

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

IVANETE PEREIRA

PIZOMATA
RAÍZES NA COSMOLOGIA DE EMPÉDOCLES

Guarulhos – São Paulo

2019

Universidade Federal de São Paulo

Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Ivanete Pereira

PIZOMATA
RAÍZES NA COSMOLOGIA DE EMPÉDOCLES

Tese apresentada ao Programa de Pós Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Mauricio Pagotto Marsola

São Paulo

2019

Pereira, Ivanete.

Πιζώματα: Raíces na cosmologia de Empédocles / Ivanete Pereira. – Guarulhos, 2019.

354 f.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2019.

Orientador: Mauricio Pagotto Marsola

Título em inglês: Πιζώματα: Roots in Empedocles' Cosmology

1. Filosofia. 2. História da Filosofia. 3. História da Filosofia Antiga. 4. Pensamento pré-socrático.

I. Πιζώματα: Raíces na cosmologia de Empédocles.

Ivanete Pereira

Ριζώματα: Raízes na cosmologia de Empédocles

Tese apresentada ao Programa de Pós Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Aprovado em 25 de outubro de 2019:

Prof. Dr. Mauricio Pagotto Marsola
Universidade Federal de São Paulo - UNIFESP

Prof. Dr. Fernando José de Santoro Moreira
Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ

Prof. Dr. Marcelo Perine
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC/SP

Prof. Dr. José Gabriel Trindade dos Santos
Universidade Federal da Paraíba-UFPB e Universidade Federal do Ceará-UFC

Profa. Dra. Lúcia Rocha Ferreira
Universidade Federal de São Paulo - UNIFESP

Para

Jean-Claude Picot

“ὄλβιος, ὃς θεῶν πραπίδων ἐκτήσατο πλοῦτον”

Agradecimentos

Em primeiro lugar, agradeço o professor Mauricio Marsola, que acolheu o meu projeto, confiou no meu trabalho como pesquisadora e, ao longo dos últimos quatro anos, proveu-me apoio atencioso, orientações precisas, diálogos profícuos, e compreensão humana nos momentos mais difíceis da jornada. Obrigada.

Em segundo lugar, agradeço imensamente a Jean-Claude Picot, pela doação irrestrita dos seus saberes nos últimos anos, por meio de ricas interlocuções, compartilhamento de referências, *insights* e, muito especialmente, por me franquear o acesso aos seus estudos, alguns ainda inéditos. A generosidade do estudioso é sem tamanho, e sua relevância para os estudos empedoclianos da atualidade é notória, praticamente inexistindo quem publique um trabalho sem dedicar-lhe menção. Denis O'Brien, assim a ele se referiu: "*Jean-Claude Picot, the ever-vigilant guardian of all things Empedoclean.*" *Καλῶς λέγεις.*

Sou enormemente grata aos professores que compuseram a Banca de Qualificação, Fernando Santoro e Marcelo Perine. Os comentários, sugestões, lições e indicações que recebi de ambos, foram, além de inspiradores, cruciais para o amadurecimento de várias das minhas reflexões e argumentos, e para o aprofundamento de minha compreensão sobre pontos e conceitos importantes.

Agradeço sentidamente a Claudiano Avelino dos Santos, por uma leitura urgente e salvadora do texto, sem a qual muitos erros seriam imprimidos. Todos os lapsos que restaram são de minha inteira responsabilidade.

Sou grata à UNIFESP pelo abrigo institucional, excelente ambiente de estudos, professores excelentíssimos e demais profissionais. Menciono os professores com os quais cursei disciplinas, e que me proporcionaram ensinamentos e vivências ímpares: Mauricio Marsola (aqui, novamente), Lilian Santiago e Eduardo Kickhöfel. Agradeço também a professora Lúcia Rocha Ferreira, pelos diálogos frutíferos que em raros momentos pudemos

estabelecer. Agradeço especialmente a Daniela Gonçalves, Secretária Executiva do Programa de Pós-Graduação, por todo o apoio, eficiência e cordialidade.

Agradeço a Universidade Federal do Amazonas, minha querida atual “casa”, onde sou feliz entre colegas, estudantes, livros e lindas paisagens. Agradeço ao IFCHS e ao Departamento de Filosofia, dirigentes e integrantes, por todo o apoio durante a licença para o doutorado. Agradeço à PROPESP, especialmente à Diretoria de Avaliação e Acompanhamento da Pós-Graduação, na pessoa da professora Adriana Malheiro Alle Marie, pelo acompanhamento atencioso, e pela concessão da Bolsa CAPES Prodoutoral nos últimos três semestres. Neste sentido, agradeço à CAPES, pela Bolsa Prodoutoral, via UFAM.

Gratidão mais do que especial à minha irmã Suely Pereira, por todo o apoio em palavras e ações, pelo lastro familiar necessário e, sobretudo, pelo suporte maior do amor incondicional que nos une e sustenta, íntegras.

A Marcos Capelini, cônjuge amado, como agradecer por tanto companheirismo, amor, paciência e compreensão? Horas difíceis não faltaram ao longo desta caminhada. Faltam-me palavras. Obrigada por estar ao meu lado. Sempre.

Os amigos são muitos, não poderei nomear a todos. Claudiano, amigo-irmão de tantos anos, a quem já referi acima, obrigada pela presença, sempre! Ana Paula Garrido, pessoa essencial, obrigada pelo amparo anímico. Maria do Socorro Jatobá, amiga querida, obrigada pelos incentivos e apoio. Do mesmo modo, Aristóteles Angheben Predebon, Marilina Serra Pinto, Theo Fellows, Márcia e Helena Capelini, Benedito Bistafa, Rachel Gazolla, Fernando Saterro, Bruno Conte, Felipe Benitez! “O amigo é um outro eu.” Obrigada!

Por fim, muito especialmente, aos professores que compuseram a Banca Examinadora da Defesa – Fernando Santoro, José Gabriel Trindade dos Santos, Lúcia Rocha Ferreira e Marcelo Perine –, coroa tetrádica da minha jornada, ofereço os meus agradecimentos mais frondosos.

In strewing, in strewing.

That is the way we are one and indivisible.

Gertrude Stein

RESUMO

O escopo principal desta pesquisa é investigar os fundamentos do emprego metafórico do termo ῥιζώματα, por Empédocles, que o colheu no campo semântico da vegetação e transferiu ao discurso cosmológico, para designar a tétrade divina constitutiva de todas as coisas, no fragmento DK 31 B 6. Para isso, em primeiro lugar, buscar-se-á, em textos seletos dos tratados físicos de Aristóteles, identificar o fundo significativo comum que facultou a comutação terminológica de ῥιζώματα por στοιχεῖα, assim como as diferenças que impedem a sinonimização irrestrita entre o termo-noção empedocliano e a palavra-conceito aristotélica. Em seguida, no âmbito dos versos de Empédocles, serão revistas as correspondências entre os deuses “Zeus”, “Hera”, “Nestis” e “Aidoneus”, e os corpos naturais “fogo”, “ar”, “água” e “terra”, bem como a tendência historiográfico-interpretativa de elidir os nomes dos deuses em favor dos quatro elementos naturais. Finalmente, tendo em mente a metaforização básica de ῥιζώματα, procurar-se-á, nos fragmentos e testemunhos, indicações e evidências sobre proveniência e motivos de eleição do termo, assim como aprofundar o entendimento dos seus sentidos e desdobramentos, na cosmologia do filósofo-poeta.

