander away from what-is onto the negative route.

17. 27-28, as raízes, o amor e o ódio são considerados, por um lado, iguais e de mesma idade (B17.27), por outro, como governadores de seus próprios territórios e com seus próprios caracteres (B17.28)<sup>42</sup>. Ou seja, do ponto de vista interno, cada uma tem uma natureza única, e do ponto de vista externo, todas compartilham as características das entidades genuínas parmenideanas. Segundo Curd:

(...) nas linhas que seguem imediatamente B17.29, [Empédocles] reafirma que nada mais vem a ser ou perece para além destas coisas que são, ressaltando o caráter fundamental das raízes (B17.30-35). Então, Empédocles, ao adotar a estrutura de Parmênides, adota um pluralismo que está comprometido com as diferenças entre as entidades fundamentais, sem acreditar que essas diferenças o obrigam a dar uma caracterização negativa de cada coisa que é. A evidência disponível sugere que o mesmo é verdade com relação ao Atomismo (Curd, 2004. P.95-96)<sup>43</sup>.

A partir de um ponto de vista predicativo forte, de caráter ontológico, Curd, seguindo as pistas de Mourelatos, consegue fazer do eleatismo um movimento de estruturação das ideias cosmológicas, colocando-o em estreito diálogo com as perspectivas pluralistas seguintes, que não só reagiram às ideias eleatas em suas abordagens da natureza, como seguiram de algum modo alguns dos princípios de Parmênides, ao aplicarem os princípios de investigação do *eón* (ἔόν) parmenideano em suas investigações, continuando o projeto monista predicativo de Parmênides de um modo ou de outro, em algo que pode ser chamado de pluralismo de unidades parmenidianas.

## 2.2 O Pluralismo de Empédocles

### 2.2.1 Empédocles: Discípulo de Parmênides

Segundo Simplício, citando Teofrasto, Empédocles foi um imitador (*zēlōtēs* – ζηλωτής) e discípulo ou próximo (*plēsiastēs* – πλησιαστής) de Parmênides (DK 31 A7). O autor do verbete *Parmênides* do Suda diz que o eleata teve dois sucessores (*diádokhoi* – διάδοχοι): Empédocles, o

<sup>42</sup> B17.27-28 = ταῦτα γὰρ ἴσα τε πάντα καὶ ἥλικα γένναν ἔασι,  
Τιμῆς δ' ἄλλης ἄλλο μέδει, πάρα δ' ἦθος ἐκάστωι

<sup>43</sup> Orig.: (...) in the lines immediately following B17.29 (quoted above), [Empedocles] reasserts that nothing else comes to be or passes away in addition to these things that are, stressing the fundamental character of the roots (B17.30-35). So Empedocles, while adopting a Parmenidean framework, adopts a pluralism that is committed to differences among the fundamental entities, without thinking that these differences commit him to a negative characterization of each thing that is. The available evidence suggests that the same is true of Atomism.



filósofo e médico (*iatrós* – ἰατρός), e Zenão, o eleata (DK28 A2). A mesma fonte, no verbete dedicado a Empédocles, diz que ele teve suas primeiras lições com Parmênides (*ēkroásato prótou Parmenídou* – ἠκροάσατο πρώτου Παρμενίδου), e que foi – assim como Zenão – seu amante, *paidiká* (παιδικά) (DK 29 A1, DK 31 A2). Este último termo concentra tanto a raiz da palavra grega para criança (*país* – παῖς), quanto para educação (*paidéia* – παιδεία), o que aponta para o tipo específico de relação entre primeiro mestre e discípulo ainda jovem, característico do costume dórico que as famílias gregas ricas adotaram como habito distintivo de sua classe. A educação no quinto século estava ainda concentrada predominantemente nas mãos dos poetas (Jaeger, 1995)<sup>44</sup>. Com a entrada do espírito filosófico no veículo educacional por excelência da poesia pelas mãos de Xenófanés, o que supostamente era para ser apenas a introdução de um jovem aristocrata siciliano na cultura e costumes de sua classe, tornou-se um ato de continuação e fortalecimento da cultura filosófica nascida na prosa jônica. Ao entrar em contato com Parmênides, um poeta filósofo ou filósofo poeta, tornou-se possível a Empédocles integrar o grupo responsável pela gradual substituição do veículo educacional por excelência das sociedades arcaicas pelas técnicas da sofística e, em seguida, pela filosofia em geral (Eliade, 1988; Jaeger, 1995). Referindo-se a Xenófanés, Jaeger diz:

Com ele, o espírito filosófico apoderou-se da poesia. Isto é sinal inequívoco de que o espírito filosófico começa a tornar-se uma força educativa, pois a poesia continua a ser como sempre a expressão autêntica da formação nacional. O impulso que levou a filosofia a adotar a forma poética mostra sobejamente a sua tendência a se apoderar da totalidade da ação humana na vida sentimental e intelectual, e a aspiração que tem a exercer domínio espiritual. A nova prosa jônica só gradualmente alarga o seu campo e, por estar expressa num dialeto limitado a um círculo reduzido, nunca adquire a ressonância da poesia, que se serve da linguagem de Homero e é, por conseguinte, pan-helênica. Pân-helênica é também a influência a que o pensamento de Xenófanés aspira. Até um pensador abstrato e rigoroso como Parmênides, ou um filósofo da natureza como Empédocles, adotam a forma hesiódica da poesia didática (Jaeger, 1995, p. 213).

Mas os vestígios da influência parmenideana sobre Empédocles não estão apenas no estilo épico. A influência do mestre se fez sentir em toda sua metodologia de investigação da natureza,

---

<sup>44</sup> É com esse processo educacional em mente que Platão irá banir os poetas da cidade ideal e fará sua ressalva a respeito do tipo de amor adequado à formação da juventude. Platão chama esse amor correto (*Orthòs éròs* – ὀρθὸς ἔρως) de amor musical e diz que esse deve ensinar a temperança às crianças (Rep. 402e – 403a)

conforme foi amplamente notado pelos comentadores<sup>45</sup>. Seguindo Parmênides, que negou a geração e a destruição daquilo que é (DK28 B8.3), Empédocles negou o nascimento e a morte (B8), o vir a ser a partir do nada (B12), e o vazio e o excessivo (B13):

ἀγένητον ἔόν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν

Aquilo que é é ingênito e imperecível,  
(DK 28 B8.3)

φύσις οὐδενὸς ἔστιν ἀπάντων  
θνητῶν, οὐδέ τις οὐλομένου θανάτοιο τελευτή

Não há nascimento de nenhuma dentre as coisas mortais,  
nem qualquer fim em miserável morte,  
(DK 31 B8.1-2)

ἔκ τε γὰρ οὐδάμ' ἔοντος ἀμήχανόν ἐστι γενέσθαι  
καὶ τ' ἔον ἐξαπολέσθαι ἀνήνυστον καὶ ἄπυστον·

Pois é impossível vir a ser a partir do que não é,  
E é impossível e ininteligível que aquilo que é pereça totalmente  
(DK 31 B12.1-2)

οὐδέ τι τοῦ παντὸς κενεὸν πέλει οὐδὲ περισσόν

Qualquer parte do todo não se torna nem vazia nem excessiva,  
(DK 31 B13)

Assim, para Empédocles, geração e destruição são nomes ruins para se referir ao *kósmos* – embora, por convenção, ele os utilize (DK 31 B9) – pois não se referem à realidade em si, mas apenas à forma com que essa realidade se mostra aos homens. O que os olhos limitados dos mortais conseguem enxergar é apenas uma distorção de uma realidade imutável. Tudo o que há é mistura e separação de unidades parmenideanas, de *eón̄ta* (ἐόν̄τα), que têm a característica de não serem compostas de outras entidades ainda menores. E o perecimento completo (*exapolésth̄ai* –

<sup>45</sup> Veja-se, por exemplo: Burnet (1994), Bollack (1965), O'Brien (1969), Guthrie (1969), Trépanier (2004), Curd (2004), Longrigg (1976), Solmsen (1965), Minar (1963), Barnes (1982), KRS (1983), Mourelatos (1970) e Graham (2006).

ἐξαπολέσθαι) daquilo que é ininteligível (*ápyston* - ἄπυστον), ultrapassa a capacidade da razão humana (DK 31 B12.1-2). Continuando B8 citado acima, Empédocles diz:

ἀλλὰ μόνον μίξις τε διάλλαξις τε μιγέντων  
ἔστι, φύσις δ' ἐπὶ τοῖς ὀνομάζεται ἀνθρώποισιν

Mas há apenas mistura e separação daquilo que foi misturado,  
(o que) entre os homens é chamado de nascimento (φύσις)  
(DK 31 B8.3-4).

E referindo-se àqueles que pensam que há nascimento e morte, Empédocles protesta:

νήπιον· οὐ γάρ σφιν δολιχόφρονές εἰσι μέριμναι,  
οἳ δὴ γίγνεσθαι πάρος οὐκ ἐὼν ἐλπίζουσιν  
ἢ τι καταθνήσκουσιν τε καὶ ἐξόλλυσθαι ἀπάντη.

Inocentes! Pois seus pensamentos não são de longo alcance  
Os que esperam que aquilo que não era antes venha a ser  
Ou que (esperam que) algo morra e seja completamente destruído.  
(DK 31 B11).

Neste trecho, e nos outros acima citados, Empédocles está reafirmando o princípio lógico, cujo primeiro registro claro se encontra em Parmênides (Mourelatos, 1981), segundo o qual nada pode vir do nada, consagrado na expressão latina *ex nihilo nihil*, nada a partir do nada. Aristóteles disse que esse princípio era tão antigo quanto a própria filosofia e que era um lugar comum (*koinḗ dóxa* – κοινὴ δόξα) entre todos aqueles que escreveram sobre a natureza (*perì phýseōs* – περὶ φύσεως)<sup>46</sup>. Tal inflexão iniciada por Parmênides foi fundamental para a estruturação da pesquisa científica que havia surgido com os jônicos, que consideravam que uma única base material poderia cambiar em todas as formas presentes no *kósmos* (Curd, 2004; Graham, 2006). O modelo parmenidiano de mistura de entidades imutáveis supera essa dificuldade e explica a mudança que ocorre no *kósmos*. Do ponto de vista de um pensador interessado em explicar o funcionamento da natureza (*phýsis* – φύσις) a certeza acerca da existência estável de certos objetos é fundamental para eliminar a dúvida constante com relação à existência de um

<sup>46</sup> Aristóteles, *Física*, I.187a27-29 e 34-35, *Metafísica*, XI.6.1062b24-25. Veja-se: Mourelatos, 1981, p.649, n.1.

fundamento para o funcionamento do *kósmos*. Seria infundada qualquer pesquisa que pretendesse explicar a natureza das coisas se tal fundamento não estivesse fixado, *akínēton* (ἀκίνητον). O próprio caráter de necessidade da realidade colapsaria se não houvesse um fundamento imutável, uma coisa-em-si em que se apoiar. E, para garantir tal caráter, continuando B12 citado acima, Empédocles afirma:

αἰεὶ γὰρ θησεῖται, ὅπῃ κέ τις αἰὲν ἐρείδῃ<sup>47</sup>

Pois estará sempre posto, onde quer que em algum momento se o fixe/pressione.  
(B12.3)

Empédocles argumenta aqui sobre a impossibilidade de algo perecer espontaneamente por si mesmo. Se admitirmos que o ato de pressionar o que está posto seja feito com a intenção de exterminá-lo, vê-se que esse ato deveria ser feito com a ajuda de um ponto fixo exterior que servisse de ponto arquimediano, dando uma explicação para o fato de que não se pode prescindir de um ponto de apoio indestrutível até mesmo para falar da destruição de alguma coisa.

Outra possibilidade de traduzir esse fragmento é a seguinte:

αἰεὶ γὰρ τῆι γ' ἔσται, ὅπῃ κέ τις αἰὲν ἐρείδῃ

Pois estará lá de qualquer modo em qualquer tempo, onde em algum momento se o fixe.  
(DK 31 B12.3)

Apoiada na emenda feita por Friedrich Panzerbieter essa tradução trás outra possibilidade de demonstrar o argumento de Empédocles sobre a destruição de algo a partir do nada. O argumento, nesse caso, possui uma força retórica maior, uma vez que estabelece de forma mais clara o conceito de causalidade. A questão é a seguinte: Se um agente, em um instante 1, coloca certo objeto em um lugar 1, e nenhum outro agente altera a posição desse objeto em um instante 2, então deve-se esperar encontrá-lo no mesmo lugar 1 em um instante 3. Sem essa garantia, a realidade não pode ter um funcionamento necessário e nenhuma pretensão de atingir algum nível de conhecimento científico da realidade pode ser estabelecida. No âmbito político-social, até

---

<sup>47</sup> Este é o texto editado por Bollack (1969). São várias as fontes e emendas feitas neste fragmento. Segundo Mourelatos, esta é a melhor defesa do texto (Mourelatos, 1981).

mesmo a pretensão de fundar uma cidade justa perderia o fundamento devido à ausência de critérios de veracidade. Nenhuma perícia poderia ser estabelecida sobre qualquer crime uma vez que não seria possível estabelecer quaisquer fatos. Segundo Mourelatos:

Com efeito, Empédocles estaria dizendo que, se as coisas pudessem simplesmente deixar de existir, o mundo seria completamente incerto. Até mesmo simples referências envolvendo nada mais do que o deslocamento de objetos seriam postas em questão. Ao não encontrar o meu casaco onde eu o deixei, por que eu deveria recorrer à minha própria memória a fim de lembrar de outros lugares onde eu possa tê-lo deixado? Haveria sempre a possibilidade de o casaco ter simplesmente deixado de existir. (Seria inútil dizer que eu não poderia procurar a causa de sua destruição, pelo fogo, por exemplo, já que a suposição que eu estou considerando é precisamente que uma coisa pode perecer a qualquer momento e em qualquer lugar mesmo na ausência de um destruidor) (Mourelatos, 1981)<sup>48</sup>.

Desse modo, a estrutura metafísica de Parmênides serviu de base para apoiar uma cosmologia, não só natural como político-social, uma vez que serviu de base para fundamentar um discurso factível sobre a realidade. Mas ainda assim permanece em aberto o modo como Empédocles leu Parmênides, e a própria opinião de Parmênides com relação à cosmologia, uma vez que a própria estrutura dos versos existentes do eleata está longe de deixar clara a relação entre método de investigação e descrição da realidade.

Segundo Curd, a cosmologia introduzida por Parmênides em B 8.50 é ao mesmo tempo modelar e decepcionante. Logo na introdução das opiniões dos mortais (*dóxas broteías* – δόξας βροτείας), a deusa ordena o jovem a ouvir a ordem enganosa (*kósmōn apatēlōn* – κόσμων ἀπατηλόν) de suas palavras<sup>49</sup>. Seguindo o mesmo motivo da jornada (*stólōn* - στόλων), Empédocles faz referência a essa passagem de Parmênides em B 17.26. Empédocles inverte o alerta da deusa, ao ordenar Pausânias a ouvir a jornada não enganosa (*ouk apatēlōn* – οὐκ ἀπατηλόν) do *lógos* (λόγου). Nesse trecho, Empédocles parece renunciar à perspectiva cosmológica parmenideana. Mas em B 8.60-61 de Parmênides, aparece um elemento que deixa essa questão um pouco mais intrincada. A deusa inominada anuncia que revelará a ordem

<sup>48</sup> Orig.: In effect, Empedocles would be saying that, if things could simply drop out of existence, the world would be thoroughly unreliable. Even simple references involving nothing more than the displacement of objects would be in doubt. Upon not finding my cloak where I left it, why should I search my own memory for other places where I may have mislaid it? There would always be the possibility that the cloak simply went out of existence. (It goes without saying that I could not search for a cause of its destruction, fire, for example, since the supposition I am entertaining is precisely that at any time and in any place a thing may perish even in the absence of a destroyer).

<sup>49</sup> O adjetivo *apatēlōn* (ἀπατηλόν), falso, ilusório ou enganoso, é concebido no LSJ em oposição a *gnēsios* (γνήσιος), genuíno, legítimo, real, verdadeiro; justamente as características dadas ao *eōn* (ἔόν), aquilo que é, em Parmênides.

(*diákosmon* – διάκοσμον) de como todas as coisas parecem ser (*eoikóta pánta* – εἰκότα πάντα) para que nenhuma julgamento dos mortais (*brotón gnómē* – βροτῶν γνώμη) ultrapasse o jovem, mostrando a importância de conhecer o discurso das opiniões dos mortais revelado por ela. Esse último trecho tem sido visto pelos comentadores como um aspecto modelar da cosmologia parmenidiana (Graham, 2006; Curd, 2004), o que abre a questão sobre o que Parmênides estabeleceu nas opiniões dos mortais como decepcionante e o que ele estabeleceu como modelar. Mourelados, seguido de Curd, argumenta que a parte decepcionante se refere ao dualismo, e que o aspecto modelar está na ideia de basear a abordagem cosmológica na mistura de entidades genuínas que seguem as características do *eón* parmenidiano. Segundo Curd:

A decepção na *Dóxa* está, não no fato dela ser o pensamento dos mortais (qualquer mortal), mas sim em seu conteúdo particular, e especialmente nos pressupostos ontológicos exigidos pela natureza dos dois princípios que servem como suas *archai*. O problema aqui não é a pluralidade em geral, mas o dualismo de um tipo particular (Curd, 2004, p. 106)<sup>50</sup>.

Dadas as ambiguidades e alternativas de leitura do poema de Parmênides, torna-se difícil fazer uma leitura conclusiva sobre qual deva ser o aspecto decepcionante e o modelar na *Dóxa*. Mas a recepção pluralista da filosofia do eleata torna plausível a leitura de Curd e Graham de que os pluralistas tenham lido Parmênides como um monista predicativo que sugeriu um modelo cosmológico melhor fundamentado do que aquele de seus antecessores, e que esse fundamento estaria no fato de que a aparente mudança que ocorre no *kósmos* deveria ser explicada pela interação entre entidades parmenideanas que, ao se misturarem, não perderiam suas características. É igualmente razoável notar a respeito tanto de Empédocles quanto de Anaxágoras que, em nenhum fragmento ou fonte antiga desses pluralistas haja qualquer argumento explícito contra Parmênides (Graham, 2006). É claro que eles tiveram suas diferenças e divergiram em vários pontos, mas certamente não representam uma ruptura radical com a suposta abordagem monista eleata (Graham, 2006; Curd, 2004).

### 2.2.2 *Eón*ta empedocleanos: Dinâmica de Raízes e Forças

---

<sup>50</sup> Orig.: The deception in the *Doxa* lies not in its being the thought of mortals (any mortals), but rather in its particular content, and especially in the ontological assumptions necessitated by the nature of the two principles that serve as its *archai*. The problem is not plurality in general, but dualism of a special kind.

Empédocles reconhece que uma abordagem racional do *kósmos* que seja coerente, ao mesmo tempo, com a negação do vir a ser e do perecer, e com as transformações percebidas no *kósmos* pela interação entre o microcosmo humano e o resto do *kósmos*, deve estar baseada em uma pluralidade de entidades que sirvam de fundamento para essa abordagem. E essas entidades permanecem sempre a mesma ao longo de todas as misturas possíveis feitas com elas. Partindo deste *framework*, ele postula seis entidades básicas: as quatro raízes, terra, água, ar e fogo, e as duas forças motrizes, amor e ódio (B17.18-20). E para haver coerência com os fenômenos, dois dentre esses princípios são ativos, são instintos do *kósmos* enquanto um todo, e quatro são materiais, elementos passivos à atuação dos instintos do *kósmos*. Os dois princípios ativos limitam-se mutuamente e revezam seu poder sobre a matéria cósmica em períodos regulares onde o *kósmos* é moldado em conformidade cíclica. Todos os eventos que ocorrem em seu interior, nos vários – não infinitos<sup>51</sup> – microcosmos, estão submetidos a esses dois instintos. Seguindo o procedimento comparativo – várias vezes empregado por Empédocles<sup>52</sup> e outros pré-socráticos<sup>53</sup> como método de investigação – podem ser elencados uma série de eventos nos vários microcosmos que seguem o mesmo arquétipo cíclico das culturas arcaicas – do qual os pré-socráticos começaram a se destacar, sem, contudo, nunca romperem completamente (Eliade, 1994) – tais como os movimentos periódicos dos astros, as estações do ano, as épocas de colheita, o ritmo da vida em períodos de sono e vigília, o próprio ciclo de nascimento e morte, a rotina diária de sair de casa e retornar à mesma ao final do dia, o ciclo nutricional entre saciedade e fome, o aparecimento da inteligência nas crianças, seu desenvolvimento, e o retorno do estado infantil na velhice, etc. Todos estes fenômenos, embora não pareça, estariam de um modo ou de outro submetidos as leis do amor e do ódio, em sua eterna disputa.

Embora haja várias evidências de que Empédocles tenha aplicado os princípios de investigação parmenideano naquilo que chamei de pluralismo de unidades parmenideanas, ou de *eónτα* (ἐόντα) empedocleanos, o equacionamento coerente do funcionamento do *kósmos* a partir dos princípios da cosmologia de Empédocles não é trivial. A abertura deixada pelas evidências

<sup>51</sup> Ao contrário de Anaxágoras, Empédocles não advoga que tudo esteja em tudo. Para ele, o espaço não é nem vazio, nem excessivo, *perissón* (περισσόν) (DK 31 B13).

<sup>52</sup> Como em DK31 B84, onde o olho é comparado com uma lanterna, e em DK 31B B100, onde a respiração é comparada com a ação de uma clepsidra (Lloyd, 1971).

<sup>53</sup> O uso das comparações entre os pré-socráticos dá um passo além do uso convencional já notado em Homero. Elas não pretendem explicar um evento singular, mas a natureza do fenômeno em si (Lloyd, 1971). Sobre o uso de analogias entre os pré-socráticos, veja-se: Lloyd, 1971, p.304 – 383.

fragmentárias do funcionamento de seu sistema deixa algumas perguntas em aberto com relação ao êxito de Empédocles na aplicação das regras cosmológicas que ele impôs a si mesmo.

Em B17, Empédocles relata o funcionamento do *kósmos* a partir dos seis princípios básicos de todo o *kósmos*: fogo, água, terra, ar, ódio e amor. Segundo DK 31 B17.28, cada princípio tem seu próprio caráter (*éthos* - ἦθος), o que deve dar conta das várias possibilidades de mistura e das diferentes propriedades resultantes delas. Somadas às ideias expressas em DK 31 B8, B9, B11 e B12, esses princípios parecem estar de acordo com os quatro sinais do *eón* parmenideano expresso em DK 28 B8: eternidade, indivisibilidade, imutabilidade e completude (Curd, 2004; Graham, 2006). Mas há uma aparente dificuldade nessa questão: O que acontece às raízes quando o amor atinge o domínio completo (B26.7)? Segundo a tradição peripatética, Empédocles contradiz a si mesmo ao afirmar, por um lado, que as raízes não provêm umas das outras, mas, por outro, que elas são geradas do Um, da esfera (DK 31 A41; Aristóteles, *Sobre Geração e Corrupção*, 315a3-19). Mas o fato de as raízes não estarem distinguíveis durante o curto momento em que o amor está triunfando, não leva necessariamente à perda das características das raízes individuais no interior da esfera. Cherniss critica Aristóteles em sua exposição sobre esse ponto de Empédocles dizendo que, mais uma vez, ele está vendo Empédocles a partir dos óculos de sua própria teoria, segundo a qual, as quatro raízes seriam algo como “primeiras matérias”, e a esfera seria a primeira matéria (Cherniss, 1935).

Embora Empédocles tenha dado uma série de exemplificações da atuação da mistura na explicação de vários fenômenos, dando inclusive receitas para a formação dos ossos (B96) e do sangue (B98), o mecanismo exato pelo qual essa mistura ocorre não está claro. Segundo Aristóteles e Teofrasto, o processo de mistura ocorre por meio de poros (DK 31 A87), que seriam orifícios que interpenetram todos os compostos, e seriam responsáveis inclusive pelas diferenças percebidas entre os vários tipos de sensação em cada um dos sentidos (Long, 1966). Ou seja, os poros do nariz, por exemplo, seriam capazes de perceber apenas as efluências de mesmo tamanho e formato dos poros do olfato, e assim por diante para cada sentido. Uma vez que Empédocles negou a existência do vácuo, o que haveria dentro desses poros? Filopono disse que, dentro dos poros, haveria partículas tão finas como o ar (DK 31 A87). Mas e se as próprias raízes tiverem poros, como poderia haver partículas ainda menores para preencher o vazio que haveria nelas? Parece haver duas maneiras de resolver essa questão. Uma, admitindo que os poros eram



preenchidos por raízes. O que implicaria em que só haveria poros em compostos de raízes, permitindo assim que esses sejam atravessados constantemente por outros compostos, ou, no mínimo, por raízes. Outra possível solução seria admitir que o vácuo ao qual Empédocles se refere não é necessariamente a ausência de raízes, mas a ausência de um dos seis princípios, o que abriria a possibilidade de considerar que o amor e o ódio também possam preencher esses poros<sup>54</sup>.