Palavras-chave: Empédocles, cosmologia, elementos, raízes, deuses

ABSTRACT

The purpose of this work is to research the foundations of the metaphorical use of the word ῥιζώματα, picked up by Empedocles from the semantic field of vegetation, and transferred to the cosmological discourse to designate the divine constitutive tetrad of all things, in the fragment DK 31 B 6. To that end, firstly, we will try to identify in selected texts of the physical treatises of Aristotle, the common ground that allowed the terminological replacement of ῥιζώματα by στοιχεῖα, as well as the differences that prevent the unrestricted synonymization between the Empedoclean word-notion and the Aristotelian word-concept. Subsequently, within the scope of Empedocles' verses, we will review the classical correspondence between the gods "Zeus", "Hera", "Nestis" and "Aidoneus", and the natural bodies "fire", "air", "water" and "earth", as well as the historiographical and interpretative tendency to suppress the names of gods in favor of the four natural elements. Finally, having in mind the basic metaphORIZATION of ῥιζώματα, we will investigate the clues and evidences, in the fragments and testimonies, of the origins and reasons for Empedocles' choice of the word, as well as deepen our understanding of its meanings and consequences for the Cosmology of the poet-philosopher.

Palavras-chave: Empedocles, cosmology, elements, roots, gods

LISTAS

Abreviaturas

Sempre que possível, preferiremos escrever os nomes completos das obras citadas. Como a economia muitas vezes se impõe, eis uma tabela das principais abreviações que usaremos.

Obras de Aristóteles

DA: De Anima

DC: Do Céu

DGA: Da Geração dos Animais

DGC: Da Geração e da Corrupção

Cat.: Categorias

Fis.: – Física

Met.: – Metafísica

Meteorol.: Meteorológicos

PA: Partes dos Animais

Algumas fontes

Il. (Ilíada de Homero)

Od. (Odisseia de Homero)

DL: Diógenes Laércio, com referência à obra *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*.

Simpl. *Fis.* : Simplício, com referência aos *Comentários à Física* de Aristóteles.

Simpl. *DGC*: Simplício, *Comentários* ao tratado *Da Geração e Corrupção* de Aristóteles.

Simpl. *DA*. Simplício, com referência aos *Comentários ao De Anima*.

Simpl. *DC*. Simplício, com referência aos *Comentários ao De Caelo*.

Compêndios e obras de referência

DK: Hermann DIELS e Walther KRANZ, com referência ao compêndio *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Berlim: Weidmannsche Verlagschhandlung, 1903-1954; Traduzione integrale com testi originali a fronte a cura di Giovanni Reale. Milano: Bompiani, 2006.)

Empédocle I; Empédocle II e Empédocle III, respectivamente, para a trilogia de Bollack:

BOLLACK, Jean. *Empédocle I – Introduction à l'ancienne physique*. Paris: Gallimard, 1965.

_____. *Empédocle II – Les Origènes: Édition et traduction des fragments et des témoignages*. Paris: Gallimard, 1969.

_____. *Empédocle III – Les Origènes: Commentaires 1 et 2*. Paris: Gallimard, 1969.

Poetarum: DIELS, Hermann. *Poetarum philosophorum fragmenta*. Berlin: Weidmann, 1901.

MP: MANSFELD, Jaap; PRIMAVESI, Oliver. *Die Vorsokratiker: Griechisch / Deutsch*. Stuttgart: Philipp Reclam, 2011.

TLG: THESAURUS LINGVAE GRAECAE CD-ROM (TLG-E). Irvine-CA: Packard Humanities Institute, The Perseus Project and others, 2000.

Laks-Most ou LM: LAKS, André; MOST, Glenn W. *Les débuts de la philosophie: Des premiers poseurs grecs à Socrate*. Textes édités, réunis et traduits par André Laks et Glenn W. Most, avec la collaboration de Gérard Journée et David LévyStone. Paris: Fayard, 2016.

Léxicos

BAILLY: BAILLY, Anatole. *Dictionnaire Grec-Français*. 26^a. ed. Édition revue par L. Séchan et P. Chantraine. Paris: Hachette, 1963.

CHANTRAINE: CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck, 1968.

LSJ: LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert. *A Greek-English Lexicon*. Revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart JONES with the assistance of Roderick McKenzie. Oxford: Clarendon Press, 1940.

Sobre a transliteração de termos gregos

Poucos termos serão transliterados. Quando o caso, não serão acentuados. Apenas o espírito rude será assinalado com “h” anteposto, como de praxe. O iota subscrito estará adscrito.

Termos gregos

Em não se tratando de citações diretas, os substantivos gregos referidos serão colocados no caso nominativo, e os verbos, na primeira pessoa singular do presente do indicativo. Contudo, para marcar contextos, as formas gramaticais originalmente empregadas por Empédocles, ou outro autor, poderão ser mantidas.

Sobre a versão em Língua Portuguesa dos fragmentos DK 31 B

Servimo-nos da sempre valiosa tradução de José Cavalcante de Souza, exceto nos casos em que intervimos pontualmente, substituindo uma palavra por outra que consideramos mais ajustada ao sentido do original, ou restituindo ao texto um termo original que consideramos intraduzível (*logos*, é exemplo típico de intraduzível).

SUMÁRIO

Introdução	I-IX
Capítulo I: Elementos e raízes (a recensão filosófica de Aristóteles)	
1. Primeiras considerações sobre o termo ῥιζώματα (raízes) e o correlato aristotélico στοιχεῖα (elementos)	2
2. Στοιχεῖα na recensão aristotélica de Empédocles: extratos e hipóteses de leituras	11
2.1. <i>Metafísica</i>	13
2.2. <i>De Caelo</i>	28
2.3. <i>Da Geração e Corrupção</i>	53
3. Extrato do capítulo	112
Capítulo II: Raízes da cosmografia de Empédocles	
1. Realidade coesa	123
2. O fragmento DK 31 B 6	129
2.1. Os nomes dos deuses	134
2.2. O eclipse dos deuses	167
2.3. Sobre o termo ῥιζώματα (B 6,1)	179
2.3.1. Plantas, árvores e arbustos	203
3. Extrato do capítulo	316
Conclusão	333
Bibliografia	346

INTRODUÇÃO

O escopo principal deste trabalho é investigar os fundamentos do emprego metafórico do termo *ρίζωματα*, por Empédocles, que o colheu no campo semântico da vegetação e transferiu ao discurso cosmológico do fragmento DK 31 B 6, para designar a tétrade divina constitutiva de todas as coisas. Como se sabe, a origem da teoria clássica dos quatro elementos é tributada ao filósofo-poeta de Acragas, mas, no conjunto de versos do fragmento citado, ele não os particulariza como “fogo”, “ar”, “terra” e “água”, e sim com nomes divinos: Zeus, Hera, Aidoneus e Nestis. Todavia, é clara a correspondência desses deuses com aqueles corpos naturais, notavelmente referidos como *στοιχεῖα* desde pelo menos o advento dos textos platônicos.

Os três versos que compõem o fragmento B 6, situam-se, a nosso ver, no centro da cosmologia empedocliana, operando, por assim dizer, como “difusores de sentidos”, mormente divinos, haja vista tratar-se do único contexto conhecido em que as “quatro raízes de todas as coisas” (*τέσσαρα πάντων ρίζωματα*) são apresentadas com seus nomes de deuses. De fato, o gramático bizantino Joannes Tzetzes, a quem tardiamente parece ter chegado uma cópia do *Περὶ φύσεως*, citou o mesmo grupo de versos, registrando sua pertença ao primeiro livro do “poema físico de Empédocles”.