Assim, com relação aos primeiros jônicos, o pluralismo de autores como Empédocles, Anaxágoras e Demócrito, dá um passo decisivo para o surgimento de conceitos filosóficos com enorme carreira, tais como aqueles baseados na distinção entre agente e paciente, que levaram à distinção entre mente e matéria, alma e corpo. Com essa distinção entre natureza ativa e passiva os pluralistas fizeram a distinção que a física moderna faria 1300 anos depois, com os nomes de energia e matéria. Para os primeiros jônicos, a mudança no *kósmos* ocorria através da transformação de uma única coisa em várias substâncias diferentes através da rarefação e condensação dessa mesma unidade material. A crítica parmenideana ensaiou a estruturação desse modelo ao mostrar que um princípio desse tipo não pode propriamente ser nada, uma vez que está permanentemente mudando. Seguindo os passos de Parmênides, os pluralistas assumiram a diferença entre princípios primitivos, não sujeitos à mudança, e princípios derivados mutáveis e, com isso, conseguiram dar explicações mais precisas para os fenômenos que ocorrem no *kósmos*. Enquanto os jônicos atribuíram poder às substâncias, os pluralistas o isolaram delas.

Desse modo, o pluralismo representa uma linha de continuidade, e não de ruptura, com o modelo explicativo eleático e, paralelo aos eleatas Zenão e Melisso, os assim chamados pluralistas, deveriam ser chamados de eleatas pluralistas, responsáveis pela retomada das questões naturalistas jônicas em ambiente parmenideano.

---

<sup>54</sup> Uma evidência para essa segunda hipótese está no uso do verbo *keneōsetai* (κενεώσεται), ficar vazio, no fragmento B16, com referência ao amor e ao ódio. Se tomarmos literalmente a referência em B17.19-20, onde é dito que o amor está localizado dentro de cada raiz e o ódio, fora, então os supostos poros das raízes seriam preenchidos pelo tipo de materialidade representado pelo ódio.

### 3. MÝTHOS E LÓGOS NA MAGNA GRÉCIA

Em reação às antigas concepções religiosas, duas tradições de pensamento surgiram ligadas a duas regiões culturais importantes para o contexto pré-socrático: Jônia e Itália. Ambas motivadas pelo ímpeto de fornecer novas bases espirituais para o novo mundo da polis, com seus novos costumes e desafios (Vernant, 2006). As abordagens jônica e itálica da filosofia pré-socrática exerceram, ambas, forte influência em Empédocles, que tentou fazer uma síntese entre aspectos de ambas em sua abordagem ético-cósmica do mundo. Nessa abordagem, assim como ocorreu com outros pré-socráticos, Empédocles se serviu de uma série de conceitos de âmbito religioso e mítico mais arcaico, de modo a reformar os conceitos centrais das tradições religiosas – tais como os de deus, alma, destino e lei<sup>55</sup> – a fim de preencher de significado as novas experiências dos cidadãos gregos, que deixaram para trás o papel de coadjuvantes de seus processos históricos para exercerem ativamente a liberdade de decidir sua própria história. Referindo-se ao início da história do pensamento ocidental, Cornford diz:

Naquele momento, um novo espírito de investigação racional afirmou sua pretensão de pronunciar-se sobre as realidades últimas que haviam sido até então objetos da crença tradicional. O que eu desejo provar, no entanto, é que o advento desse espírito não significou uma súbita e completa violação às antigas formas de pensamento (Cornford, 1957, v)<sup>56</sup>.

Faz-se necessário, portanto, analisar essa passagem dos conceitos religiosos para os conceitos filosóficos, bem como a extensão dessa proposta, de modo a evitar cometer o anacronismo hermenêutico longamente efetuado pela historiografia pré-socrática do século XIX.

---

<sup>55</sup> Cf: Cornford (1957).

<sup>56</sup> Orig.: At that moment, a new spirit of rational inquiry asserted its claim to pronounce upon ultimate things which had hitherto been objects of traditional belief. What I wish to prove, however, is that the advent of this spirit did not mean a sudden and complete breach with the older ways of thought.

Para tal é necessário reconhecer a mensagem simbólica dos conceitos místicos e religiosos “primitivos” e identificar o seu uso, modificado em partes, pelos primeiros filósofos. É preciso levar a sério a tarefa de extrair os conceitos e pensamentos implícitos nas intuições dos mitos para compreender as abstrações filosóficas dos primeiros filósofos que utilizaram, com significados diferentes, os conceitos e intuições mitológicos.

\*

Diógenes Laércio, no início de suas *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, afirmou que a filosofia teve um duplo nascimento. Depois de fazer uma longa exposição das várias teorias sobre a origem da filosofia, ele finaliza a discussão apoiando a ideia de uma dupla origem da filosofia com Anaximandro e Pitágoras, cujas escolas ficaram conhecidas, respectivamente, como jônica e italiota (Diógenes Laércio, I, 13). Apoiados nessa tradicional classificação geofilosófica<sup>57</sup>, Cornford e Cornelli desenvolveram análises historiográficas que permitem identificar os elementos, de um lado, de origem mística, e de outro, de tendência científica (Cornelli, 2007, p. 46; Cornford, 1957, vi).

Cornford, referindo-se a intuição classificatória de Diógenes Laércio, diz:

(...) Havia, de fato, duas tradições, que podem ser chamadas de “científica” e “mística”, movidas por dois impulsos distintos ao longo de linhas que divergiam, mais e mais amplamente, em direção a conclusões opostas. Esses impulsos ainda operam em nossa própria especulação, pela simples razão de que eles correspondem a duas necessidades permanentes da natureza humana, e caracterizam dois tipos familiares de temperamento humano (Cornford, 1957, vi)<sup>58</sup>.

Embora a tendência científica seja jônica de origem, esse tipo de abordagem não se restringiu a Tales, Anaximandro e Anaxímenes. Ela percorreu o mundo grego do quinto século exercendo influência no pensamento inclusive de itálicos como Parmênides e Empédocles. Motivada, segundo Cornford, pela teologia olímpica, governada pela noção de *moira* (μοῖρα), a tendência científica, em linhas gerais, divide o mundo em províncias espaciais, é racionalista, valoriza o ideal da geometria, diminui o valor da biologia, é pluralista – no sentido de permitir a existência de inúmeros mundos – e possui senso de curiosidade prática, devido ao valor que dá ao

<sup>57</sup> Cf.: Cornelli (2007).

<sup>58</sup> Orig.: (...) There were, in fact, two traditions, which may be called ‘scientific’ and ‘mystical’, moved by two distinguishable impulses along lines diverging, more and more widely, towards opposite conclusions. These impulses are still operative in our own speculation, for the simple reason that they correspond to two permanent needs of human nature, and characterize two familiar types of human temperament.

mundo dos sentidos. Por outro lado, a tendência mística é governada pela noção de *dikē* (δική) e, em geral, desenvolve-se em torno das discussões sobre a natureza de deus e o destino da alma humana, representa um estilo de vida e de morte, além de enfatizar o valor da biologia em suas dimensões macro e microcósmicas (Cornford, 1912).

Assim, em ambas as tradições do pensamento pré-socrático, certa concepção religiosa de uma tendência ou de outra, influencia o modo como os filósofos veem a dialética entre o pensamento dos homens e o pensamento divino, além da relação entre homens e deuses.

Segundo Cornford, a diferença fundamental do deus místico para o deus olímpico é que, o primeiro é um *daímōn* (δαίμων) de um grupo humano e o segundo é um deus desenvolvido a partir do *daímōn* de um departamento local (Cornford, 1957). No caso da religião mística, o grupo humano se torna uma unidade religiosa – não política – onde o acesso é permitido a qualquer um mediante iniciação. É por isso que Dioniso, o típico deus das religiões dos mistérios, é uma divindade dissociada da religião oficial dos estados gregos, embora muito provavelmente ele tenha, em uma época mais primitiva, exercido sua influência em algum grupo local e tribal (Cornford, 1957). Assim, segundo Cornford:

É verdade que Dionísio representa, não somente a alma ou a vida de um grupo humano, mas também a vida de toda a natureza animada. Mas nós devemos notar que essa vida da natureza é modelada sobre o ciclo da vida humana. O ciclo sazonal da vegetação - a sua morte no inverno e renascimento na primavera - é uma reprodução das fases da existência humana, nascimento, morte e renascimento no ciclo da reencarnação. Consequentemente, neste tipo de religião, a estrutura conceitual é temporal – o círculo recorrente do ano, que termina onde começou; enquanto que no caso dos deuses olímpicos, a estrutura é espacial – a ordem provincial da Moira (Cornford, 1957, p.111-112)<sup>59</sup>.

No caso da religião olímpica, o deus e os seguidores não formam uma estrutura religiosa coesa. Ele é uma figura que domina uma parte da natureza e cuja relação com os homens é sócio-política, de tipo contratual ou comercial através da moeda de troca do sacrifício, onde o deus é apresentado/subornado em troca de algum benefício. Ao longo do tempo, esses deuses foram se

---

<sup>59</sup> Orig.: It is true that Dionysus represents, not only the soul or life of a human group, but also the life of all animate nature. But we must note that this life of nature is modeled upon the cycle of human life. The seasonal round of vegetation – its death in winter and rebirth in spring – is a larger transcript of the phases of human existence, birth and death and rebirth in the wheel of reincarnation. Hence, in this type of religion the conceptual framework is temporal – the recurrent circle of the year, which ends where it began; whereas in the case of Olympian Gods the framework is spatial – the provincial order of Moira.

tornando antropomórficos, desligando-se gradativamente de sua região natural de domínio até o momento em que se tornaram ociosos, pertencentes, em um primeiro momento, ao Olimpo e, em seguida, ao céu, onde seus poderes não ficaram mais restritos a uma região específica, mas recaíram sobre o *kósmos* inteiro. A natureza, privada de seus deuses locais, ficou livre para ser explorada pela ciência (Cornford, 1957). Assim, devido à falta de ligação mística entre os deuses olímpicos e os homens, bem como entre os deuses e a natureza, a tradição olímpica será marcada pela ideia de que o homem não pode se tornar um deus, ou seja, não pode se tornar imortal. Bem como um deus não pode se tornar um homem. Em contraste, a tradição mística estabelecerá uma linha de continuidade entre homens, natureza e deuses.

Na tradição direta e indireta ligada a Empédocles aparecem evidências para sustentar tanto tendências científicas, quanto místicas, do pensamento do agrigentino. O papiro de Estrasburgo fornece evidências textuais diretas que sugerem fortemente que tais categorias só estão separados nas mentes dos historiadores contemporâneos (Primavesi, 2008; Martin, 1999). Segundo tais evidências, Empédocles não acreditou que sua obra levaria ao desenvolvimento de abordagens filosóficas contraditórias, embora a tradição filosófica desenvolvida a partir dos conceitos dele tenha seguido caminhos tão diferentes, quanto as práticas das instituições científicas e religiosas modernas.

### 3.1. Tradição Científica

#### 3.1.1 Origens Empedocleanas da Ciência

A ciência é, por um lado, uma técnica ordenada; por outro, uma **mitologia racionalizada**. Pelo fato de ter surgido com uma aparência dificilmente discernível do segredo do artesão e do conhecimento do sacerdote, que permaneceram separados durante a maior parte de história registrada, a ciência demorou muito para alcançar uma existência independente na sociedade. Até quando chegou a encontrar seus próprios seguidores específicos na medicina, na astrologia e na alquimia, eles formaram durante muito tempo um pequeno grupo parasitário dos príncipes, sacerdotes e comerciantes. Somente nos últimos três séculos a ciência chegou a se estabelecer tradicionalmente como uma profissão autônoma, com a sua educação específica, sua literatura e suas associações. Agora, em nossa própria época, nós assistimos o começo de um retorno ao estado primitivo da humanidade por meio de uma introdução geral da ciência em todas

as formas de pensamento e na atividade prática, unindo novamente o cientista, o trabalhador e o administrador (Bernal, p. 9, 1967, grifo meu)<sup>60</sup>.

A ciência moderna não começou a partir do nada. Seus primeiros esboços foram feitos a partir da retomada crítica de grandes debates acumulados em várias gerações de disputas entre as primeiras escolas gregas<sup>61</sup>. E esses primeiros esboços da cultura helênica, por sua vez, foram igualmente herdados de culturas milenares, como a babilônica e a egípcia, que acumularam conhecimentos tecnológicos, resultados matemáticos, observações astronômicas e conhecimentos médicos muito antes do alvorecer da cultura grega. Os gregos retomaram os resultados e discussões das civilizações avançadas de sua época e elevaram mais ainda o nível dos debates. As discussões iniciadas em contexto grego pelos pré-socráticos retomaram uma tradição de pensamento sobre a natureza que estendeu sua influência por toda a maneira de pensar da ciência ocidental desde Platão até Newton. São vários os princípios, intuições e hipóteses de longo alcance abordados por esses primeiros filósofos: As hipóteses ontológicas dos milésios acerca dos princípios materiais fundamentais da natureza, a ideia empedocleana de princípios materiais, e forças ativas externas a eles, a intuição pitagórica de um fundamento matemático por trás de todas as coisas, o princípio explicativo de que o máximo de fenômenos devem ser explicados por um mínimo de hipóteses, a dialética entre o uno e o múltiplo na natureza, a intuição eleata das primeiras leis de conservação da matéria e da energia através da ideia de que não pode haver criação a partir do nada, as discussões acerca da existência ou não do vácuo, as discussões sobre a necessária conexão causal entre os fenômenos, as discussões sobre a evolução das espécies, as primeiras intuições físicas e ecológicas sobre a relação entre fatores bióticos e abióticos na dinâmica cósmica, a possibilidade do surgimento da ordem a partir do caos, etc. Em muitos

---

<sup>60</sup> Orig.: La ciencia es, por un lado, una técnica ordenada; por outro, una mitología racionalizada. Puesto que se inició como un aspecto difícilmente discernible del secreto del artesano y del saber del sacerdote, que permanecieron separados durante la mayor parte de la historia conocida, la ciencia tardó mucho en alcanzar una existencia independiente en la sociedad. Incluso cuando llegó a encontrar sus propios seguidores específicos en la medicina, la astrología y la alquimia, éstos formaron durante mucho tiempo un pequeño grupo parasitario de los príncipes, sacerdotes y mercaderes. Sólo en los últimos tres siglos ha llegado la ciencia a establecerse tradicionalmente como una profesión autónoma, con su educación específica, su literatura y sus asociaciones. Ahora, en nuestra propia época, asistimos al comienzo de un retorno al estado primitivo de la humanidad por medio de una introducción general de la ciencia en todas las formas del pensamiento y la actividad práctica, uniendo nuevamente al científico, al trabajador y al administrador.

<sup>61</sup> Embora radicalmente alterada em pontos essenciais, as ideias que prepararam o terreno para a revolução científica dos séculos XVI e XVII estavam em profundo diálogo com as tradições e escolas de pensamento iniciadas pelos gregos. Cf.: Koyré, 1979.

casos, os autores antigos chegaram a conclusões que antecedem em muitos aspectos algumas das ideias mais avançadas da ciência contemporânea (Sambursky, 1956).

Empédocles foi um pensador interessado por vários temas. Utilizando categorias modernas, é possível registrar o interesse científico do agrigentino por, pelo menos, física, química, astronomia, medicina e biologia. Ele foi o primeiro pensador ocidental a introduzir a teoria dos quatro elementos – terra, água, ar e fogo (Kingsley, 1995). De Parmênides, Empédocles adotou os princípios de investigação da natureza. E partindo deles adotou uma teoria cosmológica baseada na mistura e separação das quatro raízes a partir da atuação de duas forças fundamentais responsáveis pela atração e repulsão dessas raízes. Com algumas variantes, essa teoria foi aceita pelos cientistas por quase 2000 anos, só começando a sofrer alterações com Paracelso (Maar, 1999). O pluralismo de Empédocles, ao lado do atomismo, foi o antecessor do pluralismo dos elementos químicos modernos:

Herdamos dos gregos dois conceitos fundamentais em todos os modelos da Química Moderna: os conceitos de **elemento** e de **átomo**. Não ocorreu aos gregos a ideia de associar as duas teorias, como o fazemos hoje quando dizemos que o átomo é a menor partícula de um elemento que conserva as propriedades deste (Maar, 1999, p.39).

Mas Empédocles não é representante apenas do tipo de racionalismo que precedeu o surgimento da ciência moderna. Como figura de transição entre duas concepções de mundo – a arcaica e a histórica – Empédocles também é um expoente do pensamento mítico, o último xamã grego (Dodds, 2002), como sugere o fragmento DK 31 B111, em que Empédocles diz que ensinará seu discípulo a deter os ventos e a fazer reviver os mortos, características próprias dos magos e xamãs (Collins, 2008; Eliade, 1998; Kingsley, 1995; Friedländer, 2005). Mas no contexto da ciência arcaica à qual Empédocles se vincula, sua ligação com a magia o liga igualmente às técnicas e ciências arcaicas. Pois, em ambiente primitivo, antes dos primeiros filósofos escreverem *perì phýseōs* (περὶ Φύσεως, sobre a natureza), quem detinha o conhecimento e a autoridade social sobre os segredos da Natureza eram figuras como a do ferreiro, do *medicine-man*, do xamã, do feiticeiro e do mágico (Eliade, 1979). Referindo-se à magia antiga, Mauss conclui:

É impossível não a considerarmos como uma disciplina científica, uma ciência primitiva (...) a magia desempenha a função de ciência e ocupa o lugar das ciências que vão

nascer. Este caráter científico da magia foi geralmente apercebido e intencionalmente cultivado pelos ferreiros. O esforço para a ciência, de que falamos, é naturalmente mais visível nas suas formas superiores, que supõem conhecimentos adquiridos, uma prática requintada, e que são exercidas em meios onde a ideia da ciência positiva já está presente (Mauss, 2000, p.76).

Assim, embora pertença à região geofilosoficamente fertilizada pelo ramo filosófico ligado às chamadas tradições místicas, Empédocles parece estar à meia distância entre a ciência antiga e a ciência nova, pois, além de suas ligações místicas com a investigação da natureza, ele desenvolveu fortemente a linha de pensamento jônica com seu forte apelo experimental e sua teoria composicional da matéria.

Sua abordagem da natureza, assim como a dos jônicos, considera a matéria como sendo dotada de um princípio vital que a torna capaz de mover-se, perceber e pensar devido à existência de uma alma intrínseca à estrutura da matéria<sup>62</sup>. Embora os filósofos inspirados por essa tendência do pensamento não estivessem conscientes das consequências de suas investigações para a história da ciência experimental, eles deram enorme passo no sentido de retirar a vida da matéria, de tornar a vida explicável por um processo mecânico e não o inverso. O pluralismo de Empédocles torna esse objetivo inconsciente explícito quando torna necessária a atuação externa de um princípio unificador para gerar o tipo de combinação típico da vida tal como a conhecemos na atual fase do ciclo cósmico. Pois, para que haja combinação de elementos diferentes é imprescindível a atuação do amor. Ou seja, a formação de membros mortais nunca teria sido iniciada caso o único princípio de movimento existente no universo fosse a atração entre elementos semelhantes. Essa concepção pluralista da matéria, pela primeira vez exposta com clareza por Empédocles, expõe pela primeira vez o conceito, mesmo que parcial, de matéria inerte e de força motriz externa, etapa do pensamento científico de crucial importância para o desenvolvimento de uma visão mecânica do mundo. Em uma etapa seguinte, no atomismo, o amor e o ódio serão privados de vida e materialidade e os fenômenos passarão a ser explicados pelos conceitos de movimento e vácuo.

---

<sup>62</sup> Sobre a relação entre os conceitos de natureza, alma e deus no contexto pré-socrático, veja-se: Cornford, 1957, p. 127-128; e Collins, 2008, p. 31-33.



### 3.1.2 A Teoria dos Elementos e Os Experimentos Mentais

Certos fenômenos físicos e biológicos, tais como a atuação da gravidade sobre objetos densos próximos à terra, o movimento dos astros, o crescimento das plantas, a reprodução dos animais, as estações do ano, etc, são tão corriqueiros que, após a aceitação de uma explicação simples, baseada ou não em um espírito científico, tornam-se banais e não provocam espanto nem suscitam investigações complexas que levem a construir uma abordagem conceitual precisa sobre o funcionamento da natureza. Por outro lado, alguns fenômenos naturais que ocorrem com menos frequência, tais como terremotos e alguns fenômenos aparentemente mágicos, que parecem desafiar as supostas leis da natureza, assombram muito mais e suscitam investigações místicas ou científicas do funcionamento da natureza. Dentre esses fenômenos raros e secretos da natureza estão aqueles que chamaríamos hoje de fenômenos químicos, que em seus primórdios, receberam atenção de figuras respeitadas como os xamãs, os ferreiros e, posteriormente, os alquimistas. Sobre o caráter mágico da química ainda hoje, Siegfried diz:

Existe algo sobre a mudança química que é mágico. Corpos desaparecem e novos corpos com qualidades diferentes aparecem em seus lugares. Dois líquidos transparentes podem ser misturados e um material sólido aparece; de onde ele veio? Um pedaço de metal pode ser adicionado a um líquido transparente, incolor, o metal desaparece, e uma cor azul aparece. Com base somente na experiência direta não há explicação disponível (Siegfried, 2002, p.1-2)<sup>63</sup>.

Na sociedade atual, as consequências dessa magia estão presentes no cotidiano da maior parte das pessoas por meio das várias tecnologias desenvolvidas ao longo do século XX. Por isso, o senso de curiosidade e o assombro perante fenômenos estranhos não assustam tanto as pessoas da atual sociedade tecnológica. No passado, no entanto, é de se suspeitar que tais poderes desconhecidos da natureza tivessem maior potencial para gerar conceitos metafísicos e atividades experimentais secretas que, ao longo de vários séculos, manteve a infância da ciência desligada dos fatos. Com relação ao arcaísmo das práticas experimentais da magia, Eliade diz:

---

<sup>63</sup> Orig.: There is something about chemical change that is magical. Bodies disappear and new bodies with different qualities appear in their stead. Two clear liquids can be mixed and solid material appears; where did it come from? A piece of metal can be added to a clear, colorless liquid, the metal disappears, and a blue color appears. Based on direct experience alone there is no explanation available.

O alquimista, tal como o ferreiro, e, antes dele, o oleiro, é um “senhor do fogo”. É pelo fogo que ele opera a passagem da matéria de um estado a outro... O fogo revelava-se não só o meio de “trabalhar mais depressa”, mas também de fazer uma coisa diferente daquilo que já existia na Natureza: era, portanto, a manifestação de uma força mágico-religiosa que podia modificar o mundo e que, por conseguinte, não pertencia a este mundo. É por essa razão que já as culturas mais arcaicas imaginam o especialista do sagrado – o xamã, o *medicine-man*, o mágico – como um “senhor do fogo”. A magia primitiva e o xamanismo implicam o “domínio do fogo”, ou seja, que o *medicine-man* possa tocar impunemente nas brasas, ou então que seja capaz de produzir, no seu corpo, um “calor interior” que o torne “ardente”, “inflamado”, adquirindo assim a capacidade de resistir a um frio extremo (Eliade, 1979, p.62).

Somente no século XVIII de nossa era o desenvolvimento lento e gradual de definições e princípios coerentes com os fatos desligou-se da química inicial ligada à magia (Siegfried, 2002). Na antiguidade, entretanto, o pensamento relacionado aos fenômenos da química esteve basicamente ligado à uma das duas escolas de pensamento consideradas opostas: a escola composicional e a estrutural. A primeira ligada à teoria dos quatro elementos e a segunda à teoria atômica. O modelo aceito atualmente não exclui as duas ideias. Ao contrário, utiliza ambos os conceitos para se referir a matéria:

Na antiguidade, os problemas relacionados à química foram abordados por duas filosofias consideradas mutuamente exclusivas. O visão composicional é melhor ilustrada pelos quatro elementos tal como eles foram desenvolvidos por Aristóteles. A visão estrutural oposta, representada pela teoria atômica de Demócrito, superada na antiguidade porque seu materialismo não deixava espaço para a dimensão espiritual. Os chamados elementos dessa história não eram os materiais de hoje, mas causas metafísicas das propriedades dos diversos corpos experimentados (Siegfried, 2002, p. 2-3)<sup>64</sup>.

A teoria dos quatro elementos de Empédocles, adotada por Platão e desenvolvida por Aristóteles, com pequenas variações, dominou o pensamento químico antigo até o século XVI quando Paracelso iniciou o movimento que tornaria esse pensamento uma ciência experimental mais rigorosa ao mudar o objetivo da alquimia de produzir ouro para o de fabricar remédios químicos, dando maior caráter materialista e prático para as práticas dos alquimistas (Siegfried, 2002).

---

<sup>64</sup> Orig.: In antiquity, problems relating to chemistry were approached by two philosophies held to be mutually exclusive. The compositional view is best illustrated by the four elements as developed by Aristotle. The opposing view of structure, represented by the atomic theory of Democritus, lost out in antiquity because its materialism left no room for the spiritual. The so-called elements of this story were not the material ones of today, but metaphysical causes of the properties of the various bodies experienced.

Segundo Longrigg, o fato de a teoria atômica ter tido um caráter pouco experimental, e a teoria dos quatro elementos, ao contrário, ser capaz de dar explicações mais palpáveis aos fenômenos naturais, explica, em grande parte, a popularidade e longevidade da teoria dos quatro elementos:

O fato de Empédocles ter podido recorrer aos fenômenos empíricos para apoiar seu postulado filosófico deve ajudar a explicar por que a teoria dos quatro elementos se difundiu com tanta popularidade. Sua grande rival na antiguidade e além – a teoria atômica – era, apesar das corajosas tentativas de Lucrecio, totalmente incompatível com as evidências dos sentidos e não continha qualquer sinal eventual de sua validade dentro de si. A dificuldade dos atomistas em provar a existência dos átomos e do vazio, que apenas poderiam ser inferida por impressões sensíveis eventualmente falaciosas, está implícita na réplica irônica em que Demócrito fez os sentidos falarem: “Mente desafortunada, que obtém sua evidência por meio de nós e então tenta nos derrubar, nossa derrota é sua destruição!” (DK 68 B125), (Longrigg, 1976, p. 428)<sup>65</sup>.

Pelo contrário, a teoria dos quatro elementos para a mente de um antigo, representa muito mais o mundo tal como percebido pelos sentidos, de modo que os objetos sólidos, líquidos e gasosos tinham seu comportamento explicados pela predominância, respectivamente de terra, água ou ar neles. Enquanto que os elementos combustíveis, os ácidos e as reações químicas eram explicadas de acordo com a existência de fogo nos objetos. Outro exemplo da explicação dos fenômenos naturais pela teoria dos quatro elementos está na tradicional experiência mental do pedaço de madeira verde queimando.

Em seu diálogo sobre alguns conceitos químicos de seu tempo, em particular, sobre os quatro elementos, Boyle descreve esse experimento na fala do aristotélico Themistius, que ilustra a doutrina por meio desse experimento mental para aqueles que são, segundo o peripatético, incapazes de ter convicções mais nobres devido ao fato de descobrirem as coisas *a posteriori* e não *a priori*:

Mas se você considerar um pedaço de madeira verde queimando em uma chaminé, você facilmente discernirá em suas partes dispersas os quatro elementos, dos quais ensinamos

---

<sup>65</sup> Orig.: The fact that Empedocles could appeal to empirical phenomena in support of his philosophical postulate must help to explain why the four-element theory met with such widespread popularity. Its great rival in antiquity and later – the atomic theory – was, despite Lucretius’ valiant attempts, totally unsupported by the evidence of the senses and contained within itself no possible sign of its own validity. The atomists’ difficulty in proving the existence of atoms and the void, which could only be inferred from possibly fallacious sense impressions, is implicit in the ironic rejoinder which Democritus makes the senses utter: ‘Wretched mind who get your evidence from us and then try to overthrow us, our overthrow is your destruction!’ (DK 68 B125).

serem este e outros corpos misturados compostos. O fogo revela-se através da chama por sua própria luz; a fumaça, por sua ascendência ao topo da chaminé, e lá imediatamente se esvai no ar, como um rio se perdendo no mar, indica decisivamente a qual elemento pertence, e retorna de bom grado. A água, em sua forma própria, fervendo e silvando nas extremidades da madeira queimada, revela-se a mais de um de nossos sentidos; e as cinzas por seu peso, sua ardência, e sua secura, tira a dúvida com relação ao seu pertencimento ao elemento da terra (Boyle, 1911, p.21)<sup>66</sup>.

O conceito de elemento desenvolvido por Empédocles a partir de uma estrutura pluralista, onde as várias propriedades dos materiais são explicadas pelas características diferentes dos quatro princípios, teve enorme impacto sobre a filosofia e ciência seguintes. Essa concepção de tijolos fundamentais exerceu enorme influência devido à enorme capacidade retórica de explicar como a realidade pode ser construída a partir da combinação, em proporções variadas, desses quatro princípios, assim como as várias tonalidades de cores podem ser criadas a partir de poucas tonalidades básicas misturadas em proporções variadas (DK 31 B23). Possuindo as características do *eón* parmenideano, essas unidades básicas são incorruptíveis. Assim, se um objeto se dilui, perdendo sua característica de solidez, isso se deve à retirada do elemento terra de sua composição e ao acréscimo de água. Não há transformação da raiz terra em água. A quantidade de elementos antes e depois, em algum sistema fechado, deve permanecer a mesma, pois não pode haver surgimento de matéria a partir do nada (DK 31 B 11).

Percebe-se, assim, o grande potencial explicativo dessa abordagem pluralista, onde os conceitos de conservação da matéria e reação química entre elementos imutáveis permitem explicações mais convincentes para os fenômenos naturais.

Essas mesmas características apontam para outro aspecto científico de grande relevância no pluralismo empedocleano: sua valorização da experiência. Na verdade, embora acreditasse que a realidade verdadeira fosse inacessível aos mortais (B2), Empédocles acreditava que era possível descrever o mundo coerentemente a partir da cosmologia verdadeira, baseada nos quatro seres eternos, indivisíveis, imutáveis e completos, assim como os sinais do *eón* parmenideano (DK 28 B8). Some-se a isso o fato de Empédocles considerar-se um deus decaído (B115), ou

---

<sup>66</sup> Orig.: If you but consider a piece of green wood burning in a chimney, you will readily discern in the disbanded parts of it the four elements, of which we teach it and other mixed bodies to be composed. The fire discovers itself in the flame by its own light; the smoke, by ascending to the top of the chimney, and there readily vanishing into air, like a river losing itself in the sea, sufficiently manifests to what element it belongs, and gladly returns. The water, in its own form, boiling and hissing at the ends of the burning wood, betrays itself to more than one of our senses; and the ashes by their weight, their fieriness, and their dryness, put it past doubt, that they belong to the element of earth.

seja, uma pessoa dotada de sabedoria divina, conhecedora da realidade imutável dos quatro elementos, ou seja, de como as coisas são em si mesmas quando não estão combinadas em proporções que geram propriedades variadas. Partindo dessa convicção, Empédocles aplica sua visão da realidade em si em várias situações experimentais a fim de convencer Pausânias da veracidade de sua revelação. Tal atitude ainda está longe da iniciativa dos cientistas modernos de por à prova suas teorias pelos julgamentos da experiência. O sistema conceitual empedocleano tem por base a descoberta de verdades cosmológicas *a priori*, enquanto que as teorias científicas modernas são concepções *a posteriori*, sempre abertas à refutação.

### 3.1.2 Os Quatro Elementos antes de Empédocles

É bastante curioso o fato de a teoria dos quatro elementos ter sido tão bem aceita durante tanto tempo na história da filosofia. Os pré-socráticos postularam várias alternativas de elementos básicos em suas cosmologias. Mas, embora a filosofia de Empédocles, em geral, não tenha sido adotada por praticamente nenhum grande expoente da filosofia antiga, sua teoria dos quatro elementos, em particular, exerceu durante muito tempo forte influência sobre Platão, Aristóteles e quase toda a pré-história da química até Paracelso. Esse sucesso, mesmo em ambiente grego, não parece estar baseado apenas na grande aplicabilidade e forte apelo prático da teoria. Empédocles parece ter sintetizado uma concepção de mundo que já estava, ao menos em partes, presente na cultura grega.

Várias tentativas já foram tomadas no sentido de explicar a origem remota da tétrade empedocleana<sup>67</sup>. É possível remontar inclusive a Homero, quando no episódio de *dasmós* (δασμός), os três irmãos – Zeus, Poseidon e Hades – são associados a quatro regiões: três de caráter privativo de cada um deles – céu, oceano e profundezas, respectivamente – e um de posse comum, a terra (Homero, *Ilíada*, 15.187). Segundo Longrigg:

---

<sup>67</sup> Cf.: Longrigg, 1976, p. 422 ss.

O precedente desta tétrade poética deve ajudar a explicar a aceitação ampla e rápida da antiga teoria dos quatro elementos. É até mesmo possível que esta noção tradicional, de certa forma, tenha persuadido Empédocles a fixar o número dos elementos em quatro (Longrigg, 1976, p. 427)<sup>68</sup>.

Segundo Kahn, é possível notar a intuição de que existem quatro porções básicas de matéria já entre os milésios: “A concepção deles de mundo natural continha, de modo potencial, uma visão da terra, da água, do ar e do fogo como membros ou porções do cosmos (Kahn, 1960a, p. 149)<sup>69</sup>.”

Em DK 12 A 16 e DK12 A9, Aristóteles e Simplicio, respectivamente, dizem que a teoria de Anaximandro explica o *kósmos* a partir da transformação dos quatro elementos entre si. Baseado neste testemunho, Longrigg diz que a teoria segundo a qual os quatro elementos constituem corpos primitivos deve ser considerada milésia (Longrigg, 1976). Em DK 13 A9, um personagem de Cícero atribui a teoria dos quatro corpos primitivos de onde todas as coisas vem à Anaxímenes. Em DK 13 A5 e DK13 A7, Simplicio e Hipólito, respectivamente, descrevem, seguindo Teofrasto, o processo segundo o qual o ar por rarefação torna-se fogo, e por condensação, vento, nuvem, água, terra e pedra e o resto vem a ser a partir destes (*tà dè álla ek toutōn* – τὰ δὲ ἄλλα ἐκ τούτων). Esses testemunhos, derivados de Teofrasto, mostram que os quatro elementos são mencionados ao lado de outras formas naturais como primeiros produtos do processo de rarefação e condensação do ar. Uma vez que se aceite a abordagem peripatética, conclui-se que Anaxímenes sustentava que os fenômenos eram explicados a partir da mistura das substâncias básicas geradas pelo processo de rarefação e condensação inicial, as quais incluem os quatro elementos de Empédocles.

Desse modo, a ideia de que o *kósmos* pode ser explicado pelo processo de mistura de certos elementos básicos já estava presente entre os milésios. Com a diferença de que esses corpos básicos eram formados de um único princípio material, não possuíam a mesma idade – em contraste com as raízes de Empédocles, que tem a mesma origem (*hélíka génnan* - ἤλικα γένναν, B17.27) –, pois eram formados em uma sucessão temporal de condensação ou rarefação.

<sup>68</sup> Orig.: The precedent of this poetic tetrad must help to explain the rapid and widespread acceptance of the later four-element theory. It is even possible that this traditional notion was to some extent instrumental in persuading Empedocles to fix upon the number four.

<sup>69</sup> Orig.: Their conception of the natural world contained, in potential form, a view of earth, water, air and fire as ‘members’ or ‘portions’ of the cosmos.

Assim, a teoria dos elementos de Empédocles traz a tona elementos das cosmogonias precedentes, está relacionada ao imaginário mitológico do olimpianismo em sua divisão do mundo em províncias de poder, possui forte apelo experimental e prático, é capaz de dar explicações para um grande número de eventos e está estruturada de acordo com os critérios rígidos de uma cosmologia bem fundamentada, baseada em *eóna* parmenideanos. Do ponto de vista da história da química, o conceito de elemento tal como entendido por Parmênides e Empédocles dá o passo fundamental para o estudo da matéria baseado na investigação das reações químicas entre partes materiais mínimas que conservam suas propriedades. O estudo da geração e da corrupção dos materiais nunca mais será o mesmo depois da adoção do conceito de elemento tal como introduzido por Empédocles.

## **3.2. Tradição Mística**

### **3.2.1 Categorias e Fenômenos Místico-Religiosos**

A análise de textos pré-socráticos como o de Empédocles envolve a ingrata tarefa de decompor elementos científicos e religiosos dos versos com instrumentos imprecisos e categorias instáveis, além do fato de que alguns dentre esses elementos parecem resistir a qualquer classificação teórica, mantendo-se válidos em várias categorias historiográficas muitas vezes contraditórias entre si. Em vários momentos, faz-se necessário a adoção de conceitos desenvolvidos em contextos contemporâneos, tais como os de Magia e Xamanismo, de modo a tornar claro ao leitor moderno, o percurso seguido pela tradição grega através das evidências que conseguiram resistir ao tempo e se apresentar atualmente como um problema cujo tratamento, longe de ser decisivo, em muitos casos, apenas enclausura os dados dentro de uma enorme margem de erro, dentro da qual as interpretações possíveis alçam voos com enormes graus de liberdade.

No que diz respeito aos elementos científico-religiosos encontrado nos versos de Empédocles, as várias influências mágicas, xamânicas, órficas, pitagóricas, orfico-pitagóricas,

olímpicas, etc, são apenas um exemplo do fenômeno do sincretismo religioso e cultural. Não há a menor chance de encontrar um fenômeno humano em qualquer parte do mundo que contenha alguma forma religiosa ou cultural original. As trocas culturais, os costumes, as crenças e as ideias que ocorrem nos vários contextos e momentos históricos espalham-se de maneira abrangente e imprevista, costumam mudar lentamente e misturarem-se de tal maneira que pode-se conjecturar que a própria definição de um fenômeno religioso dentro de um formato específico, do ponto de vista social, é apenas uma abstração teórica dos cientistas e estudiosos. Um grupo humano que constituísse uma tradição ou crença original teria que eliminar a própria tendência cognitiva humana de “pensar” e “mudar de ideia” para manter-se original. Tais considerações são importantes para que os conceitos religiosos discutidos no âmbito deste trabalho não sejam tomados pela representação grega dos fenômenos culturais ligados às categorias religiosas aqui definidas e utilizadas. Vale citar, nesse contexto, a rica discussão de Eliade sobre o fenômeno do sincretismo religioso nas religiões em geral:

Os documentos paleográficos e pré-históricos de que dispomos não vão além do paleolítico, e nada justifica supor que, durante as centenas de milhares de anos que precederam a mais remota Idade da Pedra, a humanidade não tenha conhecido vida religiosa tão intensa e tão variada quanto nas épocas ulteriores. É quase certo que pelo menos parte das crenças mágico-religiosas da humanidade pré-lítica se tenha conservado nas concepções religiosas e mitológicas ulteriores. Mas também é muitíssimo provável que essa herança espiritual da época pré-lítica não tenha cessado de sofrer modificações, em decorrência dos numerosos contatos culturais entre as populações pré-históricas e proto-históricas. Assim, em nenhuma parte da história das religiões lidamos com fenômenos “originais”, pois a “história” ocorreu em todos os lugares, modificando, refundindo, enriquecendo ou empobrecendo as concepções religiosas, as criações mitológicas, os ritos, as técnicas do êxtase. Evidentemente, cada religião que, após longos processos de transformação interna, acaba por constituir-se numa estrutura autônoma apresenta uma “forma” que lhe é própria e que passa como tal para a história posterior da humanidade. Mas nenhuma religião é inteiramente “nova”, nenhuma mensagem religiosa elimina completamente o passado; trata-se, antes, de reorganização, renovação, revalorização, integração de elementos – e dos mais essenciais! – de uma tradição religiosa imemorial (Eliade, 1998, p.23-24).

Assim, a tendência mística da filosofia grega será aqui abordada a partir dos empréstimos teóricos tomados pelos primeiros filósofos de conceitos, crenças e idéias de ordem mágica, xamânica, órfica e pitagórica. Quanto à magia e ao xamanismo, serão definidos tanto em contexto contemporâneo, em povos cujas crenças ainda são “primitivas”, no sentido de ainda não estarem registradas em livros sagrados, nem de terem sido desenvolvidas e reinterpretadas por teóricos



nativos, como em contexto grego, a partir de fontes que permitam algum grau de aproximação entre os fenômenos historiográficos e aqueles etnográficos e antropológicos contemporâneos.

### 3.2.2 Xamanismo

As evidências diretas e indiretas a respeito de Empédocles apontam para uma série de ligações e influências de ordem “mística”, tais como o pitagorismo, o orfismo, a magia e o xamanismo, relacionados entre si, embora marcadas por enormes diferenças, nem sempre evidentes nas fontes antigas, abrindo margem para interpretações díspares das mesmas evidências por autores diferentes<sup>70</sup>. Quanto às categorias mais ligadas ao contexto maior da história das religiões primitivas, Eliade diz:

Desde o início do século, os etnólogos se habituaram a utilizar como sinônimos os termos xamã, *medicine-man*, feiticeiro e mago para designar certos indivíduos dotados de prestígio mágico-religioso encontrados em todas as sociedades “primitivas” (...) Por várias razões, tal confusão só pode prejudicar a compreensão do fenômeno xamânico em si. Se por “xamã” se entender qualquer mago, feiticeiro, *medicine-man* ou extático encontrado ao longo da história das religiões e da etnologia religiosa, chegar-se-á a uma noção ao mesmo tempo extremamente complexa e imprecisa, cuja utilidade é difícil perceber, visto já dispormos dos termos “mago” e “feiticeiro” para exprimir noções tão díspares quanto aproximativas, como as de “magia” ou “mística primitiva” (Eliade, 1998, p.15).

Apesar de todas essas inter-relações, tanto religiosas como filosóficas, estarem vinculadas à tendência mística da filosofia grega, cabe estabelecer da forma mais clara possível seus pontos de contato e suas divergências entre si e com a tradição direta e indireta sobre Empédocles, de modo a tornar mais claras as categorias historiográficas utilizadas atualmente para ler a filosofia grega antiga.

Nesse contexto, vários autores já tomaram partido de termos como os de magia e xamanismo para dar conta de relatos míticos, doxográficos e evidências historiográficas de figuras do universo grego tais como Orfeu, Zalmoxis, Ábaris, Arístes, Hermótimo, Epimênides,

<sup>70</sup> Riedweg e Collins apontam para o mesmo trecho 364b5 – 365a3 da república de Platão para ilustrar uma imagem, segundo Riedweg, *órfica* (Riedweg, 1997, p.39), segundo Collins, *mágica* (Collins, 2008, p.43) no mundo grego.

Pitágoras e Empédocles<sup>71</sup>. Em alguns casos, as categorias de magia e xamanismo são utilizadas em contextos tão parecidos, que podem, em um primeiro momento, gerar a impressão de que essas categorias são nomes diferentes para se referir ao mesmo fenômeno, tornando sinônimos não só esses dois termos, como também os de *medicine-man*, feiticeiro e extático. Mauss, por exemplo, adota como sinônimos os termos magia e feitiçaria com significado amplo e critica o uso do termo xamanismo. Para ele, o rito mágico deve ser entendido em sentido bastante amplo, em contraposição ao rito religioso e definido pelas condições sociais em que eles se produzem (Mauss, 2000). Eliade, por outro lado, em seu clássico estudo do fenômeno xamânico, discute a questão sob o pano de fundo da história das religiões e estabelece uma distinção mais rígida entre fenômenos mágicos em geral, e fenômenos ligados ao xamanismo em particular. Ele limita o uso dos termos “xamã” e “xamanismo” a um grupo de características específicas que não coincidem, em todos os aspectos, com os fenômenos da magia, da feitiçaria e do êxtase, que ele também, por sua vez, considera diferentes entre si. Essas categorias relacionam-se entre si, mas não se reduzem umas às outras. O xamã, pelo fato de exercer a função de curador, bem como de operar milagres extraordinários, é tanto um mago, quanto um *medicine-man*. Mas não é todo mago que pode ser um xamã, já que esse pode ser também sacerdote, poeta, místico, além de exercer o papel principal de conduzir as almas de doentes e mortos. Do mesmo modo, nem todo *medicine-man* pode ser caracterizado como xamã, já que esse é caracterizado pelo uso de métodos extáticos específicos. Assim como nem todo processo de êxtase é xamânico, já que esse fenômeno é extensamente registrado na história das religiões e nos registros etnográficos de experiências extáticas, não coincidindo com a técnica específica do êxtase xamânico na qual se acredita que a alma do xamã deixa seu corpo e realiza uma *anábasis* (ἀνάβασις) celeste ou *katábasis* (κατάβασις) infernal. Nesse processo o xamã é capaz de controlar certos “espíritos”, tais como os de pessoas mortas, de “demônios” ou de “espíritos da Natureza” sem tornar-se um instrumento desses, como ocorre com os possessos.

A palavra “xamã” é de origem siberiana, da língua dos tungues, e o fenômeno do xamanismo, tal como categorizado pelos estudiosos das religiões “primitivas”, é um fenômeno característico da Sibéria e da região centro-asiática. A figura do xamã é central para a vida mágico-religiosa dos povos dessas áreas. Embora haja outras autoridades religiosas importantes,

---

<sup>71</sup> Cf.: Dodds, 2002, p. 139 -159; Burkert, 1972, p. 162-165; Cornford, 1952, p.88-106; Eliade, 1998, p.421-429; Collins, 2008, p.49-58; Kingsley, 1995, 217-232.

tais como o sacerdote-sacrificante e os chefes de família responsáveis por seus próprios cultos domésticos, a figura do xamã permanece central, já que é considerado o grande mestre do êxtase. Assim, o xamanismo foi categorizado a partir de fenômenos da região centro-asiática devido a concentração coerente de elementos extáticos que também ocorrem, de maneira dispersa, em manifestações religiosas desse tipo ao redor do mundo. Segundo Eliade:

Visto que esse fenômeno mágico-religioso se manifestou em sua forma mais completa na Ásia central e setentrional, tomaremos como exemplo típico o xamã dessas regiões. Não ignoramos – e tentaremos demonstrar – que o xamanismo da Ásia central e setentrional, pelo menos em seu aspecto atual, não é um fenômeno originário e isento de influências externas; ao contrário, é um fenômeno que possui uma longa “história”. Mas esse xamanismo da Sibéria e da Ásia central tem o mérito de se apresentar como uma estrutura na qual certos elementos que existem difusos no resto do mundo – a saber, relações especiais com os “espíritos”, habilidades extáticas que permitem o voo mágico, a ascensão aos Céus, a descida ao Inferno, o domínio do fogo etc. – já se revelam, na zona em questão, integrados numa ideologia particular que valida técnicas específicas (Eliade, 1998, p.18).

Assim, o xamã, tal como definido por Eliade, é um profissional “eleito” que não se reduz ao mago, *medicine-man*, feiticeiro, extático e possesso – embora seja, em certos aspectos, todos eles – e é capaz de estabelecer certas relações com os “espíritos”, realizar incursões extáticas com voos mágicos, ascensões celestes, descensões infernais, além de ter “domínio sobre o fogo” (Eliade, 1998). Segundo a definição funcional de Burkert:

(...) a tarefa especial do xamã é trazer de volta a saúde para o doente de outro mundo e conduzir as almas dos mortos as suas novas casas. Existem tanto xamãs mulheres como homens. A habilidade de atingir o êxtase xamânico, e a técnica necessária, são adquiridos por aqueles que tem uma vocação especial, por meio de uma longa cerimônia de iniciação, que inclui a transmissão de certo “conhecimento” mítico, compreendendo terra, céu, e submundo (Burkert, 1972, p. 162)<sup>72</sup>.

Nesse contexto, quanto ao estudo do fenômeno do xamanismo grego, cabe salientar que existe uma dificuldade que se insere no problema maior de estudar a religião e mitologia grega, egípcia ou indiana. Nessas tradições, o mito foi contado e recontado, modificado e sistematizado por grandes teólogos, rapsodos e mitógrafos, e ao longo dos séculos, as influências de culturas

<sup>72</sup> Orig.: (...) the shaman’s special task is to bring back health for the sick from another world and to conduct the souls of the dead to their new home. There are female as well as male shamans. The ability to achieve the shaman’s ecxtasy, and the technique necessary, are won, by those who have a special vocation, by a long ceremony of initiation, which includes the imparting of a certain mythical “knowledge,” comprehending earth, heaven, and underworld.

superiores tornaram certos elementos míticos primitivos menos compreensíveis do que eles supostamente o eram em seu contexto sócio-religioso original. Cabe, portanto, interpretar os textos com atenção, retirando, sempre que possível, o véu da crítica implícita e da racionalização posterior, de modo a desvelar os fenômenos místicos por trás de relatos simbólicos e de lendas. Assim como é preciso levar em consideração a grande ocorrência de sincretismo entre tradições místicas e religiosas de “origens” diferentes. Eliade, por exemplo, não se arrisca em classificar como xamânicos certos motivos mágicos em tradições gregas tais como o oráculo de Delfos, a mântica apolínea, as bacanais dionisíacas e a necromancia, pois a existência de motivos e técnicas análogas às técnicas extáticas dos xamãs podem ser explicadas como sobrevivências de concepções mágicas e de técnicas arcaicas de êxtase de ampla difusão. O que ele faz é analisar historiograficamente certos documentos gregos a fim de estabelecer paralelos com algumas características essenciais dos xamãs, tais como os movimentos extáticos de *anábasis* e *katábasis*, a invocação e incorporação de espíritos com o fim específico de realizar viagens extáticas, o voo mágico, o domínio do fogo, dentre outras (Eliade, 1998).

Uma série desses traços mágico-xamânicos surgiu na Grécia no final da era arcaica por meio da atividade de uma série de médicos, videntes, curandeiros e líderes religiosos que atuavam à margem do contexto da religião olímpica oficial. O florescimento de tais características xamânicas revelam a predisposição do terreno grego – e itálico, em especial – à adoção de crenças e ideias de âmbito místico. Embora a abordagem do problema da origem do xamanismo grego seja tão complexa quanto qualquer outra pesquisa sobre as origens de um fenômeno religioso qualquer, pode-se, a partir de certos fatos historiográficos, levantar alguns dados esclarecedores sobre o contexto cultural para o qual Empédocles estava se dirigindo com seus versos. Segundo Meuli e Dodds, as principais evidências sobre a origem do xamanismo em contexto grego estão relacionadas às culturas da região da Cítia, ao norte do mar negro e da trácia:

Pode talvez ser argumentado que o comportamento xamanístico está enraizado em construções humanas psicofísicas, e que algo do tipo pode, portanto, ter surgido entre os gregos independentemente de influências estrangeiras. Mas contra isso há três coisas a serem ditas: 1) tal comportamento começa a ser verificado entre os gregos tão logo o mar Negro é aberto para a colonização grega, e não antes; 2) dos mais antigos xamãs registrados, um é cítio (Abaris) e outro um grego que visitou a Cítia (Aristeas); 3) há coincidências o bastante entre o xamanismo greco-cítio e o siberiano moderno tornando a hipótese de mera “convergência” parecer antes improvável: exemplos são a mudança

de sexo do xamã na Cítia e na Sibéria, a importância religiosa da flecha; o recuo religioso; o status da mulher; o poder sobre bestas e pássaros; a viagem ao submundo para recuperar a alma, as duas almas; e a semelhança com métodos catárticos. Algumas dessas coisas são coincidências bastante plausíveis; tomadas separadamente nenhuma delas é decisiva, mas seu peso conjunto parece considerável (Dodds, 2002, p.163, n.32).