Embora um significado mais estrito de *ρίζωματα* pudesse ser obtido com a expressão “conjunto de raízes”, por comodidade linguística é costume traduzir o termo com o substantivo plural “raízes”, ao qual versões em outros idiomas correspondem de modo preciso, inexistindo, até onde sabemos, vocábulo estritamente sinônimo de “raiz”, em qualquer parte. Deste modo, a palavra básica contempla uma rara univocidade, muito oportuna para homenagearmos Gertrude Stein: “raiz é uma raiz é uma raiz é uma raiz”.

Ora, ao lado de outros índices, sempre nos pareceu “evidente” que a escolha de um termo tão estritamente significativo em sua acepção original, haveria de refletir, em primeiro lugar, a preferência do poeta-filósofo por palavras unívocas e figuras nítidas, na expressão de noções importantes para o seu pensamento; e, em segundo, e não menos importante, um forte vínculo com a natureza, e em especial, com o âmbito da vegetação.

Sobre o apreço por termos inequívocos, assim é, ao menos em parte. Esperamos mostrar que Empédocles situa-se nas origens de um criterioso nomear de coisas e processos do devir, que se pode considerar uma espécie de prelúdio à posterior especialização da linguagem filosófica, realizando, à sua maneira, uma crítica germinal do acervo linguístico comum. Por outro lado, nos versos do filósofo-poeta há um espectro enigmático que tende ao indecifrável.

De fato, os “criptogramas” do legado de Empédocles são muitos, e não é por menos que haver unanimidade interpretativa sobre qualquer ponto do seu pensamento é acontecimento extremamente raro e, nos casos em que se dá, é pontual. São inúmeras as interpretações divergentes sobre os conteúdos dos seus versos, e não somente sobre o tópico difícil da cosmologia, em que cada termo ou noção é campo aberto para hipóteses, mas sobre os vários acervos disponíveis para interpretar e situar Empédocles e seu pensamento: dados biográficos, “lendas” vinculadas a ele, influências que teria recebido ou exercido, fontes de transmissão direta e indireta dos versos, testemunhos doxográficos; sem falar na celeuma em torno do arranjo e disposição dos versos, sobre as relações entre os poemas *Περὶ φύσεως* e *Καθαρμοί* e, aliás, sobre a própria existência autônoma dos dois poemas, e assim por diante. Hoje, a imensidão dos conteúdos empedoclianos a estudar é espantosa, e tem se ampliado a cada dia, pois, à edição dos fragmentos vindos à luz com a descoberta do Papiro de Estrasburgo (1999), seguiu-se um grande *revival* das investigações sobre o filósofo-poeta, ensejando miríades de novos estudos e hipóteses interpretativas, em fluxo aparentemente

inesgotável. Com efeito, uma vida inteira é átimo para estudar os sentidos possíveis dos versos do acragantino: necessitaríamos estar no fluxo palingenético e transmigratório que ele concebeu, e dotados de memória e entendimento cumulativos.

Uma das dificuldades para o intérprete reside em estabelecer critérios para delimitar, identificar ou discernir entre conteúdos que Empédocles conserva das tradições mítica e dos mistérios que o antecederam ou são-lhe ainda coevos, daquilo que ele reelabora, modifica, ou mesmo, segundo alguns autores, “subverte”. Este, talvez seja o terreno mais movediço, de onde estamos convictos não ser possível extrair certezas positivas, mas apenas, com modéstia e cuidado, propor hipóteses de leituras. Naturalmente, agrava o quadro de incertezas o estado fragmentário dos textos. Ainda que não nos tenham chegado poucas linhas, em comparação com o legado dos demais pensadores pré-socráticos, estima-se que não constituam sequer uma quinta parte dos contextos aos quais pertenceram. Nesta rubrica, até mesmo versos que nos chegaram com extensão considerável e portando teores íntegros, isto é, sem que tenha sido necessário interpolar palavras ou letras para reconstituir corruções, guardam perigos, pois os contextos originais se perderam, fontes que os citaram e preservaram por vezes os adequaram a seus propósitos e concepções; sem falar da problemática geral dos manuscritos e palimpsestos copiados e recopiados por mãos de escribas errantes, corrompidos pelos anos e por intempéries várias, até que começaram a ser compilados no século XVI, com o inestimável Stephanus.

Contudo, os textos subsistentes parecem mostrar que, como dizíamos acima, a par de buscar termos apropriados, mesmo que não ainda especializados, para expressar partes importantes do seu pensamento, criticando a inadequação de palavras e noções correntes, Empédocles foi muito dado a compor enigmas, habilissimamente, e que esse era de fato o caráter da sua escrita; ou seja, não é o caso de atribuímos todas as dificuldades de interpretação ao aludido quadro fragmentário.

Não por acaso, já na antiguidade, Empédocles não foi particularmente celebrado pela clareza discursiva – Aristóteles, na *Retórica*, acusa-o de “ambiguidade” (ἀμφίβολος); Plotino, mais tarde, em sua *Eneada* IV, imputou-lhe “falta de clareza” (οὐ σαφής). Estas críticas, contudo, não devem ser generalizadas, pois têm claramente como alvo a linguagem poética de Empédocles, e não, propriamente, o conteúdo filosófico – no primeiro sentido de filosofar – da sua expressão. Aristóteles, como veremos, soube elogiar noções empedoclianicas, algumas das quais assimilou e reelaborou conceitualmente.

A questão, e este é um tipo capcioso de dificuldade, é que Empédocles, pródigo em poesia – inventor da retórica, segundo Aristóteles –, por vezes envolve os conteúdos de tal modo em metáforas e imagens, que ao leitor se faz extremamente difícil capturar os enigmas subjacentes. Mais ainda, por vezes há uma espécie de entrelaçamento entre metáfora e literalidade que conduz o intérprete à vertigem, e neste caso também cabe incluir a problemática da conservação ou reelaboração de conteúdos da tradição, à qual por primeiro referimos. Destarte, ocorre de nos depararmos com termos ou noções que à primeira vista parecerem claros, mas que, em segundo exame, revelam-se profundamente enigmáticos.

É justamente o caso do termo-noção que dá título ao nosso trabalho. Percebamos que a prenotada clareza manifesta com a univocidade da palavra básica – raiz é uma raiz é uma raiz –, quando transferida da linguagem botânica ao discurso cosmológico, para dar conta da constituição de todas as coisas do mundo, estaciona ao nível de certa “superfície”, na evocação, em abstrato, de uma pressupostamente “inconfundível” figura rizomática. Porém, ao considerarmos a metáfora em um segundo nível, que não por acaso diremos “profundo” – “superfície” também escolhemos com propósito –, ῥιζώματα nos remeterá a uma estrutura concreta invisível, “subterrânea”, misteriosa. Ora, raízes, geralmente, não se apresentam expostas ao olhar do passante.

Vemo-nos, então, diante da advertência gorgiana: “as palavras não são as coisas”. Ao menos, depois de Homero, não foram mais. Ou, não inteiramente. E, como apreender “as coisas” inteiras, ou um pouco mais inteiras, quando só dispomos de um legado de palavras? Perguntas emergem: em que consistiria a figura nítida, a superficial, de raízes, a “pôr-se diante dos olhos” – o poder maravilhoso da metáfora – do interlocutor de Empédocles? E de que se trataria a estrutura afundada sob a terra escura, e invisível? Raiz é uma raiz, mas, tanto na superfície quanto nas profundezas, “qual” raiz, “que” raiz é “*a raiz*” escrita, e “como” ela é?