Assim sendo, cabe, então, levantar os dados existentes a respeito dessas figuras relacionadas às práticas xamânicas no contexto grego a fim de ilustrar a precedência no contexto de Empédocles de situações e práticas que tornem suas referências místicas inteligíveis à leitura fragmentária moderna.

A primeira dessas figuras é Abaris: Proveniente do “país dos hiperbóreos”, percorre o mundo, assim como nas cerimônias xamânicas siberianas, voando com seu dardo, prevenindo catástrofes naturais e curando doenças. Ele foi quem ensinou os gregos a louvar o deus do norte, identificado pelos gregos pelo nome de “Apolo hiperbóreo”. Abaris também é famoso por sua capacidade de jejuar por longo tempo e de compor poemas religiosos (Eliade, 1998; Dodds, 2002).

Em Heródoto e Máximo de Tiro há também o relato da viagem da alma do grego Arístes de Proconeso ao país dos hiperbóreos acompanhado de Apolo<sup>73</sup>. Segundo Eliade, esse relato refere-se ao fenômeno xamânico no qual o deus Apolo guia a alma de Arístes em sua viagem extática (Eliade, 1998). Há também o relato xamânico da transformação em que Arístes é dito acompanhar o deus Apolo em forma de corvo (Heródoto, *Historiae*, IV, 15). Ao retornar de sua experiência extática, Arístes relatou suas experiências em um poema. Há relatos de que Arístes possuía o poder da ubiquidade, sendo visto simultaneamente em locais distantes uns dos outros.

Outro tipo de êxtase xamânico foi relatado sobre Hermótimo de Clazomena, cuja alma viajava para muito longe e deixava seu corpo inanimado durante vários anos. Quando ele voltava, era capaz de fazer relatos proféticos do futuro, até que certo dia, seus inimigos queimaram seu corpo inanimado enquanto ele fazia uma viagem extática e sua alma jamais retornou. Segundo Dodds, tais relatos de transe xamânicos eram tão comuns em Atenas que Sófocles refere-se a eles em *Electra* sem precisar citar nomes (Dodds, 2002).

---

<sup>73</sup> Embora os detalhes dados por Heródoto façam tanto Arístes quanto Apolo parecerem personagens reais que estão viajando ao país dos hiperbóreos, Máximo de Tiro refere-se claramente à viagem feita pela alma de Arístes. Cf.: Dodds, 2002, p.164, n.37 e p.144-5; Eliade, 1998, p. 423.

Outra figura xamânica lendária é Epimênides, autor da famosa purificação de Atenas da perigosa mancha causada pela violação do santuário. Após ter dormido durante cinquenta e sete anos na caverna de Zeus, no monte Ida em Creta<sup>74</sup>, aprendeu a técnica extática, passou a percorrer o mundo praticando atos de cura, previsão do futuro, interpretando o sentido simbólico do passado e purificando atos criminosos graves. Era um grande jejuador, e se alimentava apenas de um preparado de vegetais que aprendeu a preparar com as ninfas, cuja receita achou conveniente manter em segredo dentro do casco de um boi. Segundo Eliade, não é o seu isolamento iniciático na caverna – símbolo da descida aos infernos – que aproxima Epimênides dos xamãs, mas os seus êxtases, processos de cura, poderes proféticos e divinatórios (Eliade, 1998).

Finalmente, também Empédocles pode ser ligado por meio de evidências diretas ou indiretas ao fenômeno do xamanismo. Talvez a mais significativa delas seja a evidência textual direta que ocorre em B 111.9 com relação ao fenômeno da *katábasis*, quando Empédocles lista as atividades nas quais seu discípulo Pausânias será iniciado:

ἄξεις δ' ἐξ Αἴδαο καταφθιμένου μένος ἄνδρός  
E tu trarás do Hades a alma(μένος) de um homem morto(καταφθιμένου)

Essa passagem possui vários paralelos textuais diretos e indiretos no contexto grego anterior e posterior a Empédocles<sup>75</sup> e representa um dos testemunhos diretos de descida xamânica ao mundo dos mortos mais importantes para os estudos sobre a relação entre a filosofia e o xamanismo. Revela ao historiador da filosofia uma evidência importante sobre como supostamente seriam os outros xamãs gregos cujas evidências diretas nos escapam totalmente em relatos como os de Arísteeas e Hermótimos.

Diels colocou esse verso na última posição do poema sobre a natureza de Empédocles. Essa organização revela o possível incômodo dele em colocar um conteúdo desse tipo no livro

<sup>74</sup> Segundo Dodds, o prestígio dos purificadores cretenses é atestado por outras fontes que mostram Apolo sendo purificado após o assassinato de Píton e a peste da cidade de Esparta sendo expulsa no século VII a.C. (Dodds, 2002, p.165, n.41).

<sup>75</sup> Quanto às evidências textuais diretas em relação a *katábasis* em direção ao Hades no mundo grego, veja-se: Hymni Homeric, *In Cererem*, 335-8; Eurípides, *Alceste*, 359-62; Isócrates, *Busiris*, Orat. 11, Seção 8, Linha 2; Athenaeus, *Deipnosophistae*, livro 13, parágrafo de Kaibel 71; Scholia in Eurípidem, *Scholia in Eurípidem (scholia vetera) Vita-argumentum-scholion sch Alc*, seção 357, linha 5.

supostamente “puramente científico” de Empédocles, onde uma ocorrência mágico-xamânica como essa só poderia significar uma alegoria. Do ponto de vista filológico e gramatical, tal organização é estranha, uma vez que a ocorrência do indicativo futuro *áxeis* (ἄξεις) – indicando que a iniciação ou aprendizado ainda se daria nos versos seguintes – deveria levar Diels a crer que tal verso estivesse no início do poema. Na verdade, caso o verbo não estivesse na segunda pessoa do singular, indicando uma referência a Pausânias, que certamente era o destinatário do poema sobre a natureza, seguindo o critério de classificação temática, tal fragmento seria facilmente atribuído ao poema das purificações. Mas a sua ocorrência ligada a Pausânias mostra a estreita ligação entre *mýthos* e *lógos* no pensamento empedocleano, e a relação entre ciência e magia nos primórdios. Quanto às evidências para uma interpretação literal de Empédocles Kingsley diz:

Não pode haver qualquer justificativa possível que evite o significado literal dessa declaração notável ou que tente considerá-la alegoricamente. Pelo contrário, esta deve ser entendida à luz das declarações semelhantes da literatura grega de antes e depois dos tempos de Empédocles. Obviamente, se a força-vital de um homem morto precisa ser resgatada de volta do Hades, então Hades não pode ser “esta vida na terra”, como os Platônicos alegaram. E mais, quando analisamos a escolha dos termos feita por Empédocles – como devemos – contra o pano de fundo do uso épico estabelecido, e também quando comparamos o padrão fraseológico utilizado em toda a história da literatura grega para expressar a noção de mortos sendo trazidos de volta à vida, a conclusão de que Empédocles estava decidido a evocar especificamente o tema da *katábasis*, de uma descida real ao submundo, torna-se inevitável (Kingsley, 1995, p.41)<sup>76</sup>.

Tal como o fenômeno do xamanismo é definido por Eliade, a descida aos infernos a fim de trazer a alma de um homem morto é um dos itens mais importantes para a classificação dessa evidência como xamânica. Paralelo às lendas xamânicas gregas descritas acima, esse fragmento pode parecer pouco conclusivo. De fato, ao contrário de Dodds e Kingsley, Kahn não crê haver motivos para acreditar que Empédocles seja uma figura xamânica, uma vez que, comparado a figuras como Ábaris, Arístreas, Hermótimo e Epimênides, não haveria evidências claras para fatos

<sup>76</sup> Orig.: There can be no possible justification for avoiding the literal meaning of this remarkable statement or trying to interpret it away allegorically. On the contrary, it must be understood in the light of similar statements in Greek literature from both after and before Empedocles’ time. Obviously, if a dead man’s life-force has to be fetched back from Hades then Hades cannot be ‘this life on earth’, as the Platonists claimed. What is more, when we view Empedocles’ choice of wording – as we must – against the background of established epic usage, and also when we compare the standard phraseology used throughout the history of Greek literature for expressing the notion of the dead being brought back to life, the conclusion becomes unavoidable that Empedocles was specifically intending to evoke the theme of a katabasis: of an actual descent into the underworld.

como a saída de sua alma do corpo, seu voo mágico em uma flecha, sua aparição em forma de animal, sua descida aos infernos ou seus poderes de ubiquidade (Kahn *apud* Eliade, 1998, p.424, n.28)<sup>77</sup>. Além das poucas evidências diretas, é preciso levar em consideração que houve certa censura no próprio ambiente grego a essas influências e desenvolvimentos da crença e religiosidade gregas. Pode ter havido inclusive adaptações de certos mitos estrangeiros como o de Orfeu:

A ideia de tentar trazer alguém de volta dos mortos era, no âmbito da moralidade grega normal, quase impensável. Mesmo para alguém semi-divino como Asclépio, a tentativa estava destinada a acabar em desastre. De fato, Orfeu parece ter tido, originalmente, o poder de trazer os mortos de volta à vida; mas a exposição à influência moralizadora grega parece ter garantido que seu sucesso seria suprimido e convertido em uma história trágica de insucesso. E ainda, por trás da supressão está o que foi suprimido: não só em termos de analogias formais e estruturais, mas também de contatos históricos, não pode haver separação do Orfeu trácio da tradição xamânica centro-asiática. Ignorar estas ligações, ou tentar banir a palavra "xamã" das discussões sobre religião grega baseando-se na ideia de que os fenômenos gregos devem ser explicados apenas com palavras gregas, é simplesmente perpetuar o mito de que os gregos antigos eram magicamente isolados de influências externas mais do que os gregos jamais impuseram a si mesmos (Kingsley, 1995, p. 225-6)<sup>78</sup>.

Nesse contexto, além da evidência direta registrada em B111.9, há uma série de evidências indiretas que indicam o processo de racionalização das influências xamânicas de Empédocles. Por trás, por exemplo, das lendas relacionadas à sandália de bronze que sobrou após a morte de Empédocles, bem como de seu suicídio no vulcão Etna há, segundo Kingsley, há uma série de símbolos mágico-rituais ridicularizados posteriormente pelos biógrafos de Empédocles. O pulo no monte Etna, pode ser entendido, do ponto de vista mitológico, como uma descida ao submundo. Ou seja, sob um contexto ritual, o símbolo representado por essas lendas revela o processo segundo o qual o xamã morre para renascer em um nível diferente e com uma

---

<sup>77</sup> Veja-se: Kahn, 1960.

<sup>78</sup> Orig.: The idea of trying to bring someone back from the dead was, in the framework of normal Greek morality, almost unthinkable. Even for someone half-divine like Asclepius, the attempt was bound to end in disaster. To be sure, Orpheus would seem originally to have had the power to fetch the dead back to life; but exposure to the influence of Greek moralizing appears to have guaranteed that his success would be suppressed and converted into a tragic story of failure. And yet behind the suppression lies what was suppressed: in terms not only of formal and structural analogies but also of historical contacts, there can be no separating the Thracian Orpheus from central-Asiatic shamanic tradition. To ignore these connections, or try to banish the word 'shaman' from discussions of Greek religion on the grounds that phenomena in the Greek world must only be explained using Greek words, is simply to perpetuate the myth that ancient Greeks were magically sealed off from external influences further than the Greeks ever did themselves.



identidade diferente. A *katábasis* é o início do processo de *anábasis*. Segundo a lógica do mito, morre-se primeiro, para só então renascer, ou seja, primeiro é preciso descer para em seguida ascender, processo típico da iniciação xamânica<sup>79</sup>. Segundo Kingsley:

(...) no tempo de Empédocles encontramos por todo o mundo clássico a ideia de que, de um modo ou de outro, o fogo é capaz não só de purificar como também de imortalizar pela remoção de tudo que seja transitório e corrupto. Nós o encontramos no folclore Siciliano; no ritual mágico; e, mais uma vez, mencionado nos mistérios associados à Perséfone (Kingsley, 1995, p.252)<sup>80</sup>.

Tais ideias se relacionam estreitamente com a característica do domínio do fogo típica dos xamãs. Pelo fato de ser um especialista do êxtase, ele é capaz de fazer seu espírito realizar certos movimentos para fins mágico-religiosos específicos. O fogo é um elemento capaz de separar o espírito da matéria. A partir da cremação de um corpo, a fumaça vai em direção ao Céu, ou seja, o espírito dirige-se para o Céu, enquanto que o corpo permanece na terra em forma de cinzas. O xamã, assim como o fogo, domina os métodos necessários para realizar ambos os movimentos, tanto o de *anábasis* quanto o de *katábasis*. Desse modo, é dito do xamã que ele consegue dominar seu fogo interior, sendo capaz de realizar, sempre que necessário, os movimentos extáticos que definem sua função. Segundo Eliade:

Existe ainda a concepção religiosa segundo a qual certos privilegiados, cujo corpo é cremado, voam junto com a fumaça para o Céu, onde levam uma vida em tudo semelhante à nossa. Os buriates acreditam ser esse o destino de seus xamãs, e a mesma crença se encontra entre os tchuktches e os koryaks (...) A ideia de que o fogo garante destino celeste *post-mortem* é confirmada pela crença de que os fulminados por um raio voam para o Céu. O “fogo”, qualquer que seja sua natureza, transforma o homem em “espírito”; por isso os xamãs são considerados “senhores do fogo” e tornam-se insensíveis ao contato com brasas. O “domínio do fogo” ou a incineração equivalem, de certo modo, a uma iniciação (Eliade, 1998, p. 232-3).

Desse modo, há evidências diretas e indiretas suficientes para considerar Empédocles como uma figura pertencente ao contexto xamânico, tal como essa categoria é entendida e definida pelos estudiosos modernos. A referência mais importante para essa interpretação é dada pelo próprio Empédocles em B111.9, bem como boa parte das referências simbólicas

<sup>79</sup> Cf.: Kingsley, 1995, p. 252, n.6.

<sup>80</sup> Orig.: (...) by Empedocles' time we find throughout the classical world the Idea that in one way or another fire is able not just to purify but to immortalize as well by stripping away everything transient and corrupt. We find it in Sicilian folklore; in magical ritual; and, once again, referred to in the mysteries associated with Persephone.

relacionadas às sandálias de bronze, ao suicídio no monte Etna e ao domínio do fogo retiradas de evidências indiretas também apontam para a ligação de Empédocles ao contexto xamânico.

### 3.2.3 Magia

Uma das mais lúcidas discussões sobre o fenômeno social da magia no âmbito da sociologia contemporânea foi feita por Mauss (2000). Sua discussão será útil a este trabalho como uma referência categórica do fenômeno mágico em seu estado primitivo. No momento histórico grego em questão, vários desenvolvimentos religiosos e filosóficos já estavam desenvolvidos e a magia em seu estado “puro” já não podia mais ser encontrada. Mas, levando-se em consideração a importância de ajustar claramente o grau das lentes utilizadas para ler os antigos, faz-se totalmente necessário ao historiador da filosofia que queira alargar os contextos sob os quais os textos antigos foram escritos e lidos, apropriar-se de modo o mais competente possível das categorias modernas necessárias para decompor os objetos de estudo em suas várias partes.

Todos os fatos levantados com o fim de definir o melhor possível o fenômeno da magia terão como referência a magia em seu estado primitivo. Verifica-se que, nesse contexto, os ritos mágicos e toda a magia são acreditados por todo o grupo humano. Ou seja, as crenças mágicas são sempre coletivas e, portanto, as representações mágicas serão sempre comuns a todo o grupo. Desse modo, atos individuais, nos quais nem todo o grupo acredite, não são atos mágicos. E os ritos mágicos são fenômenos coletivos e compõem fatos de tipo tradicional, de caráter e experiência sempre coletivos.

Assim, é possível entender os aspectos de continuidade simpática existente entre homens e natureza a partir do caráter grupal e coletivo das crenças mágicas. A continuidade encontrada no rito mágico vê de modo indistinto os agentes, os pacientes, os materiais e os espíritos, assim como no sacrifício se confunde a vítima, a divindade e o sacrifício. Percebe-se nessa descrição a indistinção entre causas e efeitos. No estágio primitivo dos ritos mágicos, onde o mágico era totalmente apoiado pelo grupo, seus atos mágicos não eram concebidos como um processo de imitação de um processo real com o objetivo de produzir o efeito do fato real em algum tempo

futuro. Seus atos eram concebidos como, de fato, atuações do que se pretende que aconteça, e não mera imitação do efeito desejado. Como disse Cornford, os fazedores de chuva, em seus ritos mágicos, eram tidos como estando, de fato, fazendo chuva (Cornford, 1957).

A partir dessa consideração, pode-se notar outra característica do ato mágico. Primeiro, que todo ato mágico tem como efeito a modificação de um dado estado, tendo como possibilidades fazer acontecer ou cessar, em seres animados ou inanimados, determinados gestos, acidentes e fenômenos.

Pode-se deduzir deste fato que, excetuando-se os fenômenos agrícolas, a prática magia possua certa irregularidade, dado que só se faz necessária quando surge algum fato anormal, irregular, ou alguma necessidade tal como a de cura. Esse fato contrasta fortemente com as práticas regulares, previsíveis e oficiais, relacionadas à prestação de tributos às divindades, aos sacrifícios expiatórios, às homenagens obrigatórias, típicas das práticas religiosas.

Essa diferença entre magia e religião quanto ao aspecto da regularidade das práticas aponta para outro aspecto definidor da magia primitiva que é o fato de ser definida em contraposição à religião. Nesse contexto, o complexo mágico primitivo não possui qualquer tipo de deus ou representação religiosa. O próprio caráter contínuo que envolve todo o grupo homens-natureza é suficiente para expressar a emoção coletiva e realizar os fins mágicos desejados.

Nesse contexto, vê-se que o caráter da magia é essencialmente prático, e que as representações não existem fora dos ritos. Pode-se conjecturar, portanto, que sua sistematização tenha sido realizada apenas em um estágio posterior de decadência das concepções mágicas. Assim, a representação mágica não teria sido feita pelos feiticeiros primitivos, mas pelos religiosos e filósofos de uma época posterior.

A ausência de representações é um dos critérios identificadores do complexo mágico e sua presença um dos identificadores do surgimento das religiões. Segundo Cornford a religião surge a partir das primeiras representações, enquanto que a magia, sendo pré-religiosa, não faz uso de representações e compreende as ações humanas sobre a natureza como uma interação das partes com o todo (Cornford, 1957). Mauss, possui a mesma opinião, ao afirmar que não existe representação pura na magia, ao contrário da religião, que possui mitologia e dogmática com elementos autônomos (Mauss, 2000).

Nesse contexto, Mauss define a magia assim:

Obtivemos, assim, uma definição provisoriamente suficiente do rito mágico: *qualquer rito que não faça parte de um culto organizado*, rito privado, secreto, misterioso e tendendo, como limite, para o rito proibido. Tendo em conta a definição que demos dos restantes elementos da magia, resulta desta definição uma primeira determinação da sua noção. Vê-se que não definimos a magia pela forma dos seus ritos, mas pelas condições em que eles se produzem e que marcam o lugar que ocupam no conjunto dos hábitos sociais (Mauss, 2000, p.23).

No que diz respeito ao tema central desta dissertação, ao moderno conflito entre *mýthos* e *lógos*, a magia encontra-se no meio termo entre ciência e religião. Do ponto de vista científico e técnico, possui uma série de técnicas laicas utilizadas para atingir suas finalidades práticas, várias técnicas mecânicas além de rituais de caráter *pseudo experimentais*. Do ponto de vista religioso, apresenta uma série de “agentes” especiais, intermediários espirituais e cultos, sempre de caráter indefinido, mas tendendo para as representações religiosas.

No que diz respeito ao estudo da magia no contexto grego, uma das primeiras dificuldades se encontra no fato de o termo grego para magia – *mageía* (μαγεία) – só aparecer na segunda metade do século quinto a.C. Mesmo a partir desse período, os autores nem sempre utilizaram esse termo com referência às mesmas práticas (Collins, 2008). Para evitar esse problema, faz-se necessário focar a análise em práticas cujas categorias sócio-etnográficas atuais enquadrariam como fenômenos mágicos, de modo a não só aumentar a quantidade de evidências, como também a evitar tornar a análise puramente literal em um contexto onde os conceitos e as categorias não necessariamente eram rigorosamente estabelecidos por uma suposta cultura letrada uniformizada.

Esse ponto de partida prático, no entanto, exige olhar atento, uma vez que, diferentemente da religião, as práticas e elementos constitutivos da magia deixam suas instituições fixas espalhadas pela sociedade:

(...) as funções da magia não são funções especializadas. A vida mágica não está dividida em compartimentos estanques, como a vida religiosa. Não produziu instituições autônomas, como o sacrifício e o sacerdócio. Assim, não encontramos categorias de factos mágicos; apenas conseguimos decompor a magia nos seus elementos abstractos. Encontra-se por toda a parte em estado difuso. Em cada caso particular, estamos na presença de um todo, que, como diríamos, é mais real do que as suas partes (Mauss, 2000, p.108).

Algumas evidências antigas, tais como a República de Platão (364b5 ss.) e o livro “sobre a doença sagrada” do *corpus hippocraticum* (*De Morbo Sacro*, seção 1, linha 22ss.), deixaram

algumas evidências de atividades tipicamente mágicas e apontaram nomes de personagens tais como os magos (*mágoi* – μάγοι), os purificadores (*kathártai* – καθάρται), os sacerdotes mendicantes (*agýrtai* – ἀγύρται) e os videntes (*mánteis* – μάντεις), que serviram de ponto de partida para historiadores da magia no contexto grego tais como Collins (2008) e Kingsley (1995).

Os *agýrtai*, descritos por Platão na República, formam uma categoria de sacerdotes errantes que oferecem seus serviços em troca de dinheiro. A personagem Cassandra do *Agamemnon* de Ésquilo, que recebeu de Apolo o dom da profecia, mas que foi condenada a ter seus conselhos ignorados, é um estereótipo dos *agýrtai*. Os *Mánteis*, por outro lado, formam uma classe profissional bastante valorizada, geralmente ligados aos templos e aos exércitos. A *Pýthia* (Πύθια), sacerdotisa de Apolo em Delfos, era um tipo de *mántis* (μάντις). Outro exemplo de *mántis* era o profeta ligado aos exércitos, responsáveis por interpretar as entranhas dos animais sacrificados com o objetivo de dizer se os deuses favoreceriam uma determinada investida militar ou não. Além dessas características definidoras, esses profetas também interpretavam sinais ligados a fumaça gerada pela queima dos animais sacrificados, além do padrão de voo e canto dos pássaros. Os purificadores (*kathártai*) podem ser divididos entre aqueles que exerciam sua profissão regularmente, e aqueles que eram convocados apenas em momentos de crise para oferecer seus serviços tais como Epimênides. Tendo em vista o título e o tema do poema místico de Empédocles, talvez a classificação mais fiel possível do tipo de “mago” que Empédocles representa seria de *kathártai*. Segundo Collins, referindo-se a Empédocles:

Não está muito claro com base em qual atividade ele ganhou o título de vidente, exceto na medida em que os *manteis* eram conhecidos por sua capacidade de se comunicarem com os mortos e evocarem suas almas (*psukhagōgein*). Temos então evidências nas descrições de Empédocles para um conjunto de habilidades técnicas que, embora extraordinárias, não são radicalmente diferentes daquelas dos especialistas religiosos anônimos e socialmente menos famosos também chamados videntes e purificadores (Collins, 2008, p. 54)<sup>81</sup>.