A clareza aparente e o enigma profundo se fundem, e aquela segurança que a univocidade da palavra trouxera no primeiro momento, esboroa-se, pois descobrimos o óbvio: falta-nos o referente do discurso. Por conseguinte, a figura rizomática deixa de ser “inconfundível” e se torna uma abstração. Mas, note-se, abstração é um conceito tardio, e o referente da fala empedocliana há de ser, supomos – sempre supomos – , concreto. Consequentemente, precisamos descobrir “o que” ou “qual” é o referente, e intuir as suas formas, e perceber-lhe processos, e fazer dele um desenho, que será a *nossa* figura rizomática. Pausânias, aprendiz de *physiologos*, certamente não careceu de nada disso; porém, nós que aqui estamos e não conhecemos as raízes paradigmáticas de Empédocles, necessitamos.

Esse jogo de superfície e profundidade, uma das marcas dos teores empedoclianos, em nossa leitura, situa-se nas origens do despertar da nossa vontade de tentar “descobrir” os mistérios das raízes-deuses de Empédocles. O que o filósofo-poeta quer que “vejamos” – ou, quis que Pausânias visse – com a metáfora $\rho\acute{\iota}\zeta\acute{\omega}\mu\alpha\tau\alpha$? Que modelo? Quais formas? Processos? Trata-se de evocar um conjunto qualquer de raízes, de pensar sobre raízes em geral, ou de trazer à mente raízes específicas, ou, ainda, raízes de espécies específicas de vegetais?

Na medida em que tais perguntas, entre outras, nos ocorriam, o nosso projeto de pesquisa – a princípio, engendrado com certa *hybris* – gradualmente se concentrava, aprofundava, na direção das raízes da cosmologia desse poeta-filósofo que podemos situar entre os mais difíceis da antiguidade pré-platônica.

Por onde começar a investigação?

Aristóteles foi, por assim dizer, um “tradutor” da física de Empédocles para a posteridade. Neste sentido, a maioria das sùmulas cosmológicas empedoclianias sustentadas na tradição historiográfica e interpretativa, basearam-se no legado do discípulo de Platão; a começar – justamente – , pelas quatro raízes divinas nomeadas no fragmento B 6, as quais, a partir da abordagem temática dos tratados físicos do estagirita, passaram à história sob o registro de “elementos” – στοιχεῖα –, definidos como princípios e causas materiais intrínsecos das coisas, na chave de uma aitiologia também tetrádica. É preciso de antemão dizer que a abordagem disciplinar de Aristóteles recolhe corretamente esse dado das raízes divinas, pois de fato elas correspondem aos corpos naturais da tradição, aliás, este é um daqueles raros pontos unânimes entre os intérpretes do pensamento do acragantino. Mas, e os deuses? Aristóteles não os menciona particularizados nos escritos que nos chegaram, embora não se exclua que possa tê-los considerado em outra rubrica disciplinar, da qual perderam-se os textos. Seja como for, a abordagem temática das raízes como elementos, nos tratados físicos, legou à recepção a ênfase no dado natural.

Emergem, aqui, questões importantes: Aristóteles, ao comutar terminológica e disciplinarmente ῥιζώματα por στοιχεῖα, de fato “fysicalizou” ῥιζώματα, como geralmente assumido? Ou, ainda que não mencionando os deuses, conservou-lhes a divindade conferida por Empédocles? Ainda mais relevante: o que Aristóteles compreende com o termo-conceito στοιχεῖα, *especificamente* na recensão que faz do pensamento de Empédocles? Esta pergunta, colocamos como a primeira a esclarecer, em nossa investigação.

Assim, organizando índices dos temas das nossas reflexões e questões, obtivemos um nexo tripartite: (i) sentidos fundamentais de ῥιζώματα; (ii) deuses-raízes; (iii) στοιχεῖα, na recensão de Aristóteles.

E assim tomou corpo a nossa pesquisa. Estruturada em dois capítulos, o primeiro é dedicado à recensão aristotélica das raízes-elementos; o segundo, aos conteúdos propriamente empedoclianos. As partes “dialogam” entre si, à exceção dos momentos investigativos nos quais nos aprofundamos em conteúdos ausentes das considerações de Aristóteles. Cada capítulo foi inaugurado com uma espécie de proêmio geral aos conteúdos que, em seguida, serão tratados em bloco temáticos único, dividido, a sua vez em três subtópicos. A organização de ambos os capítulos expressa uma relação de associação imediata entre os temas e subtemas, que se impôs como necessária, na medida em que sucedem uns aos outros, como que enlaçados.

Eis uma breve ementa dos conteúdos das duas partes do trabalho.

I. No primeiro momento investigativo, considerando a comutação do termo empedocliano ῥιζώματα por στοιχεῖα nos tratados físicos de Aristóteles, e a consequente generalização da substituição terminológica, no âmbito da tradição historiográfica e interpretativa dedicada ao poeta-filósofo, procuramos investigar até que ponto o termo aristotélico é adequado, ou não, para designar as raízes da cosmologia de Empédocles.

Tomando o cuidado de extrair dos textos aristotélicos apenas os “recortes” que consideramos exclusivamente pertinentes ao nosso escopo, já que não somos especialistas no pensamento do discípulo de Platão, a partir das definições de στοιχεῖα recolhidas no Livro V da *Metafísica*, e excertos do Livro I, empreendemos um trajeto de recolhimento de passagens especificamente relacionadas aos “elementos” de Empédocles, nos tratados *De Caelo* e *Da Geração e Corrupção*. Nas seções que trilhamos da recensão filosófica de Aristóteles, que tantos outros antes de nós já percorreram, ensaiamos um modo próprio de recolher

testemunhos fundamentais – modo que designamos “desemaranhamento” de conteúdos, dada a dificuldade da “navegação” entre as camadas críticas e conceituais do estagirita. Como declaramos no extrato do primeiro capítulo, queríamos, nós mesmos, conhecer diretamente os contextos das passagens e recolher as porções testemunhais, com o nosso olhar. E, dissemos, *“o que se nos revelou, foi outro entendimento, porque experimentamos nós mesmos um caminho.”* Evidentemente, e é bom que se diga, “sozinhos” *stricto sensu* em nenhum momento estivemos, tendo recorrido a vários comentadores e intérpretes da obra de Aristóteles, e a estudos empedoclianos.

II. O segundo momento investigativo cumpre um programa estabelecido em duas partes: (i) rever as identidades divinas das quatro raízes com seus corpos naturais e reafirmar o dado fundamental da divindade tetrática; (ii) investigar os sentidos da metáfora vegetal *ῥιζώματα* escolhida por Empédocles para designá-las.

O estudo inaugura-se com uma revisão crítica das identidades divinas dos deuses do fragmento DK 31 B 6, em que analisamos as alternativas clássicas de correspondência entre os nomes dos deuses e os seus respectivos corpos naturais, divergentes nas vertentes teofrástica e alegórica da transmissão doxográfica, estabelecidas por Diels; dedicando, também, algumas linhas para refletir sobre a retomada da alternativa oferecida por Knatz no século XIX, por alguns intérpretes da atualidade. Em que pese o conteúdo do tópico ter resultado principalmente histórico, importa-nos, teoricamente, tomar uma posição sobre as identidades divinas, já que, segundo o nosso pensamento, os nomes dos deuses têm consequências na leitura das funções e processos cósmicos das raízes-elementos que se lhes correspondem, na cosmografia que nos legou Empédocles. Em seguida, reproduzimos e em parte criticamos as linhas gerais de uma história atualizada do “eclipse dos deuses”, ou seja, da elisão dos nomes divinos em favor dos “elementos naturais”, hegemônica ao longo da tradição historiográfica e interpretativa dedicada Empédocles.