Desde os tempos de Platão e Aristóteles, o lado mágico de Empédocles foi assiduamente ignorado. As linhas de B111 foram colocadas por Diels no final do poema físico apesar de,

<sup>81</sup> Orig.: It is not quite clear on the basis of which activity he earned the title of seer, except to the extent that *manteis* were known to communicate with the dead and evoke their souls (*psukhagōgein*). We have then in the accounts of Empedocles evidence for a set of technical skills which, while extraordinary, are not radically different than those of the anonymous and less socially distinguished religious specialists also called seers and purifiers.

gramaticalmente, apresentarem elementos que justificassem sua posição no início do poema. A fórmula “Tu aprenderás, pois ...” (*peúseĩ epei* – πεύσει ἐπει ...B111.2) ecoa aquela já utilizada em B2.8-9: “Pois ... aprenderás” (*epei ... peúseai* – ἐπει ... πεύσαι). E supondo que esse fragmento pertença de fato ao início do poema, as indicações contidas neles apontariam aos ouvintes o modo como todo o discurso cosmológico deveria ser entendido, como um discurso acerca da natureza das coisas, de seu funcionamento intrínseco e das várias inter-relações existentes entre as várias partes do *kósmos*, de modo a iniciá-los na arte de afetar magicamente a natureza, de modo a descobrir remédios naturais contra a velhice (B111.1), a fazer cessar os ventos (B111.2), a produzir tanto chuva como estiagem (B111.6). Tais indicações, tal como visto anteriormente, são de puro caráter mágico, e foram extensamente alegorizadas por escritores hipocráticos e biógrafos, tais como aqueles citados por Diógenes Laércio (*Vitae Philosophorum*, VIII, 59 ss.)<sup>82</sup>. Mas, não se pode perder de vista o fato de que é o próprio Empédocles, em evidência direta, quem promete ensinar as práticas de caráter mágico, e é nesse contexto que seus versos devem ser lidos:

[Empédocles] era um praticante de magia genuíno; e além disso, ele fala de si mesmo em termos que exigem que entendamos sua poesia em um contexto mágico, como tendo um propósito e objetivo especificamente mágico (Kingsley, 1995, p. 290)<sup>83</sup>.

Ao contrário da pesquisa científica atual, onde o conhecimento é desenvolvido como um fim em si mesmo e a pesquisa acadêmica é desenvolvida de modo desinteressado, Empédocles, assim como os pitagóricos em geral, não estava interessado apenas em uma abordagem teórica do *kósmos*. Sua busca pelo domínio dos elementos básicos do universo, pela história e constituição do homem, seus estudos sobre as plantas, os animais, os metais, a astronomia, os fenômenos naturais, está intimamente relacionada com o domínio mágico dos poderes necessários para “controlar” a vida, a morte, bem como os fenômenos naturais diretamente ligados às atividades humanas. Antes da magia se tornar – com o advento da representação e da separação sujeito-objeto – de um lado ciência, e de outro religião, seu papel estava diretamente ligado ao acúmulo

<sup>82</sup> Sobre os vários aspectos mágicos contidos em B111, veja-se: Kingsley, 1995, p.222 ss.

<sup>83</sup> Orig.: [Empedocles] was an actual, practicing magician; and what is more, he himself talks in terms which demand that we understand his poetry in a magical context, as having a specifically magical purpose and aim.

de informações sobre o funcionamento da natureza de modo a usar esses conhecimentos e poderes.

Assim, o período da infância da filosofia, tanto em Empédocles como em outros pré-socráticos, é marcado pela presença de vários contextos políticos e religiosos. A presença tanto de elementos mágicos pré-religiosos, como de representações religiosas nos escritos dos pré-socráticos demonstra a complexidade da tarefa de analisar a relação entre *Mýthos* e *Lógos* na filosofia em seus primórdios. Vê-se que a filosofia, ao tentar superar a estrutura representacional teológica, voltou-se para as concepções mágicas pré-religiosas que precederam a teologia, embora sem deixar de lado os conceitos teológicos centrais de alma e deus.

### 3.2.4 Natureza e Empatia

A tendência tanto científica quanto mística de Empédocles favoreceu a introdução de uma novidade na cosmologia pré-socrática que, inicialmente pequena, desenvolveu-se e ganhou riqueza de detalhes com Platão e Aristóteles: o começo do divórcio entre matéria e energia, entre âmbito material e imaterial. Separação esta não levada às últimas consequências, dada que pensada ainda segundo diferentes tipos de substância, uma perceptível, outra imperceptível. Segundo Jammer, em sua discussão sobre o desenvolvimento do conceito de força em Empédocles, o amor e o ódio não podem ser considerados princípios imateriais: “Esses agentes, como causas do movimento, podiam ser justificadamente interpretados como ‘forças’, embora não fossem tidos como imateriais, e sim extensos no espaço e corpóreos (Jammer, 2011a, p.48).” Segundo Cornford, as concepções místicas de Empédocles contribuíram para o início parcial do divórcio entre âmbitos material e imaterial:

Em partes, foi exatamente pelo fato dele ser um místico que ele foi levado a esse desdobramento. A religião mística, com sua doutrina da imortalidade, enfatiza a distinção entre a alma e o corpo no qual está temporariamente aprisionada. É, portanto, particularmente fácil para um homem de ciência, educado em ambiente místico, decompor a “substância da alma” da “substância corporal” (Cornford, 1957, p.151)<sup>84</sup>.

---

<sup>84</sup> Orig.: It was even partly because he was a mystic, that he was led to this advance. Mystical religion, with its doctrine of immortality, emphasizes the distinction between the soul and the body in which it is temporarily

Desse modo, o processo vital do crescimento passou a ser explicado apenas mecanicamente, ocasionado por um princípio vital separado dos elementos básicos. O amor, substância imperceptível pelos mortais, tornou-se o único princípio vital capaz de gerar a vida a partir de diferentes composições das quatro raízes, dado que o princípio mais primitivo da afinidade entre semelhantes é inútil no que diz respeito a geração de compostos plurais, uma vez que só é capaz de produzir quatro aglomerados separados de terra, água, ar, fogo, amor e ódio<sup>85</sup>. Assim, alheio às consequências futuras de sua teoria, Empédocles dá um importante salto conceitual em direção ao conceito galileano de matéria inerte, que permanece em repouso ou em estado de movimento não acelerado na ausência de forças externas. As raízes de Empédocles, ainda conservariam capacidade cognitiva e motora mínima na ausência das forças externas do amor e do ódio, realizando seu “movimento natural” em direção ao semelhante<sup>86</sup>. Mas se tornariam incapazes de fazer a vida evoluir para além das quatro unidades vivas primordiais, apresentando certa “inércia” quanto ao “movimento vital”. Na ausência das forças responsáveis pelo movimento capaz de gerar compostos entre vários tipos de raízes, as raízes não são capazes de gerar seres vivos complexos, apenas agrupamentos de um único tipo de raiz. Assim, quando o amor e o ódio não estão atuando, partículas com predomínio de terra deslocam-se sempre em direção a terra, e aquelas com predomínio de fogo sempre para o alto em direção ao sol, e assim por diante. Embora a concepção física empedocleana seja ainda fortemente vitalista, é interessante notar que o início da separação entre matéria e energia começa a tender para o materialismo da ciência experimental.

---

imprisoned. It is, therefore, specially easy for a man of science, bred up in mysticism, to get soul-substance clear of body-substance.

<sup>85</sup> Segundo DK 31 B 109, o princípio de atração entre semelhantes se aplica inclusive ao amor e ao ódio. Tais substâncias “sutis” responsáveis, respectivamente, pela combinação de raízes dessemelhantes e pela separação das raízes estão submetidas à lei maior da interação simpática entre semelhantes.

<sup>86</sup> Segundo Heidel e Cornford, com poucas exceções tais como Aristóteles e Teofrasto, os primeiros filósofos quase unanimemente adotaram a teoria simpática da atuação entre semelhantes. Cf.: Heidel *apud* Cornford, 1957, p.132, n.3. Segundo Cornelli, referindo-se a DK 29 B44, o conhecimento entre semelhantes seria também filolaico; Cf.: Cornelli, 2011, p.161. Em Empédocles essa regra geral está expressa em várias evidências, tais como em A86, B37.1, B59.1, B62.6, B90.2, B107 e B109. Para uma aplicação deste princípio em Parmênides, veja-se: Finkelberg, 1986. Para um exemplo desse princípio em Platão, veja-se: Timeu 62e.



A indefinição entre os âmbitos materiais e imateriais é uma consequência da própria concepção de natureza entre os pré-socráticos como divina<sup>87</sup>. O natural e o sobrenatural estavam de tal modo relacionados que ainda não havia necessidade de separar esses âmbitos. Segundo Cornford:

Devemos lembrar que mesmo homens civilizados, dentro da idade da filosofia, não conseguiram conceber qualquer coisa como imaterial, ou não-espacial. O *Logos* de Heráclito, o Ser de Parmênides, o *Nous* de Anaxágoras, o Amor e o Ódio de Empédocles, possuem todos indubitavelmente propriedades materiais e espaciais. Mesmo quando o termo ‘imaterial’, ‘incorpóreo’ (*asômaton*), faz sua aparição em Platão, é frequentemente discutível quantas propriedades materiais ele nega. Um fantasma é ‘imaterial’, mas, mesmo quando está invisível e intangível, ainda está estendido no espaço e, talvez, dotado de uma força ativa. Podemos estar certos, então, que quando um selvagem era conduzido a formar uma imagem mental da natureza ou poderes coletivos do seu grupo, ele os conceberia como uma forma de matéria sutil e móvel, não distinta da força vital (Cornford, 1957, p.83)<sup>88</sup>.

É nesse contexto que devem ser entendidos os conceitos de deus e alma na cosmologia dos pré-socráticos, como responsáveis por um tipo de movimento que gera a vida e que está presente em todas as coisas, e que é responsável pela própria vida do *kósmos*. Para Cornford, é assim que a *phýsis* entre os gregos deve ser entendida, como uma substância dotada de alma, com propriedades tanto sensíveis quanto “supra-sensíveis”, incorporada em um elemento, porém não idêntica a ele<sup>89</sup>. Não há detalhes sobre a forma como essa *phýsis* atuava sobre os elementos entre

---

<sup>87</sup> Tal concepção de natureza foi fundamental para os magos e pré-socráticos do século quinto. Tales dizia, segundo Diógenes Laércio, que tudo está cheio de deuses ou poderes divinos, *daímones* (δαίμονες), (DK 11 A1). Anaximandro, segundo Aristóteles, dizia a respeito do ilimitado, *ápeiron* (ἄπειρον), que é divino (DK 12 A15). Anaxímenes, segundo Hipólito, também disse que o Ar é divino ao dizer que todas as coisas, inclusive os deuses emergiam do ar (DK 13 A7). Também Heráclito, segundo Diógenes Laércio, diz que tudo está cheio de *daímones* (δαίμονες), (DK 22 A1). Aristóteles disse a respeito de Alcmeon, Tales, Heráclito e Diógenes de Apolônia que as coisas divinas se movem continuamente. Também Empédocles, em vários momentos, afirmou que os princípios da natureza eram deuses (DK 31 A32; B6). Com relação ao caráter mágico da relação entre divindades e deuses, veja-se: Collins, 2008, p. 31ss; Sobre a importância filosófica dos conceitos de alma e deus nas representações filosóficas, veja-se: Cornford, 1957, p. 127. Sobre o lugar dos deuses na cosmogonia empédocleana, veja-se: Primavesi, 2008, p.255ss.

<sup>88</sup> Orig.: (...) we must remember that even civilized man, right on into the age of philosophy, did not succeed in conceiving anything as immaterial, or non-spatial. The *Logos* of Heraclitus, the Being of Parmenides, the *Nous* of Anaxagoras, the Love and Hate of Empedocles, are all indubitably possessed of material and spatial properties. Even when the term ‘bodiless’, ‘incorporeal’ (ἀσώματον), makes its appearance in Plato, it is often doubtful how many material properties it negates. A ghost is ‘bodiless’, but, even when it is invisible and intangible, it is still extended in space and perhaps endowed with some active force. We may be certain, then, that when a savage was driven to form a mental image of the collective nature or powers of his group, he would conceive them as a subtle and mobile form of matter, not distinguished from vital force.

<sup>89</sup> Em B2.7-9 e B133, Empédocles mostra a diferença entre o pensamento mortal e o pensamento divino, estabelecendo a diferença entre as realidades últimas da *phýsis* e os conhecimentos sempre parciais dos mortais.

os pré-socráticos. Mas há várias evidências de que elas eram tratadas como deuses ou como sendo portadoras de alma, o que significa dizer que elas eram vivas, capazes de pensar e de provocar movimento<sup>90</sup>. Tal vitalismo torna claro uma série de textos físicos e epistemológicos dos pré-socráticos que, sem tais categorias mágico-religiosas, ficariam destituídos de sentido, forçando o historiador da filosofia antiga a usar de interpretações alegóricas, metafóricas e toda uma sorte de elementos retóricos a fim de fazer o texto antigo ter sentido para um leitor moderno. Mas tais expedientes se tornam desnecessários caso se aproxime dos antigos a partir de categorias intermediárias, de tendência mística e científica, mágico-religiosa e materialista ao mesmo tempo. Segundo Cornford, referindo-se à *phýsis* entre os pré-socráticos:

Sabemos que eles a consideravam como deus e alma; e deuses e almas tem seu próprio substrato material, uma substância extensa, mas intangível, distinta do ‘corpo’ tangível e visível no qual elas devem residir. Esta substância supra-sensível estendida, desde o início e sempre, não era, é claro, um vestígio natural. Considerada como matéria, separadamente de sua vida, difere (por exemplo) do éter da física moderna, principalmente na medida em que ela não era reconhecida como uma substância meramente hipotética, mas considerada como, de fato, existente. Na verdade, era uma entidade da mesma ordem que o éter, e foi considerada da mesma forma como passível de tratamento matemático *a priori* (Cornford, 1957, p.136)<sup>91</sup>.

Essa concepção da *phýsis* entre os pré-socráticos mostra a importância das concepções mágicas entre os gregos, dada a continuidade implícita estabelecida entre as várias partes do *kósmos*, mostrando a relação existente entre os vários “deuses”, as várias partes da natureza e os vários âmbitos cosmológicos. No que diz respeito aos ciclos cósmicos de Empédocles, as únicas divindades com a característica da imutabilidade e eternidade são os 6 princípios básicos. Todas as outras divindades estão em constante processo de nascimento e morte, transmigração, florescimento e decadência, eterna purificação e poluição, nos termos de Empédocles.

No que diz respeito à continuidade entre todos os seres da natureza e a teoria da afeição entre semelhantes, importantes para a filosofia de Empédocles, cabe discutir duas das leis da

<sup>90</sup> Em Empédocles, as quatro raízes são identificadas com deuses em B6; são capazes de, juntamente com o amor e o ódio, moverem-se e de conhecerem-se mutuamente via interação simpática em A86, B37.1, B59.1, B62.6, B90.2, B109; bem como possuem inteligência e capacidade cognitiva de acordo com A86, B107, B108, B105, B110.

<sup>91</sup> Orig.: We know that they regarded it as God and Soul; and Gods and Souls have a material of their own, an extended but intangible substance, which is distinct from the tangible and visible ‘body’ in which they may reside. This supersensible extended substance was, of course, from the first and always, not a natural traced. Considered as matter, apart from its life, it differs from (say) the ether of modern physics chiefly in that it was not recognized to be a merely hypothetical substance, but believed to be actually existent. Really, it was an entity of the same order as ether, and it was regarded in the same way as amenable to *a priori* mathematical treatment.

magia desenvolvida por Mauss como uma parte de sua teoria da representação mágica: a lei da contiguidade e a lei da similaridade, que podem ser resumidas, respectivamente, assim: as coisas em contacto estão ou mantêm-se unidas e o igual produz o igual.

A noção de contiguidade no contexto mágico é uma identificação da parte com o todo. De modo que a separação de um todo em mais de uma parte não rompe a ligação existente entre elas. A personalidade ou “natureza” de um “ser” não pode ser dividida, e ela reside em cada uma de suas partes. Segundo Mauss

A parte vale pela coisa inteira. Os dentes, a saliva, o suor, as unhas, os cabelos representam integralmente a pessoa; de maneira que, por seu intermédio, pode actuar-se directamente sobre ela, quer para a seduzir, quer para a enfeitiçar (...) cada objecto compreende integralmente o princípio essencial da espécie de que faz parte: toda a chama contém o fogo, todo o osso de morto contém a morte, da mesma maneira que um único cabelo é capaz de conter o princípio vital de uma pessoa (Mauss, 2000, p.77).

Por extensão, tal lei também se aplica aos objetos que entraram em contato com as pessoas ou objetos aos quais se dirige a magia<sup>92</sup>. Segundo Mauss:

Tudo aquilo que está em contacto directo com a pessoa, o vestuário, a marca das pegadas, a marca do corpo sobre a erva ou em cima da cama, a cama, o assento, os objectos de que habitualmente nos servimos, os brinquedos e outras coisas, são assimilados às partes separadas do corpo (Mauss, 2000, p.77).

Há continuidade entre a pessoa e sua família, seus animais domésticos, seus objetos, etc. De modo que o efeito mágico desejado pode ser obtido por meio da atuação sobre cada um desses elos. No limite, existe uma continuidade entre todos os seres. E assim a lei da contiguidade mágica coloca em relação direta, todos os seres, animados ou inanimados, que existiram, existem ou existirão, tal como afirmou Cornford:

Se estamos certos em insistir sobre a identidade e a continuidade de todo o grupo – chuva e fazedores de chuva – e de suas funções, então o ato de fazer chuva e a chuva

---

<sup>92</sup> Tais concepções mágicas não são destituídas de aplicabilidade também em contexto materialista. Em determinadas circunstâncias, o atomismo contemporâneo também possui certas propriedades em comum com o princípio de contiguidade da magia. Em Empédocles, precursor do conceito de elemento, o processo de percepção parte do pressuposto de que a parte pode carregar informações do todo. Os sentidos do olfato e da visão são explicados por ele a partir da ideia de que certas emanções, *aporroás* (ἀποροάς), são captadas pelos narizes ou olhos. Ou seja, a imagem ou odor do objeto percebido é capaz de ser transmitido, ou de desprender-se do todo, e levar a informação completa para quem percebe (DK 31 B84 e B101).

são, para os magos, um e o mesmo, e não eventos distintos que estejam relacionados, como causa e efeito (Cornford, 1957, p. 77)<sup>93</sup>.

A lei da similaridade é outro aspecto da lei da contiguidade. No contexto mágico, essa lei simpática se expressa pela capacidade do igual evocar o igual e do igual atuar sobre o igual de modo a curá-lo:

A semelhança vale pela contiguidade. A imagem está para a coisa como a parte está para o todo. Dito de outra maneira, uma simples figura, fora de todo o contacto e de toda a comunicação directa, é integralmente representativa. É esta a fórmula que parece aplicar-se nas cerimônias de enfeitiçamento (Mauss, 2000, p. 81-2).

Tal lei se assemelha bastante com a teoria da afinidade entre os semelhantes desenvolvida por Empédocles (DK31 B37.1 B59.1, B62.6, B90.2 e B109), mas presente de forma bastante forte em todo o contexto pré-socrático até Aristóteles<sup>94</sup>. E tal presença aponta, mais uma vez, para a forte ocorrência das concepções de tipo mágico entre os pré-socráticos e a tentativa deles de racionalizar tais conhecimentos tidos como corretos, e que dentro de certa margem de erro, podem ser aplicados em teorias científicas modernas, desde que se redefina, em cada caso, o que se está definindo como semelhante.

### 3.2.5 Orfismo e Pitagorismo

Os fenômenos do orfismo e do pitagorismo são importantes para o contexto dos estudos empedocleanos, dentre outros motivos, devido à importância que a doutrina da metempsicose tem para Empédocles e as várias abordagens filosóficas de tendência mística. Com relação ao orfismo, há dois tipos de fontes: Uma ligada aos mitos e tradições fabulosas de Orfeu e outra relacionada às ideias e tradições ligadas aos nomes de Orfeu, Museu ou o “Teólogo”, geralmente classificadas pelo nome de “orfismo”. Havia em circulação, na Grécia do sexto e quinto século, textos atribuídos a Orfeu (*orfiká* – ὀρφικά), além de pessoas (*orfeotelestai* – ὀρφεοτελεσταί) que,

<sup>93</sup> Orig.: If we are right in insisting on the identity and continuity of the whole group – rainmakers and rain – and of their functions, then rainmaking and rainfall are, to the magicians, one and the same, not distinct events related as cause and effect.

<sup>94</sup> Veja-se nota 86.

utilizando esses textos, ofereciam iniciação aos mistérios. Esses iniciados faziam jus a uma vida regrada por certas normas de abstinência, uma vida órfica, *bíos orfikós* (βίος ὀρφικός), (Burkert, 1972). Essas evidências estão, ao menos no período do quinto século a.C., fortemente ligadas às manifestações religiosas místicas da magna Grécia, cujas evidências mais diretas podem ser encontradas nos escritos dos pré-socráticos<sup>95</sup> e em autores como Píndaro.

A primeira citação do nome “Orfeu” em ambiente grego ocorre no século VI a.C, no fragmento 25 do poeta lírico Ibycus: “O famoso Orfeu” (*onomáklyton Orfén* – ὀνομάκλυτον Ὀρφήν, *Ibycus*, 25). As referências mais antigas a respeito dele o descrevem como músico, “pai dos cantos melodiosos (Píndaro, *Pythia*, IV, 177)” e como sendo capaz de encantar a natureza inteira com seus cantos (Ésquilo, *Agamemnon*, 1630). A iconografia do século V em diante mostra-o sempre acompanhado de sua lira e cercado de animais domésticos e selvagens, bem como de seguidores trácios (Eliade, 1983). O relato de sua descida ao Hades a fim de resgatar sua esposa Eurídice também datam desta época (Eurípidés, *Alcestis*, 357s.). Há evidências de que em “As Bassárides”, drama perdida de Ésquilo, Orfeu subia todos os dias ao monte Pangeu para adorar o deus Apolo. Irritado com isso, Dioniso enviou as Mênades para ele, que o estraçalharam e deixaram seus membros dispersos<sup>96</sup>. Sua cabeça, por exemplo, foi recolhida na ilha de Lesbos e passou a servir de oráculo<sup>97</sup>. Alguns povos consideravam a existência de Orfeu real. O povo de Anfissa, na Lócrida, por exemplo, veneravam a cabeça de Orfeu e a consideravam como uma verdadeira relíquia (Brandão, vol.II, 1987). Orfeu tornou-se, aos poucos, um “herói nacional”, e apesar das várias diferenças entre os cultos olímpicos oficiais e as práticas órficas, Orfeu acabou sendo aceito no panteão dos deuses, dada sua força em ambiente grego.

O mito de Orfeu possui uma série de elementos xamânicos, sendo o mais importante deles, sua descida aos infernos para resgatar sua amada Eurídice. Tais traços atestam a

<sup>95</sup> Veja-se: Bernabé, 2004.

<sup>96</sup> Do ponto de vista mitológico, esse trecho indica, de certa forma, a rivalidade entre os cultos apolíneos e a religiosidade dionisíaca. Adotando o esquema nietzscheano e cornfordiano de uma rivalidade entre tradições olímpicas e místicas no ambiente filosófico e religioso grego, o ciúme de Dioniso com relação a Orfeu se refere a sua estranha relação dupla com o dionisismo e o apolinismo. Apesar de estar vinculado às práticas de âmbito místico da religião grega, tais como a magia e o xamanismo, o nome de Orfeu, através do orfismo, foi também vinculado às práticas purificadoras típicas de Apolo. Um dos fatores para que Orfeu tenha sido ligado a Apolo está no fato de ambos serem comparáveis aos xamãs. Pois, no que diz respeito ao xamanismo, é em relação a Apolo, e não a Dioniso, que estão relacionadas as figuras lendárias xamânicas do ambiente grego, tais como Abaris e Arístéas. Com relação a esse aspecto sincrético do mito de Orfeu e das práticas religiosas categorizadas pelo nome de “orfismo”, veja-se: Eliade, 1983, p.201ss; Eliade, 1998, p.426ss; Brandão, vol. II, p. 150ss.

<sup>97</sup> Quanto à importância do crânio entre os antigos, veja-se: Bradão, vol. II, p.148ss e Eliade, 1998, p.274.

antiguidade do mito. Outros traços xamânicos importantes são as suas práticas como músico e curandeiro, sua capacidade de encantar os animais selvagens<sup>98</sup> e seu caráter de herói civilizador<sup>99</sup>. O uso do crânio de Orfeu como oráculo pode ser remetido às práticas xamânicas dos yukaguirs:

(...) todas as tribos yukaguirs afirmam originar-se de um xamã. Até o século XIX ainda eram venerados os crânios dos xamãs mortos: incrustados numa estatueta de madeira, eram guardados numa caixa. Nada se fazia sem antes proceder à adivinhação pelos crânios; o método utilizado para isso era o mais comum na Ásia ártica: o maior ou menor peso do crânio equivalia, respectivamente, a um “não” ou a um “sim”, e a resposta do oráculo era respeitada à risca (Eliade, 1998, p.274).

Todos esses elementos míticos ligados a Orfeu remetem-se a práticas arcaicas, contrastantes com a religião olímpica, e que servem de boa propaganda para situá-lo, como queriam os órficos, antes de Homero, como o deus fundador da religião grega<sup>100</sup>. A descida de Orfeu ao submundo também pode ser relacionada aos ritos iniciatórios, motivo pelo qual Eurípedes dirá que Orfeu “mostrou as tochas dos mistérios secretos” (*mystērion te tōn aporrētōn fanàs édeixen Orfeús – μυστηρίων τε τῶν ἀπορρήτων φανὰς ἔδειξεν Ὀρφεύς, Reshus, p. 943-4*).

Os gregos relacionavam a origem, a pregação e a morte de Orfeu à região da Trácia, contexto no qual alguns elementos xamânicos podem ser identificados, tais como o símbolo xamânico da escada citada pelo retórico Polieno, segundo o qual havia um sacerdote-rei de certas tripos trácias que ameaçava seus súditos dizendo que subiria por uma escada de madeira até Hera para reclamar do comportamento deles (*Strategemata, VII, 22*). Segundo Eliade, o símbolo da escada que dá acesso ao céu é tipicamente xamânico e ocorre em várias regiões do Oriente próximo e do Mediterrâneo para indicar a ascensão simbólica ao Céu (Eliade, 1998).

A categoria do “orfismo” toma o nome de Orfeu por empréstimo, mas possui o seu próprio desenvolvimento e uma série de elementos contrastantes com o mito de Orfeu, dentre eles o fato de não possuir características xamânicas (Eliade, 1998). Burnet<sup>101</sup> aponta dois aspectos do orfismo como sendo os principais: O primeiro é a adoção da palavra escrita, obtida por meio de uma revelação, como fonte da autoridade religiosa, característica que ilustra uma reforma dos

<sup>98</sup> Alguns xamãs modernos utilizam peças de madeira ou peles de animais com desenhos ou formas de pássaros e outros animais, visando obter ajuda de espíritos animais, além de imitar os gritos dos animais que os auxiliam (Dodds, 2002, p.170 n.75).

<sup>99</sup> Cf.: Coman, 1938.

<sup>100</sup> Cf.: Eliade, 1983, p.201.

<sup>101</sup> Cf.: Burnet, 1994, 34, p.76.

costumes religiosos que acompanha a reforma política introduzida no contexto da *pólis* (πόλις) grega, onde a palavra se torna “o instrumento político por excelência”, não mais “o termo ritual, a fórmula justa, mas o debate contraditório, a discussão, a argumentação (Vernant, 2006, p.53-4).” A democratização do acesso à escrita, iniciado no século VIII, torna possível a construção de um plano intelectual onde as leis, as revelações religiosas e os escritos de sabedoria e filosofia podem ser amplamente difundidos ao grande público. Segundo Vernant:

As mais antigas inscrições em alfabeto grego que conhecíamos mostram que, desde o século VIII, não se trata mais de um saber especializado, reservado a escribas, mas de uma técnica de amplo uso, livremente difundida no público. Ao lado da recitação decorada de textos de Homero ou de Hesíodo – que continua sendo tradicional –, a escrita constituirá o elemento de base da Paideia grega (Vernant, 2006, p. 56).

A segunda novidade da religião órfica está na abertura para a adesão e iniciação voluntária, sem a antes necessária filiação privilegiada por nascimento. A iniciação órfica promete oferecer a imortalidade aos seus adeptos, privilégio anteriormente reservado à realeza. Falando a respeito das iniciações aos mistérios em geral, Vernant diz:

Apesar dessa democratização de um privilégio religioso, o mistério em nenhum momento se coloca numa perspectiva de publicidade. Ao contrário, o que o define como mistério é a pretensão de atingir uma verdade inacessível por vias normais e que não poderia de maneira alguma ser “exposta”; é a pretensão de obter uma revelação tão excepcional que dá acesso a uma vida religiosa desconhecida do culto de Estado e que reserva aos iniciados uma sorte sem comparação com a condição ordinária do cidadão (Vernant, 2006, p.62).

De maneira geral, o orfismo é um movimento religioso bastante complexo e, assim como o mito de Orfeu, se relaciona e possui uma série de influências dionisíacas e apolíneas, sem contar as influências orientais e os pontos de contato com o pitagorismo. Do mesmo modo, há uma série de contradições entre o orfismo e esses mesmos elementos.

O orfismo se opõe frontalmente à maneira dionisíaca de se aproximar do divino devido tanto ao vegetarianismo como à postura diferente com relação à “vida após a morte”, pois embora o dionisismo pregue a unidade entre humano e divino e entre a vida e a morte, não deixa esperanças escatológicas com relação ao destino da alma do indivíduo que participa de seus cultos. O orfismo, pelo contrário, prega a separação entre corpo e alma e moraliza a relação entre humano e divino a partir de promessas de transformação dos homens em deuses no destino pós-

morte. Devido principalmente a este último fato, o orfismo tende a enfatizar a purificação do ponto de vista de uma experiência individual baseada na prescrição de certas regras de vida, enquanto que o êxtase dionisíaco é uma manifestação tipicamente coletiva.

Os órficos também tomaram de empréstimos certas características do apolínismo, como por exemplo, a técnica da purificação (*kátharsis*), retirando as conotações políticas desse conceito. No que concerne a experiência após a morte, ao contrário do orfismo, o apolinismo não prometia nada. A religião ligada a Apolo era uma religião estatal, um conjunto de regras éticas de importância sócio-política. A *kátharsis* apolínea tinha como principal objetivo a purificação do homicida, uma vez que no orfismo a purificação se estendia a outras atividades impuras, a outras vidas e tinha o objetivo maior de fazer o indivíduo melhorar de vida ao longo dos ciclos de metempsicose.

O orfismo possui muitas coincidências doutrinárias em comum com o pitagorismo, tais como o dualismo entre corpo e alma, o vegetarianismo, a teoria da imortalidade da alma e da metempsicose, etc. Devido a esses fatos os antigos não estavam seguros sobre se os órficos haviam tomado suas doutrinas dos pitagóricos ou se os pitagóricos as haviam tomado dos órficos (Bernabé, 2004)<sup>102</sup>. É possível que alguns escritos órficos tenham sido escritos ou inspirados por pitagóricos, mas não faz sentido pensar que todo o sistema religioso órfico tenha origem na figura histórica de Pitágoras. De fato, é razoável pensar que esses dois movimentos existiram e desenvolveram-se de forma independente e com influências mútuas. No que diz respeito aos movimentos com características de cunho tanto órfico quanto pitagórico, faz sentido, nesse contexto, usar a expressão “tendência órfico-pitagórica”.

Apesar de coincidirem em seus aspectos centrais o orfismo e o pitagorismo possuem algumas diferenças importantes sistematizadas em linhas gerais no quadro abaixo:

---

<sup>102</sup> Por um lado, Heródoto chama os órficos de pitagóricos (Heródoto, *Historiae*, 2.81.5 – 2.81.7) e Íon de Khíos acha que o verdadeiro autor dos poemas órficos era Pitágoras (*Íon de Khíos*, *Diogenes Laertius*, VIII, 8; Cf.: Burkert, 1972, p.129). Por outro, Jâmblico, em várias passagens de sua *Vita Pythagorica*, coloca a figura de Orfeu como um modelo antigo que Pitágoras seguiu. Em 13, 62, Pitágoras aparece como detentor do poder de Orfeu de influenciar os animais. Em 28,145, Orfeu aparece como modelo da suposta teologia aritmética de Pitágoras. Em 28, 151, Pitágoras é descrito como um imitador do estilo de Orfeu em sua maneira de compor e honrar aos deuses. E em 34, 244, Pitágoras e os pitagóricos são identificados pela sua preferência pelo dialético dórico de Orfeu (Jamblique, 1996).



**Quadro 3 – Diferenças gerais entre Pitagorismo e Orfismo**<sup>103</sup>

<b>Pitagorismo</b>	<b>Orfismo</b>
Tem como base um personagem histórico	Tem como base um personagem mítico
Uso preferencial de prosa	Uso preferencial de verso
Seus membros tendem a isolar-se em escolas fechadas	Seus adeptos tendem a se integrar na sociedade
Fruto das atividades de um só homem	Derivado de múltiplas influências, dentre as quais, dos mistérios báquicos existentes.
Seus membros formam comunidades não necessariamente baseadas na autoridade de textos	Há uma série de textos e poucas comunidades
Acentua a importância da ética	Acentua a importância da purificação
Não possui interesse central pela mitologia	Possui forte interesse em mitologia
Pitágoras está fortemente relacionado a Apolo	Orfeu está fortemente relacionado a Dionísio
Não possui acento moralista de pessimismo nem de culpa com relação a vida.	Acentua questões morais e possui, com relação à vida, sentimento de culpa e de pessimismo.
Relaciona-se com a vida política das cidades, assumindo, em muitos casos, o poder de algumas delas.	Não possui interesse pelo mundo político e preocupam-se com a salvação individual

No que diz respeito aos aspectos órficos ou pitagóricos de Empédocles há evidências para sustentar influências tanto de um quanto de outro movimento. No que diz respeito ao contexto órfico-pitagórico, Empédocles sustentou que a alma se encontra, de alguma forma, prisioneira do corpo, “essa estranha túnica de carne”, necessitando assim, purificar-se para conseguir libertar-se de formas de vidas menos nobres existentes dentro do ciclo da metempsicose (DK 31 B115 e B126). Por isso é preciso ser vegetariano, pois as almas encarnadas de hoje foram em algum momento do ciclo cósmico anterior a este, nossos parentes e irmãos (DK31 B136, B137).

Quanto aos aspectos pitagóricos de Empédocles, vários biógrafos da antiguidade citados por Diógenes Laércio testemunharam algum tipo de relação entre Empédocles e Pitágoras<sup>104</sup>.

<sup>103</sup> Cf.: Bernabé, 2004, p.147.

Segundo Diógenes, Timeu escreveu que Empédocles havia sido aluno ouvinte de Pitágoras (*akoûsai ... Pythagórou* – Ἀκοῦσαι ... Πυθαγόρου) e que assim como aconteceu com Platão, foi proibido de ouvir os discursos do mestre (*Vitae Philosophorum*, VIII, 54.6). Sem apontar referências, Diógenes refere-se ao poder de lembrar de vidas passadas expresso em DK31 B129 como uma habilidade que uns dizem estar referida a Pitágoras, e outros a Parmênides. Segundo Diógenes, citando Neantes, importante referência historiográfica para o estudo do pitagorismo<sup>105</sup>, até a época de Filolau e Empédocles, todos os pitagóricos participavam das conferências. Mas quando Empédocles divulgou as ideias pitagóricas em seu poema, foi tomada a decisão de não dar conhecimento das teorias pitagóricas a nenhum poeta. Assumindo-se a hipótese de que Empédocles seja um pitagórico, não se sabe, porém, quem foi seu mestre, dado que, segundo Diógenes, uma carta atribuída a Telaugê, segundo a qual teria ouvido Hípasos e Brótinos (*metéskhen Hippásou kai Brotínou* – μετέσχεν Ἰππάσου καὶ Βροτίνου), não é considerada fidedigna (*Vitae Philosophorum*, VIII, 55.6-8). Segundo Diógenes, também Hermipo, disse que Empédocles se encontrou com os pitagóricos depois de ter aprendido a compor versos com Xenófanes (*Vitae Philosophorum*, VIII, 56.1-3). Por fim, Diógenes cita Alcidas, autor do quarto século, discípulo de Górgias, segundo o qual, após ter estudado com Parmênides, Empédocles havia se tornado discípulo de Anaxágoras e de Pitágoras, e teria imitado do primeiro a dignidade de viver e das atitudes, e do segundo a filosofia da natureza (*Vitae Philosophorum*, VIII, 56.3-8).

De fato, há uma série de aspectos coincidentes entre as figuras de Pitágoras e Empédocles. Segundo Cornelli (2011), tanto Pitágoras como Empédocles foram homens considerados divinos. No caso de Empédocles, foi ele mesmo o principal difusor dessa ideia como se vê em B112.4 quando ele diz ser um deus imortal. No caso de Pitágoras, a tradição posterior, tal como em Jâmblico, alimentou essa ideia, com identificações de Pitágoras com Apolo hiperbóreo, por exemplo (Iamblichus, *De Vita Pythagorica*, §140).

Com relação à doutrina da metempsicose e a relação entre ela e o pitagorismo, há uma fonte importante em Empédocles que traz mais um elemento para a relação entre o pitagorismo e a filosofia de Empédocles. Segundo Cornelli, há fortes evidências para identificar o homem de quem Empédocles se refere em DK31 B129 com Pitágoras, dadas as referências de ampla

<sup>104</sup> Cf.: (Diógenes Laércio, *Vitae Philosophorum*, VIII, 54 - 56).

<sup>105</sup> Sobre a importância de Neantes para a história do Pitagorismo veja-se: Burkert, 1972, p.102.

sabedoria já citadas por Heráclito a respeito de Pitágoras (DK22 B40, B129), bem como as referências à enorme capacidade de Pitágoras de reconhecer as almas que havia conhecido em vidas passadas como testemunhado por Xenófanos no fragmento em que Pitágoras reconhece, em um cachorro que estava apanhando, a alma de um amigo que havia conhecido em outra vida (DK21 B7). Assim, se Empédocles de fato frequentou alguma escola pitagórica e foi expulso por divulgar as teorias que aprendeu lá, pode-se conjecturar que os versos de Empédocles, que relacionam o ciclo cósmico geral ao ciclo específico da metempsicose, e que levaram a sua punição pelos pitagóricos, pode ser visto como uma abordagem não só parmenideana como pitagórica da natureza, o que tornaria a referência indefinida ao “homem” (*anèr* – ἀνήρ) de B129, altamente irônica, vindo de um aluno expulso de uma escola pitagórica.

No que diz respeito às doutrinas pitagóricas e as empedocleanas, Cornelli (2011) cita várias coincidências dignas de nota:

- As duplas de opostos enantiomórficos em B122 e B123 lembram a lista de opostos pitagóricos citada por Aristóteles na *Metafísica* (986 a).
- A concepção cosmológica e antropológica baseada no conceito de harmonia;
- A concepção epistemológica baseada no conceito da afinidade entre os semelhantes que, segundo sexto empírico, também Filolau havia usado (DK44 A29).

Além desses fatos básicos, de caráter órfico-pitagórico, as ideias de Empédocles possuem alguns elementos comparáveis especificamente ao orfismo, tais como a ideia do ovo cósmico primordial de onde tudo vem – chamado por Empédocles de esfera – o papel de Afrodite nas cosmogonias órficas, o acento moral tanto órfico quanto empedocleano sobre a purificação, a ênfase no aspecto pessimista da vida terrena com relação às formas de vida mais nobres como a dos deuses, a ideia do ciclo de reencarnações como uma punição, dentre outras<sup>106</sup>.

### 3.2.6 Parentesco Universal e Epistemologia Empática

---

<sup>106</sup> Para uma análise detalhada das relações entre Empédocles e orfismo, veja-se: Riedweg, 1997.

A separação não interrompe a continuidade, pode até reconstituir-se ou suscitar um todo, com o auxílio de uma das suas partes: *totum ex parte* (...) a personalidade de um ser é indivisa e reside inteiramente em cada uma das suas partes (Mauss, 2000, p.76-77).

O resgate das concepções mágicas feito por Empédocles coloca o problema da transmigração da alma e da recordação de vidas passadas em novos termos. Se cada composto que partilha dos seis princípios do *kósmos* possui em si os elementos básicos de todas as coisas, cada um é capaz, teoricamente, de conhecer e perceber todas as coisas que foram, são e serão novamente em um momento futuro do ciclo cósmico. A formação da multiplicidade do mundo não destruiu os princípios básicos do universo. A unidade primordial de onde todas as coisas foram formadas foi dividida e deu origem a múltiplas formas (DK31 B17.5), mas em cada uma dessas múltiplas formas existe, ao menos potencialmente, os princípios e poderes da esfera primordial (DK31 B 6.1). Do ponto de vista mágico, a ruptura da esfera e a separação dela em várias unidades básicas não rompeu com a continuidade que existia antes do rompimento. Cada parte da esfera contém em si o todo primordial representado pela esfera e o ódio externo, ou seja, pelas quatro raízes completamente envelopadas pelo amor em formato de esfera, envolvidas pelo ódio (DK31 B17.17-20). O caráter contínuo do *kósmos* torna-se possível pela capacidade que os semelhantes possuem de afetarem-se, reconhecerem-se (DK31 B109) e moverem-se em direção uns aos outros (DK 31 B62.6, B37.1).

Nem os fragmentos, nem os testemunhos restantes esclarecem o que seja a alma (*daimōn* – δαίμων) ou o processo pelo qual essas almas (*daímones* – δαίμονες) eram capazes de transmigrar ou mesmo lembrarem-se de existências anteriores (DK31 B129). Mas dentro de uma concepção mágica do mundo é fácil entender que a existência de uma continuidade simpática entre todas as coisas torna possível tanto a produção de certos efeitos em si mesmo – tais como o conhecimento de vidas passadas –, como a transmigração da alma, entendida como uma unidade de conhecimentos e instintos.

Cabe citar, neste contexto, um trecho de Sexto Empírico sobre o reconhecimento do parentesco primordial entre as almas e sobre a ideia de uma relação entre macro e microcosmos vivos na tradição pitagórica e empedocleana:

οἱ μὲν οὖν περὶ τὸν Πυθαγόραν καὶ τὸν Ἐμπεδοκλέα καὶ τὸ λοιπὸν τῶν Ἰταλῶν πλῆθος φασι μὴ μόνον ἡμῖν πρὸς ἀλλήλους καὶ πρὸς τοὺς θεοὺς εἶναι τινα κοινωνίαν, ἀλλὰ καὶ

πρὸς τὰ ἄλογα τῶν ζώων. ἔν γὰρ ὑπάρχει πνεῦμα τὸ διὰ παντὸς τοῦ κόσμου διήκον ψυχῆς τρόπον, τὸ καὶ ἐνοῦν ἡμᾶς πρὸς ἐκεῖνα. διόπερ καὶ κτείνοντες αὐτὰ καὶ ταῖς σαρξίν αὐτῶν τρεφόμενοι ἀδικήσομέν τε καὶ ἀσεβήσομεν ὡς συγγενεῖς ἀναιροῦντες. ἔνθεν καὶ παρήγουν οὗτοι οἱ φιλόσοφοι ἀπέχεσθαι τῶν ἐμψύχων, καὶ ἀσεβεῖν ἔφασκον τοὺς ἀνθρώπους

βωμὸν ἐρεῦθοντας μακάρων θερμοῖσι φόνοισιν.

καὶ Ἐμπεδοκλῆς πού φησιν

**οὐ παύσεσθε φόνοιο δυσηχέος; οὐκ ἔσορᾶτε  
ἀλλήλους δάπτοντες ἀκηδείησι νόοιο;** (DK 31 B 136)

καὶ

**μορφὴν δ' ἀλλάξαντα πατὴρ φίλον υἱὸν ἀείρας  
σφάζει ἐπευχόμενος μέγα νήπιος· οἱ δ' ἀπορεῦνται  
λισσόμενον θύοντες. ὁ δ' αὖ νήκουστος ὁμοκλέων  
σφάζας ἐν μεγάροισι κακὴν ἀλεγύνατο δαῖτα.  
ὡς δ' αὐτῶς πατέρ' υἱὸς ἐλὼν καὶ μητέρα παῖδες  
θυμὸν ἀπορραΐσαντε φίλας κατὰ σάρκας ἔδουσιν.** (DK 31 B 137)

Sexto Empírico, *Adversus Mathematicus*, (9.127.1 – 9.129.10)

Os seguidores de Pitágoras e de Empédocles e os outros grupos itálicos afirmam que nós formamos uma comunidade não só com relação uns aos outros, como também com relação aos deuses e aos seres vivos brutos. Pois existe um sopro (πνεῦμα), um tipo de alma (ψυχῆς), que se estende por todo o cosmos, e que nos uniu àqueles. Por essa razão, tanto nós, os que matamos eles, quanto os que crescem comendo seus corpos (*lit.*: crescem, em carne, deles) cometemos injustiça e impiedade, por estarmos matando nossos parentes. Desse modo, esses filósofos recomendavam a abstenção dos seres animados (ἐμψύχων) e afirmavam que os homens que ‘mancham o altar de vermelho com o sangue quente dos abençoados’, cometem sacrilégio. Assim também Empédocles, em alguma parte, diz:

**Não irão mesmo parar de produzir esses terríveis sons de matança? Vocês não**

**[percebem**

**Que estão devorando, uns aos outros, devido à falta de afinidade entre suas mentes**

**(DK 31 B 136)**

e

**Erguendo o próprio filho em uma forma alterada, o pai**

**Grande tolo, fazendo uma prece, o degola! Eles não sabem o que estão fazendo**

**Quando ofertam o suplicante! E ele, novamente, não ouvindo os gritos de censura**

**Preparou, após a degola, um pernicioso banquete em casa**

**E, do mesmo modo, após o filho tomar o pai, e as crianças a mãe**

**Os dois a devoram arrancando violentamente o sopro de vida de suas próprias**

**[carnes**

**(DK 31 B 137)**

Logo no início Sexto Empírico cita Empédocles, os pitagóricos e outros grupos itálicos como representantes das ideias de matriz mística segundo a qual existe uma continuidade entre

seres brutos, homens e deuses. Tanto o xamanismo, quanto a magia, o orfismo e o pitagorismo tem como base essa crença da continuidade entre todos os seres e a relação mútua entre macro e microcosmos. É significativa a referência à outros autores da magna Grécia, indicando que esse conjunto de crenças era uma referência geofilosófica dessa área no período do século V a.C.

A referência ao sopro ou tipo de alma como meio de ligação entre todos os seres é bastante vaga. No que diz respeito a Empédocles, tal ligação é fruto da própria história cíclica do *kósmos*, bem como do princípio mágico da ligação entre semelhantes. Uma vez que todo o *kósmos* é composto de uma pluralidade mínima de elementos, todos os seres, desde os menores animais até os deuses, são compostos dos mesmos elementos básicos, diferindo apenas em graus de nobreza, relativos à menor ou maior concentração de amor nas articulações de seus membros.

Devido a esse conjunto de princípios, os conceitos morais de certo e errado surgem da ideia de justiça cósmica, de reconhecimento cognitivo e empático do parentesco cósmico que, em um primeiro olhar, parece não estar presente, mas que do ponto de vista da natureza das coisas, existe. A abstenção de seres animados, de que faz referência sexto empírico vai além do vegetarianismo concebido como abstenção de carne. Dado que o universo é entendido como um ser vivo, tudo está, de algum modo, cheio de alma e vida. Essa aparente incoerência e tragicidade da vida, que é capaz de perceber o parentesco entre todos os seres, mas é incapaz de manter-se viva sem alimentar-se de outros seres, deve ter levado os primeiros teóricos a detalhadas discussões sobre o tipo adequado de alimento que não possua o princípio da vida em si<sup>107</sup>. Dessas discussões, tanto os pitagóricos quanto Empédocles chegaram à conclusão de que, inclusive alimentos como a fava e a folha de loureiro, são abomináveis (DK 31 B141, B140).

Nesse contexto, Sexto Empírico cita o fragmento B136 de Empédocles referindo-se à prática dos sacrifícios, não só rotineira, como institucionalizada pela religião da *pólis* grega. Em B136.1 Empédocles refere-se aos terríveis sons de matança, aludindo talvez aos gritos do animal no momento de seu abate. Empédocles pergunta a seus ouvintes se eles não percebem que eles estão devorando seus próprios parentes, “uns aos outros”, devido a falta de afinidade entre as

---

<sup>107</sup> O ritual do sacrifício animal no mundo grego pode ser entendido como um processo de transferência de culpa dos homens para os deuses pelo ato de matar os animais. Tanto o sacerdote tomava as precauções necessárias para se eximir da culpa e efetuar o sacrifício de maneira limpa, sem se poluir com o ato, quanto o animal escolhido para o sacrifício no templo era enredado em uma cena em que sua atuação parecesse voluntária, como se também entendesse o mau necessário que a sua morte representava no âmbito da lógica do sacrifício aos deuses. Veja-se a esse respeito: Burkert(1983) e Serpell(1986). Para uma excelente referência literária sobre esse assunto veja-se: Coetzee (2004).

mentes dos homens e dos animais, ou seja, pelo fato de não conseguirem sentir empatia pelo animal que está sendo sacrificado e, portanto, de perceber a realidade que está por trás dessa empatia, que é a origem comum das almas tanto de um quanto de outro, o fato de partilharem da vida do *kósmos*, que regularmente se unifica em um único ser – a esfera – que é dilacerada pelo ódio para dar origem a todos os seres mortais do atual estágio cósmico. De modo que as relações de parentesco em cada período cósmico, quando comparadas a outros períodos cósmicos, podem estar bastante reconfiguradas, escravos tornando-se senhores, animais tornando-se homens, reis tornando-se animais, em uma reconfiguração que segue as leis físicas e éticas das relações que cada um desses seres tem com o amor e o ódio, em seus sentidos físico e ético, como agentes provocadores de movimentos e temperamentos específicos.

No fragmento B137 a complexidade das relações de parentesco e a dificuldade de cumprir os tabus sociais de tratamento entre os diversos membros da sociedade se tornam mais claras, na descrição de um sacrifício seguido de um banquete.

Logo no primeiro verso, Empédocles ridiculariza a ação de um homem que ergue o animal a ser sacrificado para fazer uma prece e logo o degola, sem perceber que está degolando aquele que, em outro momento do ciclo cósmico, era seu próprio filho, e que está, naquele momento, em uma forma alterada, suplicando por sua vida, talvez até reconhecendo em seu carrasco a forma alterada de seu pai em período cósmico anterior e, conseqüentemente, tentando com seus gritos, fazê-lo reconhecer que é aquele mesmo filho que ele teve em outro momento do ciclo. Mas o carrasco não consegue ouvir. Não deixa a empatia tomar conta de si, e leva o ritual em diante sem ouvir os gritos de censura. Nesse caso o termo utilizado é (*homokléōn* – ὁμοκλέων), literalmente “ruídos confusos”, “mistura de sons indiscerníveis”. Não se refere ao som do grito do animal que está morrendo, o qual o degolador está certamente ouvindo. A surdez indicada pelo termo (*nékoustos* – νήκουστος) refere-se antes à percepção empática da qual o homem seria capaz de ouvir caso fosse capaz de estabelecer uma comunicação empática, um nível de compreensão da realidade no qual os indivíduos são capazes de entenderem-se mutuamente, não com os recursos da gramática de alguma linguagem, mas com a sensibilidade dos gestos e compreensão profunda da realidade da *phýsis*. É com referência a este tipo de linguagem, à empatia, que o pai é surdo aos gritos de censura do filho em uma forma alterada. Sua surdez refere-se a incapacidade de deixar-se afetar pelo semelhante.