Por fim, chegamos ao tópico que é o cerne do segundo capítulo e se firmou como o núcleo da própria tese: sobre o termo ῥιζώματα que incide no primeiro verso de DK 31 B 6. Nesta estapa, o método funde-se ao próprio resultado da investigação, quando, “conduzidos” por uma série de fragmentos em que “grandes árvores” aparecem em relevo, chegamos ao conjunto testemunhal DK 31 A 70, do qual uma extraordinária *dendrogonia* – inteiramente por descobrir (para nós) – emerge, a par de um complexo de termos e relações, cujos fundamentos pertencem ao campo semântico da vegetação, revelando um vínculo já intuído – porém, em magnitude, insuspeitado – , de Empédocles com o “solo, abrigo de raízes firmes”, expondo também, nesse âmbito, uma especial afinidade do filósofo-poeta com o mito e os ritos de Deméter e Perséfone, deusas curadoras dos campos e da vegetação. Desse campo que é fundamentalmente arbóreo, sob o signo de Philotes-Afrodite, defendemos, provém a metáfora empedoclina, ῥιζώματα, a partir de uma narrativa de origem extraordinariamente peculiar, envolvendo seres paradigmáticos capazes de transmitir geneticamente características primordiais e replicar continuamente uma imagética de completude vital.

Ainda sob o arco da metáfora principal, descobrimos a esfera das analogias biológicas, em que homomorfias de partes e homologias funcionais da anatomia dos corpos expressam a continuidade vital, e não necessariamente antropocêntrica, dos seres vivos no pensamento de Empédocles. Descobrimos também, que os sentidos de ῥιζώματα ultrapassam o plano metafórico. Nesse sentido, o tópico intitulado “*Plantas, árvores e arbustos*”, se nos é permitido manifestar preferência, é o mais destacadamente interessante da nossa pesquisa. Nem poderia ser diferente: é nele que, de fato, pensamos ter decifrado os mistérios das raízes divinas, e sustentamos a nossa tese.

CAPÍTULO I

ELEMENTOS E RAÍZES

A recensão filosófica de Aristotéles

1. Primeiras considerações sobre o termo *ρίζωματα* (raízes) e o correlato aristotélico *στοιχεῖα* (elementos)

É célebre a relevância do termo *ρίζωματα* na física de Empédocles, pois trata-se do vocábulo propriamente empregado pelo filósofo-poeta para designar o conjunto dos constitutivos primeiros das “coisas que são” (*τὰ ὄντα*¹): a téttrade imortal – água, ar, terra e fogo – , a partir da qual, sob os influxos de Philotes e Neikos, o mundo e toda mundanidade possível vêm a ser, e para a qual, reversamente, deixam de ser, no devido tempo da dissolução das suas compleições.

O termo que em nosso idioma vernáculo corresponde precisamente a *ρίζωματα* é, como se sabe, “raízes”, e, neste sentido, *ρίζωματα*, venturosamente, vem a ser um dos raros termos-chave da primeira filosofia cujas versões, em diversos idiomas, não comprometem os sentidos originais². De fato, no campo linguístico fundamental ao qual o termo grego pertence

¹ A expressão *τὰ ὄντα* não incide literalmente nos fragmentos de Empédocles, mas cremos que o seu significado pode ser considerado virtualmente implícito ou incluído no termo *πάντων*, em DK 31 B6, 1 [*πάντων ρίζωματα* = raízes de todas as coisas (que são)]. Assim, eventualmente empregaremos *τὰ ὄντα* para reter a noção clássica geral sobre o campo de investigações dos primeiros filósofos: as “coisas que são” ou “as coisas existentes” no mundo, ou, os “seres”, enquanto multiplicidade fenomênica em seu conjunto ou totalidade, daí a sinonimia com *πάντων*, ou, *ἅπαντα*. Cf. , e.g., *Metafísica* I 3, 983 b 6-11 (sobre todos os *physikoi*): “Os que por primeiro filosofaram, em sua maioria, pensaram que os princípios de todas as coisas fossem exclusivamente materiais. De fato, eles afirmam que aquilo de que todos os seres são constituídos e aquilo de que originalmente derivam e aquilo em que por último se dissolvem é elemento e princípio dos seres...” (*τῶν δὴ πρώτων φιλοσοφησάντων οἱ πλεῖστοι τὰς ἐν ὕλης εἶδει μόνας ᾤθησαν ἀρχὰς εἶναι πάντων· ἐξ οὗ γὰρ ἔστιν ἅπαντα τὰ ὄντα καὶ ἐξ οὗ γίγνεται πρῶτου καὶ εἰς ὃ φθείρεται τελευταῖον, τῆς μὲν οὐσίας ὑπομενούσης τοῖς δὲ πάθει μεταβαλλούσης, τοῦτο στοιχεῖον καὶ ταύτην ἀρχὴν φασιν εἶναι τῶν ὄντων.*); *De Caelo* III 4, 303 a 8-9 (sobre os pitagóricos): “De maneira que todas as coisas existentes são números e são feitas de números.” (*Τρόπον γὰρ τινα καὶ οὗτοι πάντα τὰ ὄντα ποιοῦσιν ἀριθμοὺς καὶ ἐξ ἀριθμῶν*); antes, Platão, *Crátilo* 401 d 4-5: “de acordo com o Heráclito, todos as coisas se movem e nada é estável” (*σχεδόν τι αὐτῶν οὔτοι καθ' Ἡράκλειτον ἂν ἡγοῖντο τὰ ὄντα ἰέναι τε πάντα καὶ μένειν οὐδέν*). Mais tarde, Simplicio, *Coment. Fis.* 163.27 (sobre Anáxagoras): “ἢ τε γὰρ ἀλλοίωσις πάθος περὶ τὸ ὄν ἐστι καὶ ἡ σύγκρισις καὶ διάκρισις περὶ τὰ ὄντα.” Neste sentido, *τὰ ὄντα* será correlato das expressões *τὰ πράγματα* e *τὰ χρήματα*, as quais evitaremos, por já constituírem ampliações terminológicas platônico-aristotélicas; ao passo as origens de *τὸ ὄν* / *τὰ ὄντα* são marcadamente pré-socráticas, especialmente com Parmênides. Em Platão, uma visão rápida e clara de *τὰ ὄντα*, no sentido de conjunto das coisas particulares existentes, encontramos na resposta à sofística desenvolvida no *Crátilo*, 385 a 6-385 b 10; 385 e 4-386 a 4.

² Até onde alcançou a nossa pesquisa, pudemos constatar que as versões para *ρίζωματα* são absolutamente unívocas, nos textos dos vários idiomas em que cotejamos versões de DK 31 B 6. Assim, encontramos, sem nenhuma divergência ou excessão, em inglês: *roots*; francês: *racines*; latim: *radicibus*; italiano: *radici*; espanhol:

e do qual proveio como metáfora, o da “vegetação”, ou, se preferirmos, “botânica”³, é difícil, senão mesmo impossível, encontrar um termo singular que seja estritamente sinônimo de “raiz”.