Em um segundo momento, o momento do banquete, a confusão de parentescos se torna ainda maior quando os dois indivíduos presentes devoram as carnes do animal abatido. No quinto verso (B137.5), diz-se que o filho toma o pai e as crianças tomam a mãe. No verso seguinte (B137.6), a forma verbal em particípio aoristo dual *aporraísante* (ἀπορραΐσαντε), “tendo os dois arrancado X violentamente de Y”, refere-se a ação de dois sujeitos indicados no verso anterior. Para um deles a vítima foi, em algum momento do ciclo, seu pai, e para ambos a vítima foi, no mesmo ou em outro momento do ciclo, sua mãe. Ou seja, a própria vítima, foi pai de um dos presentes, mãe de ambos e foi filha do carrasco, em algum dentre os vários ciclos em que nasceu em formas alteradas de vida. Com esse fragmento, Empédocles argumenta que o consumo de carne é sempre, se analisado do ponto de vista da história completa do *kósmos*, criminoso. A fim de convencer seus ouvintes, Empédocles põe como exemplo os piores crimes possíveis: o parricídio, o matricídio e o infanticídio.

Mas um ouvinte intelectual de Empédocles poderia questionar, desviando o raciocínio dos elementos retóricos do discurso e focando na lógica do discurso, como os mortais poderiam desenvolver sua percepção empática a fim de reconhecer o mau que fazem ao longo de suas atividades diárias, onde sua busca pela sobrevivência na etapa cósmica atual, provoca degeneração de suas vidas em etapas cósmicas posteriores? Esse tipo de argumento Empédocles não desenvolve em seu discurso ao grande público, mas em seu discurso sobre a natureza dirigido ao discípulo Pausânias.

Cabe citar, nesse contexto, a reflexão sobre o alcance do pensamento dos mortais e a teoria do conhecimento de Empédocles implícita em DK31 B2, logo no início de seu poema físico:

στεινωποὶ μὲν γὰρ παλάμαι κατὰ γυῖα κέχυνται·  
πολλὰ δὲ δεῖλ' ἔμπαια, τὰ τ' ἀμβλύνουσι μέριμνας.  
παῦρον δ' ἐν ζωῆσι βίου μέρος ἀθρήσαντες  
ὠκύμοροι καπνοῖο δίκην ἀρθέντες ἀπέπταν  
αὐτὸ μόνον πεισθέντες, ὅτῳ προσέκυρσεν ἕκαστος  
πάντος' ἐλαυνόμενοι, τὸ δ' ὅλον <πᾶς> εὐχεται εὐρεῖν·  
οὕτως οὔτ' ἐπιδερκτὰ τὰδ' ἀνδράσιν οὔτ' ἐπακουστά  
οὔτε νόῳ περιληπτὰ. σὺ δ' οὔν, ἐπεὶ ᾧδ' ἐλίασθης,  
πεύσειαι οὐ πλέον ἢ βροτεῖη μῆτις ὄρωρεν.

Pois, por um lado, amontoaram-se como membros, mãos estreitas.



Por outro lado, muitas coisas miseráveis atingem e refream os pensamentos  
 Após terem percebido, em poucas experiências, uma parte(μέρος) do mundo(βίου)  
 E após serem destruídos, efêmeros, esvaem-se em fumaça  
 Tendo, cada um, sido meramente persuadidos a respeito do que alcançou  
 Dispersando-se por todos os lados, vangloria-se de ter encontrado o todo (ὅλον)  
 Assim, essas coisas não são nem visíveis nem audíveis aos homens  
 Nem inteligíveis à mente. Tendo tu, então, sido empurrado dessa maneira  
 Aprenderás não mais do que o pensamento(μητις) mortal(βροτεΐη) incitou  
 (DK 31 B2)

É significativa a ocorrência de “estreitas mãos” (*steinōpoi palámai* – στενωποὶ παλάμαι), como metáfora da capacidade cognitivo-sensitiva limitada dos homens. Em outros fragmentos, Empédocles enfatizará outros aspectos dessa limitação dos homens, mas a alusão metafórica às mãos aponta para o aspecto prático do conhecimento do qual Empédocles é um precursor importante, qual seja, a utilização de experimentos mentais e práticos abordando certas propriedades do funcionamento da *phýsis*, tais como a da pressão atmosférica no experimento da clepsidra (B100), a de ótica sobre a cor escura da sombra (B94) e a de química sobre a mistura de água e óleo (B91). Embora tenha instrumentos de medida naturais em seus membros, os mortais não conseguem ver coisas muito pequenas ou muito distantes, nem sentir os aromas emanados pelos seres mortais (B89), pois suas “mãos” são curtas. Um dos fatores importantes para o desenvolvimento da ciência é justamente o alongamento das estreitas mãos humanas através das novas tecnologias tais como o telescópio<sup>108</sup>, o microscópio e os instrumentos de trabalho ampliadores da força humana<sup>109</sup>.

Em B2.2 Empédocles aponta indiretamente para o tipo de pensamento que ele considera correto, o pensamento que consegue abarcar o todo sem deixar de levar em consideração cada uma de suas partes, um pensamento totalmente contextualizado, voltado para a realidade completa e em si. Tal pensamento só pode ser atingido pelo amor, pois seu alcance está condicionado à percepção completa, que exige, dada a teoria da percepção entre semelhantes (B109), uma concentração harmônica das quatro raízes. Daí a sede do pensamento ser o sangue

<sup>108</sup> Sobre a importância técnica do telescópio para o advento da ciência moderna e sobre a importância desta na constituição do mundo contemporâneo, tanto Whitehead (1926) quanto Arendt (2005) afirmam que o uso do telescópio por Galileu para observar e estudar os astros foi um evento que, embora inicialmente pequeno e modesto, teve enormes consequências para a constituição do mundo moderno, assim como o nascimento em condições precárias de Cristo revelou-se crucial para a constituição do mundo medieval.

<sup>109</sup> Para uma discussão sobre as relações entre tecnologia e ciência grega nesse contexto, veja-se Sambursky, 1956, p.225 ss.

próximo ao coração, onde as raízes estão distribuídas em igual proporção (B98 e B105). Assim, a ação de refrear e enfraquecer o pensamento que ocorre devido a recepção de muitas coisas miseráveis (*pollà dè deilá* – *πολλὰ δὲ δειλά*) é uma ação do ódio. Além das mãos dos mortais serem estreitas (B2.1), elas recebem enorme quantidade de dados sensoriais e, mesmo dentro de seu curto âmbito de ação, não podem confiar totalmente nos pensamentos que tem, pois o pensamento que importa, não é o pensamento parcial, mas o pensamento acerca da realidade total.

Em B2.3 Empédocles demonstra que os mortais são capazes de apreender uma parte do mundo vivo (*bíou méros* – *βίου μέρος*). Em suas poucas (*paûron* – *παῦρον*) experiências no curso de suas vidas (*en zōēisi* – *ἐν ζωῆσι*), embora tenham mãos estreitas e essas mãos, em seu âmbito de ação, alcancem uma série de coisas miseráveis que embotam o pensamento, ainda assim elas conseguem perceber (*athrésantes* – *ἀθρήσαντες*) uma parte do mundo. Em suas poucas experiências no curso da vida, ao menos uma parte do todo que é o mundo vivo, os mortais podem se arrogarem de terem apreendido antes de morrerem (*arthéntes* – *ἀρθέντες*) e serem dispersados como a fumaça (*kapnoío díkēn* – *καπνοῖο δίκην*).

A crítica que Empédocles faz aos mortais é que eles confundem essa parte que eles apreenderam com o todo<sup>110</sup>. Empédocles diz, desmerecendo essa atitude dos mortais, que eles, dirigindo-se por todos os lados (B2.6), foram meramente (*autò mónon* – *αὐτὸ μόνον*) persuadidos pela parte que cada um conseguiu alcançar, de que ela corresponderia ao todo.

Em B2.7-8, Empédocles afirma que a capacidade cognitivo-sensitiva humana é limitada ao dizer que o todo não é nem visível, nem audível, nem compreensível à mente humana, repetindo a ideia contida na metáfora da mão estreita dos dois primeiros versos. Ou seja, sendo apenas uma mistura em particular que conhece a partir do reconhecimento do que é semelhante, os seres mortais estão limitados a conhecer apenas aquela parte do mundo que se assemelhe à mistura que ele mesmo é. O conhecimento se dá a partir de uma espécie de empatia cósmica, a partir do reconhecimento do semelhante que está presente em cada parte do universo<sup>111</sup>. E o fato de serem limitados, faz os mortais seres parciais, incapazes de entender os inumeráveis contextos e inter-relações entre as partes que, no fundo, formam e são um todo coerente.

<sup>110</sup> Veja-se: Trépanier, 2004, p.166.

<sup>111</sup> Para uma abordagem contemporânea sobre a empatia do ponto de vista da filosofia da mente, veja-se: Nagel, 2005.

Em B 2.8, utilizando uma forma verbal passiva, lembrando a imagem da alma errante de B115 que é rejeitada pelos vários âmbitos geográficos, Empédocles diz que Pausânias foi afastado (*eliásthēs* – ἐλίασθης) do todo, ou da compreensão do todo. Fica elíptico o agente da passiva que, neste caso, é claramente o ódio, o único agente responsável pela divisão e visão parcial das coisas.

Em B2.9, concluindo o raciocínio e retomando as ideias de todos os versos anteriores, Empédocles diz a Pausânias que ele não aprenderá nada além do que a sabedoria ou astúcia mortal o incitar ou fizer sentir. E como que um lembrete poético subconsciente da origem odiosa dessa tendência dos mortais, a forma verbal para incitar (*órōren* – ὄρωρεν) que aparece no final do verso B2.9, aparece na mesma posição que já havia aparecido em oito ocorrências na *Iliáda*, sempre ligada a sentimentos ou movimentos desencadeados pelo sentimento de ódio, conforme pode-se conferir no quadro abaixo

#### Quadro 4 – Ocorrências do termo ὄρωρεν em Homero

<b>Iliáda 2.797</b>	ὥς ποτ' ἐπ' εἰρήνης· πόλεμος δ' ἀλίαστος ὄρωρεν. os quais, em tempos de paz, <b>incitou</b> a inabalável guerra
<b>Iliáda 3.87</b>	μῦθον Ἀλεξάνδροιο, τοῦ εἵνεκα νεῖκος ὄρωρεν. por isso <b>incitou</b> o ódio.
<b>Iliáda 11.530</b>	ἀλλήλους ὀλέκουσι, βοή δ' ἄσβεστος ὄρωρεν <b>incitou</b> inextinguível grito de batalha.
<b>Iliáda 12.348</b>	? εἰ δέ σφιν καὶ κεῖθι πόνοσ καὶ νεῖκος ὄρωρεν, e naquele lugar <b>incitou</b> ódio e trabalhos de guerra
<b>Iliáda 12.361</b>	καὶ ἐνθάδε περ πόλεμος καὶ νεῖκος ὄρωρεν e aqui neste mundo <b>incitou</b> muito ódio e guerra
<b>Iliáda 13.122</b>	_____ δὴ γὰρ μέγα νεῖκος ὄρωρεν. nesse ponto, pois, <b>incitou</b> muito ódio
<b>Iliáda, 15.400</b>	_____ δὴ γὰρ μέγα νεῖκος ὄρωρεν. nesse ponto, pois, <b>incitou</b> muito ódio
<b>Iliáda, 24.107</b>	ἐννηῆμαρ δὴ νεῖκος ἐν ἀθανάτοισιν ὄρωρεν nesse ponto, por nove dias <b>incitou</b> o ódio entre os imortais

Assim, pelo fato de ser limitado em suas funções cognitivas, o único caminho que os mortais têm é confiar na autoridade de Empédocles, que se intitula um deus imortal decaído em B112, a fim de pensar e viver sem ser enganado pelos próprios sentidos e pensamentos, bem como praticar as práticas purificadoras ensinadas por ele, a fim de aumentar cada vez mais a

capacidade empática. Como deixa implícito o fragmento B 2.8, a única maneira de minimizar o papel da visão microscópica e parcial das coisas, é a partir da minimização do instinto do ódio nos homens. O caráter trágico dessa perspectiva é que os seres mortais jamais poderão purificar-se completamente do ódio. Tudo que eles podem fazer é minimizar esse instinto que está presente neles.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tendo como mote inicial a busca de uma abordagem coerente entre os dois ciclos cósmicos representados pelos dois poemas de Empédocles suscitada pelas evidências do papiro de Estrasburgo, foram abordados aqueles que pareceram ser os aspectos centrais da cultura filosófica de Empédocles a fim de tornar claras as categorias utilizadas por ele em sua abordagem dos ciclos macro e microcósmicos. Há elementos suficientes na filosofia de Empédocles, e de outros pré-socráticos próximos a ele, para sustentar que houve influências sobre esses autores de ordem mística, de matriz mágica em geral, e xamânica e órfico-pitagórica em particular. Nesse contexto, dada a relação intermediária da concepção mágica entre a ciência e a religião, Empédocles é uma figura central para o estudo da origem da filosofia e da ciência, bem como das relações da ciência com a magia no contexto grego.

Segundo a leitura predicativa do poema de Parmênides apresentada no capítulo 2, desenvolvida primeiro por Mourelatos (1970) e em seguida por Curd (2004), o monismo de Parmênides deixa evidente que não é possível fazer uma abordagem cosmológica coerente a partir de apenas um único elemento material. Nesse contexto, foi possível aproximar a concepção metodológica monista de Parmênides da concepção pluralista de Empédocles no que diz respeito à investigação da natureza. A cosmologia não enganosa (DK 31 B17.26) de Empédocles, seguindo os critérios do caminho da verdade parmenideano, pretende-se ser um discurso sobre a realidade em si, inacessível aos seres mortais, e enunciada sob a autoridade de um deus decaído, tal como Empédocles se apresenta em B112. A mudança enxergada no mundo pelos mortais é apenas uma ilusão provocada pela mistura e separação de entidades genuínas básicas. Já entre os

jônicos a ideia da mistura como fundamento da mudança estava presente quando, por exemplo, Anaxímenes torna necessário a formação de âmbitos materiais diferentes por rarefação e condensação para que, só então, todas as coisas possam vir a ser (DK 13 A5, A7, A9). Com Parmênides esse modelo se desenvolve mais ainda com sua abordagem cosmológica pluralista, por um lado, modelar (DK 28 B60), por outro, decepcionante (DK 28 B52). Segundo Mourelatos e Curd, o aspecto modelar se refere ao programa da mistura de *eóna* com as características descritas no caminho da verdade, enquanto que a decepção está no fato das duas entidades descritas constituírem opostos enantiomórficos redutíveis um ao outro, formando, portanto, uma unidade. Empédocles, pelo contrário, apresenta uma cosmologia que se pretende verdadeira, onde cada um dos seis princípios possui seu próprio caráter (DK 31 B17.28), ou seja, não sendo redutíveis uns aos outros.

O pluralismo parmenideano de Empédocles é capaz de explicar grande quantidade de eventos naturais a partir da mistura e separação dos quatro elementos primordiais e do princípio maior de “afeição” entre semelhantes. Embora considerasse a natureza como um organismo vivo, dotada de instintos, sua abordagem dos fenômenos explica certos movimentos mecanicamente, quase prescindindo da ideia de que todos os elementos do *kósmos* estão vivos. O forte apelo experimental da teoria dos quatro elementos e sua grande influência na cultura ocidental é um indício das origens do tipo de ciência mecanicista desenvolvida pela ciência moderna futura, e um exemplo da tendência científica do pluralismo de Empédocles.

Mas em Empédocles, o *lógos* está sempre acompanhado do *mýthos*. A motivação central do agrigentino com sua metodologia parmenideana e estrutura de tipo experimental está em aumentar a capacidade humana de interagir com a realidade “suprasensível” de ordem mágica, ao mesmo tempo natural e sobrenatural, ligada aos ciclos cósmicos do ponto de vista macrocósmico e microcósmicos. Sua intensão expressa no fragmento B111 foi analisada no capítulo 3.2 em seus aspectos mágicos, em geral, e xamânicos e órfico-pitagóricos em particular. Até o princípio de ordem mágico da atração entre semelhantes, aplicável a cada um dos seis princípios cósmicos, possui um paralelo com as representações dos ritos mágicos tal como essas categorias são entendidas modernamente.

Nada melhor para recuperar esses argumentos centrais da filosofia de Empédocles tanto no uso que ele faz de elementos de ordem científica e mística, quanto no que diz respeito ao

funcionamento de seu pluralismo de unidades parmenideanas, do que tomar os fragmentos iniciais do DK31 B17, onde os ciclos macro e microcósmicos são expostos. O fato de este trecho pertencer ao poema “Sobre a Natureza” e ser, nos termos de Empédocles, compatível com os ciclos microcósmicos dos *daímones* do poema “Purificações”, demonstra, mais uma vez, a unidade temática entre *mýthos* e *lógos* no pensamento do Agrigentino. Nesse contexto, também ficam mais claras as características centrais dos ciclos microcósmicos. Levando-se em consideração todos os contextos de ordem científica e mística expostos ao longo da dissertação, é possível, a guisa de conclusão, lançar novas luzes sobre o funcionamento conjugado e coerente da física e da ética cósmica presentes nos ciclos cósmicos a partir dos seguintes versos:

δίπλ' ἐρέω· τοτὲ μὲν γὰρ ἔν ἠὺξήθη μόνον εἶναι  
 ἐκ πλεόνων, τοτὲ δ' αὖ διέφυ πλέον' ἐξ ἐνὸς εἶναι.  
 δοιὴ δὲ θνητῶν γένεσις, δοιὴ δ' ἀπόλειψις·  
 τὴν μὲν γὰρ πάντων σύνοδος τίκτει τ' ὀλέκει τε,  
 ἢ δὲ πάλιν διαφυομένων θρεφθεῖσα διέπτει.  
 καὶ ταῦτ' ἀλλάσσοντα διαμπερὲς οὐδαμὰ λήγει,  
 ἄλλοτε μὲν Φιλότητι συνεργόμεν' εἰς ἔν ἅπαντα,  
 ἄλλοτε δ' αὖ δίχ' ἕκαστα φορευόμενα Νείκεος ἔχθει.  
 <οὕτως ἦ μὲν ἔν ἐκ πλεόνων μεμάθηκε φύεσθαι>  
 ἢ δὲ πάλιν διαφύντος ἐνὸς πλέον' ἐκτελέθουσι,  
 τῆι μὲν γίγνονταί τε καὶ οὐ σφισιν ἔμπεδος αἰών·  
 ἦ δὲ διαλλάσσοντα διαμπερὲς οὐδαμὰ λήγει,  
 ταύτη δ' αἰὲν ἔασιν ἀκίνητοι κατὰ κύκλον.

Duplas coisas direi: pois, ora um foi engrandecido para ser único  
 A partir de muitos. Em outro momento, de novo, brotaram de um para serem muitos.  
 Dupla é a gênese dos mortais, e dupla é a sua morte,  
 Pois, por um lado, a conjugação de todas as coisas, não só cria, como destrói,  
 Por outro lado, na sequência, depois de ser compactado, cresce e dissipa-se,  
 E, continuamente renovando-se, essas coisas jamais cessam.  
 Ora, por amor, reunindo-se em um todas as coisas  
 Ora, novamente, por fora dessas, sendo arrastadas por hostilidade do ódio  
 Assim como, por um lado, (o amor) habituou-se a produzir um de muitos  
 Por outro lado, tendo (o ódio) desarticulado, de um tornam-se muitos.  
 E aí, não só (os seres mortais) nascem e levam uma vida instável  
 Como, continuamente mudando, jamais chegam ao fim  
 E aqui, são sempre imutáveis segundo o ciclo.

(DK31 B17.1-13)

B17 inicia-se com o tema que reaparece em vários momentos do poema, como que relembrando inconscientemente os ouvintes do movimento de eterno retorno entre a unidade e a multiplicidade<sup>112</sup>. Esse tema, tipicamente órfico, aparece em várias outras evidências historiográficas do período pré-socrático. Vários textos cosmogônicos órficos apresentam uma abordagem sincrética que busca explicar o *kósmos* a partir de temas e divindades olímpicas atuando como partes de um sistema cosmogônico maior cujo momento inicial é caracterizado por um único deus, também chamado de ovo cósmico primordial<sup>113</sup>.

Em Diógenes Laércio, há uma referência bastante próxima à exposição de Empédocles com relação ao poema *Esfera* de Museu – autor a quem os gregos costumavam atribuir a poesia ateniense de caráter órfico ou religioso em geral – onde se diz que tudo nasce do uno (*ex henòs* – ἐξ ἑνός) e que nele novamente se dissolvem (*anályesthai* – ἀναλύεσθαι) (Diógenes Laércio, *Vitae Philosophorum*, Livro 1, seção 3, linhas 4 a 6). No *Papiro Derveni*, um texto poético de cerca de 500 a.C., há uma formulação mítica das relações entre uno e múltiplo que demonstra a mesma preocupação temática de Empédocles em explicar a relação entre uno e múltiplo através de um relato cosmogônico (*Papiro Derveni*, coluna XVI, 1).

O tema órfico do ovo cósmico inicial também aparece claramente em Empédocles em sua imagem da esfera primordial (Riedweg, 1997), de onde brota em um momento posterior, os vários membros que formarão a multiplicidade do *kósmos*. No princípio, a esfera está sozinha (*moníēi* – μονίηι, B27.4), sem quaisquer membros (*guíā* – γυῖα, B27.1 e B29) ou disputa (*déris* – δῆρις, B27a1), envelopada pelo invólucro da Harmonia (B27.3), a própria representação da unidade primordial (*hén* - ἕν, B17.1), homogênea, completa e igual de todos os lados (B28.1, B29.3).

Em um segundo momento, brotaram membros (*guíā* – γυῖα) na esfera (B31), ela cresceu (*diaphyoménōn* – διαφυομένων, B17.5), dissipou-se (*diéptē* – διέπτῃ, B 17.5) e deu origem à multiplicidade (*diéphy pléon* – διέφυ πλέον', B17.2).

Nas palavras de Empédocles há uma indicação clara da dialética que ocorre nesse processo pela referência às coisas duplas em B17.1 e B17.3, uma de referência macrocósmica e

<sup>112</sup> Veja-se a esse respeito o excelente estudo sobre a relação entre a dupla criação e estrutura poética cíclica nos fragmentos de Empédocles em Graham (1988). Para uma atualização à luz do papiro de Estrasburgo e um reforço desse estudo, veja-se Trépanier, 2004, p. 171ss.

<sup>113</sup> Cf.: Bernabé, 2004, p. 17ss.



outra de referência microcós mica. No primeiro caso, o movimento geral é, primeiro, da multiplicidade para a unidade (B17.1), e em seguida, da unidade para a multiplicidade. No segundo caso a natureza dupla refere-se ao nascimento e à morte de seres mortais (B17.3).

Do ponto de vista macroscópico, o ciclo cósmico pode ser entendido como o eterno ciclo de nascimento e morte do deus esfera, tendo o máximo predomínio do amor como momento de nascimento da esfera, momento em que o *kósmos* se torna uno – dotado de uma única vida – e o máximo predomínio do ódio como o momento de total morte da esfera, onde não há qualquer expressão vital. A história que será narrada é dupla (*dípl' eréo* – δίπλ' ἐρέω) justamente pelo fato de narrar, por um lado, o processo de aglomeração que dá origem à esfera (B17.1), e por outro, o processo de desmembramento que a extingue (B17.2).

Do ponto de vista microscópico, Empédocles também diz que há um processo duplo relacionado aos seres mortais (B17.3). E como os processos microscópicos se dão dentro da dinâmica macroscópica dupla do eterno nascimento e morte da esfera, o processo duplo de nascimento e morte dos mortais se torna um processo quádruplo, contendo uma dupla história dentro de cada um dos dois movimentos macroscópicos básicos. Dentro do primeiro movimento, descrito em B17.1, que descreve o movimento que começa no máximo predomínio do ódio e vai até o máximo predomínio do Amor, há em um primeiro momento, a medida em que o amor começa a atuar sobre as raízes, formação de várias formas de vida mortais, e a morte desses mesmos seres mortais quando o amor começa a aglomerar todos os elementos na esfera. Nas palavras de Empédocles, “a conjugação de todas as coisas não só cria (*tíktei* - τίκτει), como destrói (*olékei* - ὀλέκει) (B17.4)”. Em um segundo movimento, descrito em B17.2, relativo a ruptura da esfera em direção ao máximo predomínio do ódio, há nova formação de seres mortais seguida da morte deles quando o ódio chega em seu extremo: “Depois de ser compactado, cresceu (*diaphyoménōn* - διαφυομένων) e dissipou-se (*diéptē* – διέπτῃ) (B 17.5)”<sup>114</sup>. Referindo-se a essa estrutura de dupla criação presente no texto de Empédocles, Graham diz:

O que Empédocles não indicou claramente ele, no entanto, conseguiu transmitir em imagens vibrantes e *design* poético. A estrutura verbal de seu poema não é, acima de tudo, dispensável tal como Aristóteles achou que fosse, pois é através da forma poética

<sup>114</sup> Para uma descrição detalhada dos vários momentos desses períodos cósmicos, veja-se: Minar (1963).

que Empédocles mais inequivocamente revela a eterna recorrência do ciclo cósmico e sua terrível simetria (Graham, 1988, p. 312)<sup>115</sup>.

O caráter cíclico e infundável desse movimento de eterno retorno é descrito em B17.6: “E essas coisas, continuamente renovando-se, jamais cessam”. O aspecto mítico dessa abordagem é expresso não só pelo aspecto cíclico e eterno da cosmogonia, mas também pelo caráter purificador que a recorrência cíclica possui, em sua constante renovação (*allássonta* - ἀλλάσσοντα) do tempo, servindo como uma espécie de modelo para a ação humana. Segundo Eliade:

Do mesmo modo como faziam os gregos, em sua mitologia do eterno retorno, procurando satisfazer sua sede metafísica pelo “ôntico” e o estático (...), também faziam os primitivos, conferindo ao tempo uma direção cíclica, anulando assim sua irreversibilidade. Tudo começa de novo, no princípio, a cada instante. O passado nada mais é do que uma prefiguração do futuro. Nenhum acontecimento é irreversível, e nenhuma transformação é final. Num certo sentido, é até possível dizer que nada de novo acontece no mundo, pois tudo não passa de uma repetição dos mesmos arquétipos primordiais; esta repetição, ao atualizar o momento mítico em que o gesto arquetípico foi revelado, mantém constantemente o mundo no mesmo instante inaugural do princípio. O tempo só torna possível o aparecimento e a existência das coisas. Não exerce uma influência final sobre sua existência, já que, ele próprio, passa por uma constante regeneração (Eliade, 1992, p. 79-80).

Desse modo, embora a cosmologia empedocleana substitua em partes as personagens divinas principais do drama cósmico por divindades mais próximas da realidade material e a iniciação de seu discípulo Pausânias envolva uma série de estudos de caráter racionalista, sua estrutura mítica soa ao homem itálico, pertencente ao contexto religioso místico, como um modelo mítico macrocósmico cujo paradigma pode ser aplicado, em escala microcósmica, nos ritos da vida diária dos homens. Segundo Eliade, “a principal função do mito consiste em revelar os modelos exemplares de todos os ritos e atividades humanas significativas: tanto a alimentação ou o casamento, quanto o trabalho, a educação, a arte ou a sabedoria (Eliade, 1994, p. 13).” Seguindo essa definição de Eliade, é pelo fato de a divindade primordial purificar-se constantemente do ódio que se torna possível aos habitantes de Acragas realizar o mesmo ato exemplar através de práticas purificadoras. Tais elementos funcionam, no âmbito do discurso de

---

<sup>115</sup> Orig.: What Empedocles failed to state perspicuously he nevertheless succeeded in conveying in vibrant imagery and poetic design. The verbal structure of his poem is after all not dispensable in the way Aristotle thought it was, for it is in poetic form that Empedocles most unmistakably reveals the eternal recurrence of the cosmic cycle and its fearful symmetry.

Empédocles aos agrigentinos, como mais um elemento retórico capaz de convencer os ouvintes da verdade do discurso.

E quanto ao caráter estático, imóvel e sem novidades do ciclo cósmico, Empédocles afirma: “e aqui, são sempre imutáveis (*akínētoi* – ἀκίνητοι) segundo o ciclo (B17.13).” O sujeito oculto deste verbo tem sido interpretado por alguns historiadores como sendo os 6 princípios descritos nos versos B17.7, B17.8 e B17.18-20<sup>116</sup>. Mas, analisando apenas a estrutura gramatical e posição desse verso em relação aos versos que estão em torno, a solução mais coerente está em identificar esse predicativo ao mesmo sujeito de *gígnontai* (γίγνονται) em B17.11 e *légei* (λήγει) em B17.12. Quanto ao sujeito de *gígnontai*, a própria semântica do texto permite inferir que aqueles que nascem e não possuem vida estável são os seres mortais já mencionados em (B17.3). No caso do verbo *légei*, o sujeito está expresso em particípio presente neutro plural, *diallássonta* (διαλλάσσοντα), “alterantes”, “mutantes”, “aqueles que se tornam diferentes”, ou seja, os vários seres mortais que se formam entre os intervalos do ciclo.

A própria estrutura sintática na qual os versos B17.11–13 se encontram ligados, uma sequência de expressões conjuntivas aditivas (*téi mèn ... hēi dè ... taútēi d’* – τῆι μὲν ... ἧι δὲ ... ταύτῃ δ’), todas ligadas a verbos cujos sujeitos estão no plural, reforça essa possibilidade interpretativa. Essa sequência de versos segue a repetição, em B17.9-10, do duplo anúncio macroscópico de alternância entre o um e o múltiplo. Também após a sequência B17.11-13, o tema da dialética uno-múltiplo é retomado em B17.16-17, tornando o início e o fim do conjunto de versos B17.11-13 ligados à dialética da história dupla, de alguma forma, referenciados a ela.

O bloco B17.11-13 começa afirmando: “e aí, não só (os mortais) nascem e levam uma vida instável (*oú émpedos* – οὐ ... ἔμπεδος)”. Novamente está clara a referência aos seres mortais que surgem no intervalo entre o máximo predomínio do amor e o máximo predomínio do ódio, já que é dito dos seis princípios cosmogônicos, mais adiante em B17.31, que não morrem, e portanto, não nascem. Assim, os sujeitos de *gígnontai* em B17.11 só podem ser os seres mortais

<sup>116</sup> Em sua análise do ciclo cósmico de Empédocles, Minar refere-se à ocorrência de *akínētoi* como uma peça da polêmica contra Parmênides e acrescenta que o sentido contido nesse predicativo é antes “imutável” do que “imóvel”, referindo-se aos elementos como sujeitos (Minar, 1963, p.137). Solmsen lembra a suposta “polêmica” de Empédocles com Parmênides e interpreta os sujeitos ligados a *akínētoi* como sendo os elementos, dizendo que sua imobilidade ou imutabilidade se refere ao fato do movimento ou mudança seguir sempre o mesmo padrão ou ritmo (Solmsen, 1965, p.138-9). Em um artigo posterior, Solmsen muda de opinião, tomando os sujeitos dessa passagem como sendo, exclusivamente, os seres vivos (Solmsen, 1975, p. 129 *apud* Trépanier, 2004, p.244, n.182). Para Trépanier, os sujeitos desse trecho são os seis princípios (Trépanier, 2004, p.170ss.; p. 244, n. 182).

já mencionados em B17.3. Na sequência: “e, continuamente (os mortais) alterando-se, jamais chegam ao fim (B17.12)”. De forma literal, tomando partido de uma “licença gramatical” a tradução desses dois versos que melhor expressa a ideia original seria: “E aí, não só nascem e levam uma vida instável, como, sempre *alterantes*, jamais chegam ao fim”. Ou seja, invocando a própria imagem do eterno retorno, de que embora pareça que cada mortal cessa com a extinção de sua vida, o movimento cósmico infundável o faz voltar à vida novamente em turnos regulares sem fim. E encerrando esse bloco, na sequência, lê-se: “e aqui, são sempre imutáveis (*akínētoi*) segundo o ciclo (B17.13)”. Ou seja, tomando como referência o ciclo (*katà kýklon* – κατὰ κύκλον), não há mudanças. Os seres mortais que surgem a cada período cósmico são os mesmos que já existiram e que existirão, sempre do mesmo jeito. Não há nada de novo no ciclo, apenas uma eterna recorrência dos mesmos eventos.

Assim, em uma perspectiva cíclica de motivos místicos, a ciência de Empédocles pode relacionar-se com as tradições místicas, e Empédocles pode unificar *mýthos* e *lógos* em um todo coerente, onde cada um dos seres mortais é visto como uma peça de uma engrenagem física capaz de ter emoções diversas, cujos polos máximos são o completo domínio do amor e o completo domínio do ódio.

Nesse contexto místico onde existe uma continuidade simpática entre todos os seres, onde a linha que separa os homens dos deuses é contínua e permeável, onde o paradigma cíclico é aplicável a todos os fenômenos naturais, onde até mesmo as menores partes do *kósmos* estão permeadas de vida, onde os conceitos de matéria e imaterialidade ainda são bastante imprecisos, onde toda a cosmologia e teoria da transmigração podem estar fundamentadas em um todo coerente, em uma teoria cujas leis básicas são as mesmas, onde ética e física formam duas faces de uma mesma moeda, Empédocles pode tornar-se um autor coerente e filho legítimo de seu tempo e espaço.

## REFERÊNCIAS

### Fontes Primárias

BOYLE, Robert. **The Sceptical Chymist**. New York: Everyman edition, 1911.

DIELS, Hermann – KRANZ, Walther, **Die Fragmente der Vorsokratiker**, Zürich-Hildesheim: Weidmann, 1992.

DIOGÈNE LAËRCE. **Vie et Doctrines des Philosophes Illustres** [Traduction française sous la direction de Marie-Odile Goulet-Cazé] La Pochothèque: Le livre de Poche, 1999.

GRAHAM, Daniel W. **Early Greek Philosophy – The Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Presocratics.(2 parts)** Cambridge: the University Press, 2010.

JAMBLIQUE. **Vie de Pythagore**. [Introduction, Traduction et notes par Luc Brisson et A. Ph seconds] Paris: Les Belles Lettres, 1996.

MARTIN, A.; PRIMAVESI, O. **L'Empédocle de Strasbourg (P. Strasb. Gr. Inv. 1665 – 1666) – Introduction, édition et commentaire**. Berlin: 1999.

SANTORO, Fernando. **Filósofos Épicos I – Parmênides e Xenófanés, fragmentos**. Rio de Janeiro: Ed. Hexis, 2011.

Thesaurus Linguae Graeca – CD-ROM

### Fontes Secundárias

ARENDDT, Hannah. **A Condição Humana**. [Tradução: Roberto Raposo] 10ª. Edição, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005

BACHELARD, Gaston. **O Pluralismo Coerente da Química Moderna**. [Tradução: Estela dos Santos Abreu] Rio de Janeiro: Contraponto, 2009.

BARNES, Hazel E. **Unity in the Thought of Empedocles.** IN: *The Classical Journal*, Vol 63, No.1, Oct., pp.18-23, 1967.

BARNES, Jonathan. **The Presocratic Philosophers.** London e New York: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1982.

BERNABÉ, A. **Textos Órficos y Filosofía Presocrática – Materiales para una Comparación.** Madrid: Editorial Trotta, 2004.

BERNAL, John D. **História Social de La Ciencia.** Barcelona: Ed. Peninsula, 1967.

BOLLACK, Jean. **Empédocle I – Introduction a l’ancienne physique.** Paris: Les Éditions de Minuit, 1965.

\_\_\_\_\_. **Empédocle II – Les Origines; edition et traduction des fragments et des témoignages.** Paris: Les Éditions de Minuit, 1969a.

\_\_\_\_\_. **Empédocle III – Les Origines; commentaries 1 et 2.** Paris: Les Éditions de Minuit, 1969b.

BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia Grega.** 3 Vols, Ed. Vozes, 1987.

BURKERT, Walter. **Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth.** Berkeley, 1983.

\_\_\_\_\_. **Lore and Science in Ancient Pythagoreanism.** [Translation: A.L. Minar Jr.] Cambridge University Press, Cambridge, 1972.

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

BURNET, John. **O Despertar da Filosofia Grega.** [Tradução: Mauro Gama] São Paulo: Siciliano, 1994.

CALOGERO, Guido. **Studi Sull’eleatismo,** Rome, Tipografia del Senato, 1932.

CASERTANO, Giovanni. **Os Presocráticos** [Tradução: Maria da Graça Gomes de Pina] São Paulo: Ed. Loyola, 2009.

CHERNISS, Harold. **Aristotle’s Criticism of Presocratic Philosophy.** New York: Octagon Books, 1935.

COETZEE, J.M. **Elizabeth Costello: Oito Palestras.** Tradução: José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

COLLINS, Derek. **Magic in the Ancient Greek World**. USA, UK, Australia: Blackwell publishing, 2008

COMAN, Jean. **Orphée, Civilisateur de l'Humanité**. In: Zalmoxis, I, pp.130-76, 1938.

CORNELLI, G. **A Descida de Parmênides: Anotações Geofilosóficas às Margens do Prólogo**. IN: Anais de filosofia Clássica, Vol. 1, nº 2, 2007.

\_\_\_\_\_. **As Origens Pitagóricas do Método Filosófico: O uso das Archai como princípios metodológicos em Filolau**. IN: Hypnos, ano 8, nº11, 2º sem, 2003, p. 71-83, São Paulo: Ed. Loyola, 2003.

\_\_\_\_\_. **O Pitagorismo como Categoria Historiográfica**. São Paulo: Annablume Clássica, 2011.

CORNFORD, F. M. **Principium Sapientiae – The Origins of Greek Philosophical Thought**. Cambridge: At the University Press: 1952.

\_\_\_\_\_. **From Religion to Philosophy – A Study in The Origins of Western Speculation**. United States of America: Harper Torchbook edition, 1957.

CURD, Patricia. **The Legacy of Parmenides – Eleatic Monism and Later Presocratic Thought**, Las Vegas: Parmenides Publishing, 2004.

DODDS, E.R. **Os Gregos e o Irracional**. [tradução: Paulo Domenech Oneto] São Paulo: Escuta, 2002.

ELIADE, Mircea. **Ferreiros e Alquimistas**. [Tradução: Roberto Cortes de Lacerda] Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1979.

\_\_\_\_\_. **História das Crenças e das Ideias Religiosas**. (3 Vols.) [Tradução: Roberto Cortes de Lacerda]. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1983.

\_\_\_\_\_. **Mito e Realidade**. [Tradução: Pola Civelli] São Paulo: Ed. Perspectiva, 1994.

\_\_\_\_\_. **O Mito do Eterno Retorno – Arquétipos e Repetição**. [Tradução: José A. Ceschin] São Paulo: Mercuryo, 1992.

\_\_\_\_\_. **O Sagrado e o Profano**. [Tradução: Rogério Fernandes] São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. **O Xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase**. [Tradução: Beatriz Perrone-M. e Ivone C.B.] São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1998.

FINKELBERG, Aryeh. **Parmenides' Foundations of the Way of Truth.** Oxford Studies in Ancient Philosophy 6, pp. 39-67, 1988.

\_\_\_\_\_. **'Like by Like' and Two Reflections of Reality in Parmenides.** In: *Hermes*, 114, Bd. H 4, 4th Qtr., pp. 405 – 412., 1986.

FRIEDLÄNDER, P. **Factores Chamánicos en los Orígenes de la Filosofía Griega Arcaica y Clásica.** In: Fericgla, J.M. (ed.) *Chamanismos: nuevas aportaciones científicas*, Barcelona, 2005.

FURLEY, D. J. **Parmenides of Elea.** In: *The Encyclopedia of Philosophy*. Vol. 5, p. 47-51, 2006.

\_\_\_\_\_. **Notes on Parmenides.** In: E. N. Lee, A. P. D. Mourelatos, and R. M. Rorty (eds.), *Exegesis and Argument: Studies in Greek philosophy presented to Gregory Vlastos, Phronesis* supplementary volume, 1 (Assen: Van Gorcum): pp. 1-15, 1973.

FURTH, Montgomery. **Elements of Eleatic Ontology.** In: *Journal of the History of Philosophy*, Vol 6, N. 2, pp. 111-132, 1968.

GALLOP, D. **Parmenides of Elea: Fragments.** Toronto: University of Toronto Press, 1984.

GOLDFARB, Ana M.A. **Da Alquimia à Química – Um estudo sobre a passagem do pensamento mágico-vitalista ao mecanicismo.** São Paulo: Nova Stella editorial – Edusp, 1987.

GOLDIN, O. **Parmenides on Possibility and thought.** In: *Apeiron*, 26, pp. 19-35, 1993.

GRAHAM, Daniel W. **Symmetry in the Empedoclean Cycle.** In: *The Classical Quarterly, New Series*, Vol. 38, No. 2, 297-312, 1988.

\_\_\_\_\_. **Empédocles and Anaxagoras: Responses to Parmenides.** In: Cambridge University Press, 2006.

\_\_\_\_\_. **Heraclitus and Parmenides.** In: *Presocratic Philosophy: Essays in Honour of Alexander Mourelatos*, V. Caston and DW Graham (eds.) pp. 27-44, Aldershot: Ashgate, 2002.

GUTHRIE, W.K.C. **A History of Philosophy. Vol. 2 – The Presocratic Tradition From Parmenides To Democritus.** Cambridge University Press, 1969.

JAEGER, Werner. **La Teología de Los Primeros Filósofos Griegos.**[Traducción: José Gaos]. México – Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1952.

\_\_\_\_\_. **Paideia – A Formação do Homem Grego.** [Tradução: Artur M Parreira] 3ª Edição, São Paulo: Martins Fontes, 1995.



JAMMER, Max. **Conceitos de Força – Estudo sobre os fundamentos da dinâmica.** [Tradução: Vera Ribeiro] Rio de Janeiro: Contraponto e Ed. PUC-Rio, 2011a.

\_\_\_\_\_. **Conceitos de Espaço – A História das Teorias do Espaço na Física.** [Tradução: Vera Ribeiro]. Rio de Janeiro: Contraponto e Ed. PUC-Rio, 2011b.

KAHN, Charles H. **Anaximander and the Origins of Greek Cosmogony.** New York: Columbia University Press, 1960a.

\_\_\_\_\_. **Religion and Natural Philosophy in Empedocles' Doctrine of the Soul.** In: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XLII, Berlin, pp. 3-35, 1960b.

\_\_\_\_\_. **The Greek Verb 'To Be' and the Concept of Being.** In: *Foundations of Language*, 2, pp. 245-65, 1966.

KATHRYN, Morgan. **Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato.** Cambridge: The University Press, 2004.

KINGSLEY, Peter. **Ancient Philosophy, Mystery, and Magic: Empedocles and Pythagorean tradition.** Oxford: Oxford University Press, 1995.

\_\_\_\_\_. **Empedocles' Two Poems.** IN: *Hermes*, Vol. 124, No.1 (1996), pp. 108-111.

KIRK, G.S.; RAVEN, J.E.; SCHOFIELD, M. **Os Filósofos Pré-Socráticos – História Crítica com Seleção de Textos.** [Tradução: Carlos Alberto Louro Fonseca] Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

KOYRÉ, Alexandre. **Do Mundo Fechado ao Universo Infinito.** [Tradução: Donaldson M. Garschagen] Rio de Janeiro: Forense-Universitária: São Paulo: Ed. Da Universidade de São Paulo, 1979.

LAKS, A. **A Emergência de uma Disciplina: o Caso da Filosofia Pré-Socrática,** In: *História: Questões & Debates*, n.23, p.13-37, jul./dez, Curitiba: Editora UFPR, 2010.

\_\_\_\_\_. **Introduction à la "philosophie présocratique."** Paris: PUF, 2007.

LONG, A. A. **Thinking and Sense-Perception in Empedocles: Mysticism or Materialism?** In: *The Classical Quarterly, New Series*, Vol. 16, N°2, pp. 256 – 276, 1966.

LONG, Herbert S. **The Unity of Empedocles' Thought.** IN: *The American Journal of Philology*, Vol. 70, No.2, pp.142-158, 1949.

LONGRIGG, J. **The "Roots of All Things".** IN: *Isis*, Vol. 67, No.3, Set, pp. 420-438, 1976.

LLOYD, G. E. R. **Polarity and Analogy – Two Types of Argumentation in Early Greek Thought**. Cambridge: At the University Press, 1971.

MAAR, Juergen H. **Pequena História da Química, uma História da Ciência da Matéria – Dos Primórdios a Lavoisier**. Florianópolis: Ed. Papa-livro, 1999.

MASON, R. **Parmenides and Language**. In: *Ancient Philosophy*, 8, pp. 149-56, 1988.

MAUSS, Marcel. **Esboço de Uma Teoria Geral da Magia**. [Tradução: José Francisco Espadeiro Martins] Lisboa: Edições 70, 2000.

McKIRAHAN, R. **Philosophy Before Socrates**. Indianapolis: Hackett Publishing, 1994.

MINAR, Edwin L Jr. **Cosmic Periods in The Philosophy of Empedocles**. IN: *Phronesis*, Vol 8, No.2, pp. 127-145, 1963.

MOURELATOS, Alexander. **The Route of Parmenides – A Study of Word, Image, and Argument in the Fragments**. New Haven and London: Yale University Press, 1970.

\_\_\_\_\_. **Heraclitus, Parmenides, and the Naive Metaphysics of Things**. In: E. N. Lee, A.P.D. Mourelatos, and R. Rorty, eds. *Exegesis and Argument: Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos*. Assen: Van Gorcum, pp. 16-48, 1973.

\_\_\_\_\_. **Pre-Socratic Origins of the Principle that There are No Origins from Nothing**. In: *The Journal of Philosophy*, Vol. 18, No. 11, Seventy-Eighth Annual Meeting of the American Philosophical Association Eastern Division, pp. 649-665, 1981.

NAGEL, Thomas. **Como é Ser um Morcego?** [Tradução: Paulo Abrantes e Juliana Orione] In: *Cad. Hist. Fil. Ci., Campinas, Série 3, v. 15, n. 1, p. 245-262, jan.-jun. 2005*

NEHAMAS, Alexander. **On Parmenides Three Ways of Inquiry**. In: *Deucalion* 33/34, p.97-111, 1981.

O'BRIEN, D. **Empedocles' Cosmic Cycle – A Reconstruction from the Fragments and Secondary Sources**. Cambridge: At the University Press, 1969.

\_\_\_\_\_. **Le poème de Parménide: Texte, Traduction et Essai Critique**. In: Aubenque, ed., *Etudes*, vol. 1, pp. 1-324, 1987.

OWEN, G.E.L. **Eleatic Questions**. In: *The Classical Quarterly, New Series*, Vol. 10, No. 1, pp.84-102, 1960.

PALMER, JOHN. **Parmenides and Presocratic Philosophy**. Oxford University Press, 2009.

PENNA, José Osvaldo. **Polemos: Uma Análise Crítica do Darwinismo**. Brasília: Ed. UnB, 2006.

PRIMAVESI, O. **Empedocles: Physical and Mythical Divinity**. In: *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*. Edited by: Patricia Curd and Danial Graham. London: Oxford Universtity Press, pp. 250-283, p. 2008.

RIEDWEG, Christoph. **Orfismo en Empédocles** [trad.: Francesc Casadesús] In: *Taula, quaderns de pensament* (UIB), nº 27-28, 1997.

SAMBURSKY, S. **The Physical World of The Greeks** [Translated from the Hebrew by: Merton Dagut] London: Routledge and Kegan Paul, 1956.

SCHLEIERMACHER, F.D.E. **Hermenêutica – Arte e Técnica da Interpretação**. [Tradução: Celso Reni Braida] São Paulo: Ed. Universitária São Francisco, 2003.

SEDLEY, D. **The Proems of Empedocles and Lucretius**. In: *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 30, pp. 269-96, 1989.

SERPEL, James. **In The Company of Animals**, Oxford, Blackwell, 1986.

SIEGFRIED, Robert. **From Elements to Atoms: A History of Chemical Composition**. IN: *Transactions of the America Philosophical Society, New Series*, Vol. 92, No. 4, 2002.

SOLMSEN, F. **Love and Strife in Empedocles' Cosmology**. IN: *Phronesis*, Vol. 10, No. 2, pp. 109-148, 1965.

\_\_\_\_\_. **Eternal and Temporary Beings in Empedocles' Physical Poem**. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 57, p. 123-145, 1975.

SPINELLI, Miguel. **A Noção de Arché no Contexto da Filosofia dos Pré-Socráticos**. In: *Hypnos*, ano 7, nº8, 1º sem, 2002, p.72-92, São Paulo: Ed. Loyola, 2002.

\_\_\_\_\_. **Questões Fundamentais da Filosofia Grega**. São Paulo: Ed. Loyola, 2006.

STOKES, M. C. **One and Many in Presocratic Philosophy**. Washington, DC: The Center for Hellenic Studies, 1971.

TRÉPANIÉ, Simon. **Empedocles – an Interpretation**. New York: Routledge, 2004

VERNANT, J.P. **As Origens do Pensamento Grego**. [Tradução: Ísis B.B. da Fonseca] 16ª Ed. Rio de Janeiro: Difel, 2006.

WHITEHEAD, A.N. **Science and the Modern World**. New York: Macmillan, 1925.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus Logico-Philosophicus**. [Translator: Ogden, C.K.] London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd. New York: Harcourt, Brace & Company, inc, 1922.

### **Instrumentos**

BAILLY, Anatole. **Dictionnaire Grec-Français**. Paris, Hachette, 1950.

FREIRE, Antônio. **Gramática Grega**. Porto, Livraria Apostolado da Imprensa, 1971.

LIDDELL, H.G.; SCOTT, R.; JONES, H.S.; & MCKENZIE, R A **Greek-English Lexicon**, 9<sup>th</sup> edition, Oxford: Clarendon Press, 1940.

MURACHCO, Henrique. **Língua Grega: Visão semântica, lógica, orgânica e funcional**. Petrópolis: Vozes, 2001.