Assim, dada a univocidade característica do vocábulo empregado por Empédocles, faria sentido supor que o campo nocional metafórico do termo, ao ser recolhido no único verso em que nos chegou nessa forma⁴, DK 31 B 6,1 – a ser analisado na segunda parte do nosso trabalho –, pudesse mostrar-se “claro e distinto” ao leitor que, em primeira leitura,

raíces; alemão: *wurzeln*; theco: *kořeny*. Estes idiomas são os que concentram a maior parte da literatura empedocliana.

³ Laura Gemelli-Marciano (Die empedokleische 'Vierelementenlehre': Überlegungen über die Anfänge einer 'naturwissenschaftlichen' Theorie, p. 29. In: *ELEMENTE –ΣΤΟΙΧΕΙΑ – ELEMENTA: Antike und moderne Naturwissenschaft zum Ursprung der Dinge*. Luzern: Schweizerischer Altphilologenverband, 2012, p. 25-36.), escreve que o termo provém da “linguagem da agricultura” (“Sprache des Landbaus”), o que implicaria em pensar que Empédocles forjou, ou serviu-se, de uma “metáfora agricultora”, rubrica que nos parece um tanto restritiva. Preferimos pensar em “metáfora vegetal”, ou “botânica” – e, quando o caso, em termos de analogias biológicas – por estarmos persuadidos de que o plano que Empédocles tem em mente é o mais amplo possível. É certo que o emprego do termo ῥιζώματα, por Empédocles, é “metafórico”, no sentido mais amplo de “metáfora”, “nas cercanias” da definição aristotélica, “onde” procuraremos na medida do possível nos manter, já que os desenvolvimentos teóricos posteriores das figuras de linguagem portam especializações anacrônicas ao nosso objeto de estudo – e não é que a própria conceituação de Aristóteles não seja anacrônica, porém, ao menos, é a mais próxima de que dispomos, em relação à escrita de Empédocles. Antecipando um pouco da nossa perspectiva, em primeiro plano, quando falamos em metáfora, com relação ao vocábulo ῥιζώματα, temos em mente a *transferência* a um campo (o cosmológico), ou o “*empréstimo*”, de um termo pertencente a outro campo (o da vegetação), para expressar um certo conteúdo, “pondo diante dos olhos” do leitor (ou ouvinte) algo familiar (raízes) para expressar outro algo que não é familiar (o “enigma” da constituição do mundo), principalmente por analogia, mas também segundo outras relações, como a de espécie para outra espécie. Neste sentido, e de modo geral, a *metáfora* por si não exclui outras possíveis figuras ou expressões de linguagem que se queira pensar ou propor, por exemplo, a alegoria, ou a própria literalidade. Do mesmo modo, particularmente, não exclui desdobramentos metafóricos subordinados ao plano principal, como é o caso das supra referidas analogias biológicas. As conceituações aristotélicas em torno da metáfora, que temos em mente, são amplamente conhecidas, cf. *Poética* 21, 1457 b 6-33, esp. o núcleo definitório de 1457 b 6-9; 22, 1458 a 22-34; 1459 a 4-9, esp. 8-9; *Retórica* III 2, 1404 b 31-35; III 2, 1405 a 3 -1405 b 20; III 4, 1406 b 20-1407 a 18; III 10, 1410 b 9-20; III 10, 1410 b 31-1411 b 23; III 11, 1411 b 24-1413 a 35. Mas, a ideia de “*transferência*”, ou “*empréstimo*” de sentido, por assim dizer “aplicada à física”, e particularmente na designação de corpos elementares, na forma verbal (μεταφέρω), encontramos justamente em um dos elos da cadeia de definições de στοιχείον que citaremos abaixo, em *Metafísica* V 3, 1014 b 3-6: καὶ μεταφέροντες δὲ στοιχείον καλοῦσιν ἐντεῦθεν ὃ ἄν ἔν ὄν καὶ μικρὸν ἐπὶ πολλὰ ἢ χρήσιμον, διὸ καὶ τὸ μικρὸν καὶ ἄπλοῦν καὶ ἀδιαίρετον στοιχείον λέγεται. Esta nota deve ser encerrada. No segundo capítulo da pesquisa, nossa “perspectiva metafórica” deve naturalmente ampliar-se.

⁴ Na forma ῥίζαις aparece, ainda, em DK 31 B 54 (*DGC* II 6, 334 a 4-5), e nos dois versos reconstituídos por Oliver Primavesi a partir de um trecho de palimpsesto da *Prosódia Universal* de Herodiano, cf. fragmento MP 26 do compêndio editado por Primavesi e Masfeld (MANSFELD, Jaap; PRIMAVESI, Oliver. *Die Vorsokratiker*: Griechisch/Deutsch. Stuttgart: Philipp Reclam, 2011; Empédocles, Cap. 7, p. 392-563), cf. tb. fragmento LM D37, na mais recente coleção de Laks e Most (LAKS, André; MOST, Glenn W. *Les débuts de la philosophie: Des premiers poseurs grecs à Socrate*. Textes édités, réunis et traduits par André Laks et Glenn W. Most, avec la collaboration de Gérard Journée et David Lévy Stone. Paris: Fayard, 2016; Empédocles, Cap. 22, p. 659-819). Finalmente, o ensemble a(ii) 28 do Papiro de Estrasburgo trouxe à luz o genitivo plural ῥιζοφόρων, “portador de raízes”. Cf. MARTIN, Alain; PRIMAVESI, Oliver. *L’Empédocle de Strasbourg*. (P. Strasb. Gr. Inv. 1665-1666). Introduction, édition et commentaire. Strasbourg: Bibliothèque Nationale et Universitaire de Strasbourg; Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1999, p. 138-139; 167; 238-240.

levasse em conta simplesmente o significado estrito do não-sinonimizável termo para, num segundo momento, investigar os desdobramentos e sentidos próprios, ou possíveis, em jogo na concepção cosmológica do filósofo-poeta.

Contudo, o uso do termo ῥιζώματα para designar a tétrade constitutiva da realidade segundo Empédocles é raro na História da Filosofia, desde que a recensão filosófica de Aristóteles, tomada ao pé da letra na recepção, praticamente resultou na elisão do vocábulo original em favor de στοιχεῖα – termo que, por mais de vinte séculos, sobrepôs-se ao primeiro, cujo registro histórico é subsistente, ainda que nos tenha chegado de modo fragmentário. Não é o caso e nem o momento de estabelecer um marco de origem da sobreposição terminológica, mas, é bem possível que a autoridade de Simplicio, comentando Aristóteles, tenha contribuído para a sua cristalização. Convém, todavia, notar que já no léxico de Hesíquio⁵ encontramos a efetiva assunção do termo στοιχεῖα, “elementos”, em detrimento de ῥιζώματα, “raízes”⁶ e que, antes ainda, a abordagem de Teofrasto, nas suas *Doxai* quase inteiramente perdidas⁷, mas redivivas na reconstituição dos *Placita*⁸, pode ter sido o ponto inicial da difusão. Como quer que tenha sido, o fato é que a permuta terminológica de “raízes” por “elementos” foi assumida por toda uma tradição interpretativa que, em linha mais ou menos contínua até a nossa época, não mais retomou significativamente o termo propriamente

⁵ Hesíquio de Alexandria (século V d.C.), cujo Léxico (Συναγωγή Πασῶν Λέξεων κατὰ Στοιχείων) é a fonte do fragmento DK 31 B 7. É interessante notar que a entrada lexical da referência, não é, propriamente, a do termo στοιχεῖα, mas, ἀγένητα, que Hesíquio fixa como “elementos, segundo Empédocles” (στοιχεῖα. παρὰ Ἐμπεδοκλεῖ). Na entrada “elemento”, στοιχεῖον, lemos “tudo que é indivisível e sem partes” (πᾶν τὸ ἀτμητον καὶ ἀμερές); e em στοιχεῖα, lemos “fogo, água, terra e ar dos corpos; ou, letras” (πῦρ, ὕδωρ, γῆ, καὶ ἀήρ, ἀφ’ ὧν τὰ σώματα. ἢ γράμματα). Cf. *Hesychii Alexandrini Lexicon*, vol. 3 da edição de Moritz Schmidt (Jenae: Sumptibus Hermannii Dufftii, 1867), p. 13; 1394. Na base de dados TLG (2005), ver, respectivamente: “alpha.442.1”, “sigma.1893.1” e “sigma.1894.1”. No mesmo léxico, nenhum dos quatro termos formados a partir de ῥίζ- (ῥίζαι, ῥίζειν, ῥιζοῦχος e ῥιζῶν) diz respeito a Empédocles ou traz “elemento” entre as suas acepções (cf. ed. Moritz Schmidt, p. 1321 ; TLG “rho.312-315”).

⁶ Cf. DK 31 B 7.

⁷ Segundo o catálogo de Diógenes Laércio, teriam sido dezesseis os livros das *Doxai*: Φυσικῶν δοξῶν α’ β’ γ’ δ’ ε’ ζ’ ζ’ η’ θ’ ι’ ια’ ιβ’ ιγ’ ιδ’ ιε’ ις’, (Cf. DL V 48, 15-16).

⁸ Cf. o trabalho monumental de reconstituição da doxografia grega: DIELS, Hermann. *Doxographi Graeci*. Berlin: G. Reimer, 1879.

empregado por Empédocles⁹. Em que medida a renúncia ao termo empedocliano e a adoção generalizada do termo aristotélico infletiram na interpretação do pensamento do acragantino, é a questão que nos preocupa e que tentaremos aprofundar nas linhas seguintes.

É amplamente conhecido que Aristóteles, na recensão filosófica¹⁰ que fez das investigações sobre a *physis* que precederam as suas próprias, distinguiu Empédocles como o fundador da tese da constituição elementar tetrádica¹¹ das “coisas que são”. Tal distinção não foi de pouca monta, já que, como sabemos, Aristóteles manteve na sua física a concepção básica dos quatro elementos, semelhando laurear o acragantino pelo fato de tê-los aventado no número precisamente necessário à geração e à compreensão da multiplicidade dos corpos em devir sublunar¹². Portanto, para o discípulo de Platão, Empédocles tem sobretudo o mérito de

⁹ O mesmo ocorreu em relação a termos não empregados por outros pré-socráticos, mas vinculados a eles, como, por exemplo, “homeomerias”, possivelmente estabelecido por Aristóteles, mas geralmente atribuído a Anaxágoras na tradição interpretativa.

¹⁰ Como “recensão filosófica” entendemos o resultado do método dialético de Aristóteles de expor, questionar e superar as conclusões dos seus predecessores, no escopo da elaboração da sua própria filosofia; o que difere em propósito e natureza de uma recensão de cunho historiográfico ou doxográfico, cujo objetivo seria, em uma simplificação desprimorosamente didática, o “puro” registro de acontecimentos ou ideias. Na Grécia, o marco inaugural dos registros de acontecimentos pode ter sido Heródoto, ou ainda aqueles que lhe foram mais ou menos contemporâneos e que designamos “cronistas” (e.g. Hecateu de Mileto, Hecateu de Abdera, Helânico de Lesbos); porém, no campo da coleção de ideias filosóficas, o primeiro doxógrafo foi, provavelmente – até onde sabemos –, Teofrasto. Tem sido dito, com razão, que o uso da recensão filosófica de Aristóteles como fonte historiográfica é um risco a ser assumido de modo consciente e cauteloso pelo investigador do pensamento pré-socrático. Não podemos prescindir da obra aristotélica e, ao mesmo tempo, não podemos nos servir dela sem um trabalho exaustivo, e nada livre de erros, de “desemaranhamento” daquilo que mais ou menos somos capazes de discernir como “testemunho histórico”. Um raciocínio otimista poder levar à conclusão simples de que em um procedimento de desmembramento dos conteúdos das partes do método dialético de Aristóteles (exposição, discussão, superação), o conteúdo da “exposição” – *status quaestionis avant-garde* – fará “as vezes” da “história”. Mas, a simplicidade é ilusória, pois logo nos damos conta de que várias partes que quereríamos isolar guardam relações de continência entre conjuntos. Assim, a tarefa de discernir é crítica, no sentido mais íntimo do termo: implica em separar, discernir, ainda que o contexto-conjunto resista ao processo. A esta tarefa, plena de risco, queremos aqui designar com o termo “desemaranhamento”, cujo resultado aspiramos que apareça na forma de um conteúdo testemunhal mais, por assim dizer, depurado, em nosso entendimento.

¹¹ Sobre Empédocles como o fundador da concepção elementar tetrádica clássica, cf. esp. *Met.* I 4, 985 a 29-33 (DK 31 A 37, 6-9); tb. (implícito) em *Met.* I 3, 984 a 8-11 (DK 31 A 6; A 28). Cf. tb. *De Caelo* IV 5, 312 a 30-33. Em um trabalho preliminar, observamos, com respeito a este ponto particular, que “a posição privilegiada de Empédocles entre os *physikoi* funda-se na concepção aristotélica de que no mundo sublunar o número dos ‘chamados’ elementos físicos é necessariamente quatro, nem mais, nem menos, a saber, água, ar, terra e fogo. Quatro [no mundo sublunar], é o número perfeito e Empédocles foi o primeiro a considerá-los conjunta e isonomicamente.” Cf. PEREIRA, Ivanete. Sobre a (id)entidade divina das raízes empedoclianas. In: Angioni, L.; Correia, A.; Amaral, G.; Montenegro, M. Ap.; Rossato, N. D.; Xavier, D. (Orgs.) *Filosofia Antiga*. ANPOF, 2017, p. 385-399; p. 385, nota 3.

¹² Cf. e.g. *DC* III 5, 312 a 30-31: “Portanto, as matérias necessariamente serão tantas quantos os corpos: quatro.” (Ὡστε ἀνάγκη καὶ τὰς ὕλας τοσαύτας εἶναι ὅσαπερ τὰτα, τέτταρας.)

ter proposto corretamente o número e os nomes dos quatro corpos simples, identificados às primeiras quatro regiões ou massas elementares primárias do mundo¹³, já que, “se nenhum corpo sensível é anterior aos elementos, estes [quatro] não de ser todos os elementos que existem”¹⁴. Quatro é o número perfeito de elementos da *physis*, para Aristóteles. Em número menor, seriam insuficientes; em número maior, tornariam qualquer processo genético ou teoria física inviáveis, afora outras consequências impossíveis ou absurdas, em um ou outro caso¹⁵. O “selo” aristotélico, seja dito de passagem, posteriormente colocou Empédocles como o pioneiro da descoberta dos quatro princípios elementares da constituição universal, sobre os quais laboraram as ciências naturais até pelo menos o século XVII da nossa era, quando Boyle, considerado fundador da ciência química moderna, refutou a teoria elementar de Aristóteles, isto é, o desenvolvimento aristotélico (e posterior) da concepção básica originalmente proposta por Empédocles¹⁶.

¹³ Desde Homero, cf. *Ilíada* XV, 187-193; 209.

¹⁴ *DGC* II 5, 332 a 26-27: Εἰ οὖν μηδὲν αἰσθητόν γε πρότερον τούτων, ταῦτα ἂν εἶη πάντα. Cf. tb. Em 332 b 1-3: “Dado que os elementos são mais de dois, as oposições devem ser ao menos duas. E, sendo duas, não pode haver três elementos, mas devem ser quatro, como é evidente.” (Ἐπεὶ δὲ πλείω ὀράται ὄντα, δύο ἂν εἶεν αἰ ἐλάχισται. Δύο δ' οὐσῶν οὐχ οἷόν τε τρία εἶναι, ἀλλὰ τέσσαρα, ὥσπερ φαίνεται.) As oposições dão-se, como se sabe, por aquilo que em Empédocles se poderia considerar como “predicações elementares”, as “qualidades” – quente-frio, úmido-seco – que na física aristotélica são prioritárias e, portanto, de fato elementares. A rigor, quatro elementos, na física aristotélica, são quatro pares de contrariedades elementares: quente-seco (fogo), quente-úmido (ar), frio-seco (terra) e frio-úmido (ar). Cf. *DGC* II, caps. 3-5. Aristóteles, como que “necessitou” dos quatro elementos de Empédocles para chegar à sua apurada protologia elementar. Neste sentido, Clara Miller diz: “In Aristotle we find for the first time a genuine metaphysic of the four elements. A priori grounds are adduced for them, and detailed proof that there must be four and only four.” (MILLERD, Clara Elizabeth. *On the interpretation of Empedocles*. Chicago: Chicago University Press, 1908, p. 33.)

¹⁵ Ver e.g. *DC* III 4, 302 b 10 – 303 a 20; 303 a 30 – 303 b 8 (consequências dos postulados de elementos em quantidade infinita) e *DC* III 5, 303 b 8 – 304 b 22 (consequências dos postulados monistas). Cf. tb. *Fís.* I 4, 187 a 10- 188 a 18. Cf. *DK* 31 A 46.

¹⁶ A par de refutar, também, a tríade elementar de Paracelso. É de fato notável a longa supervivência da tese dos quatro elementos, originalmente empedocliana, como constitutivos últimos de toda matéria sublunar, com as adições e modificações do selo autoritativo de Aristóteles, na história das ciências naturais. A superação desse paradigma ocorreu somente em meados do século XVII, com Robert Boyle, o principal artífice da passagem da alquimia para a química moderna. Ver, sobre isto, o interessante artigo: LONGRIGG, James. Elements and After: a Study in Presocratic Physics of the Second Half of the Fifth Century. *Apeiron*, 19, 1985, p. 93-115. Na abertura do seu artigo, Longrigg destaca um texto de J. Raven que precisamente evidencia o papel histórico da inovação empedocliana. Não podemos deixar de citá-lo, também: “It must be remembered that the discovery of the four elements by Empedocles was, like the polemics of Parmenides and Zeno, a milestone in the history of Greek scientific philosophy. The effects of the logical demands of the two Eleatics have already been traced. Hardly less great were the effects of Empedocles’ discovery. Henceforth the four elements had to be taken into account in any attempt to analyse the contents of the universe.” (RAVEN, John E. *Pythagorean and Eleatics: an account of the interaction between the two opposed schools during the fifth and early fourth centuries B.C.* Cambridge: Cambridge University Press, 1948, p. 152). A refutação da tétrade elementar clássica, na obra

Mas, então, sucedeu que o discípulo de Platão, sempre na *chave temática* das suas investigações físicas, ao recensear o pensamento de Empédocles, comutou o termo ῥιζώματα por στοιχεῖα, considerando aquelas “raízes” como princípios ou “causas materiais” das coisas no mundo sublunar, no diapasão da sua própria aitiologia tetrádica.

Assim, no *corpus* aristotélico, encontramos exclusivamente o termo στοιχεῖα com referência aos quatro termos identificados como ῥιζώματα na física do acragantino¹⁷, com exceção de uma única passagem em que, Aristóteles, enquanto discorre sobre os conceitos de movimentos natural e contra a natureza, critica Empédocles por não ter oferecido explicações a seu ver adequadas sobre os movimentos dos elementos, deixando, por exemplo, de explicar a causa do movimento “anti-natural” do éter/ar¹⁸ ao “enraizar-se” na terra, ou seja, ao mover-se para baixo; e cita o seguinte verso, entre aspas simples: “o éter, segundo afirma [Empédocles], ‘com grandes raízes (ῥίζαις) se afundava na terra’”¹⁹. Aqui, todavia, tomando em consideração que haja, *a princípio*²⁰, uma “sinonímia técnica” entre os termos ῥιζώματα e στοιχεῖα, anotemos preliminarmente que ῥίζαις, ou está incidindo de modo “colateral” em relação ao sentido específico de ῥιζώματα – pois, sendo ῥιζώματα os elementos, é difícil extrair o sentido do redobro (seria “raiz de raiz”?); ou está empregado em contexto diverso, apresentando outra nuance metafórica. De qualquer modo, é certo que ῥίζαις, nessa passagem, não designa “o elemento” éter/ar – ; antes, indica uma espécie de estado, situação, posição ou “momento” deste, quando, contrariamente ao movimento natural (“elevar-se”) que lhe

seminal de Boyle, é uma leitura instrutiva e, por incrível que possa parecer, agradavelmente leve: BOYLE, Robert. *The Sceptical Chymist*. London : Printed by J. Cadwell for J. Crooke, 1661. (Fac-símile disponível em: <https://ia801908.us.archive.org/16/items/scepticalchymis00BoylA/scepticalchymis00BoylA.pdf>. Para uma leitura mais confortável, ver a edição de Ernest Rhys, 1911: <https://archive.org/details/scepticalchymist00boylrich>).

¹⁷ Cf. e.g. *Met.* I 3, 984 a 8-11 (DK 31 A 6; A 28); *Fis.* I 4, 187 a 23-26; *DGC* I 1, 314 a 13-18; 314 a 24-314 b 1; I 8, 325 b 19-25; *DGC* II 1, 329 a 1-5; II 3, 330 b 19-21 (DK 31 A 36); II 6, 333 a 16-20; 333 b 20-22; etc.

¹⁸ O termo αἰθήρ via de regra não se distingue de ἀήρ nos escritos pré-platônicos e aqui, Aristóteles o refere neste mesmo sentido, ou seja, não ainda como o seu “quinto elemento”, supralunar.

¹⁹ *DGC* II 6, 334 a 4-5 = DK 31 B 54.

²⁰ Veremos, no desenvolvimento das próximas páginas, se podemos admitir essa sinonímia, e em que medida.

assinala Aristóteles, “afundava-se” na terra²¹. Dada a inespecificidade do vocábulo, contra a especificidade que presentemente nos ocupa, deixaremos a passagem de parte, neste momento investigativo.

Resta que, excetuando a passagem apresentada acima, nem o termo ῥιζώματα, nem qualquer qualquer outro correlato étimo foi conservado por Aristóteles na abordagem do pensamento de Empédocles, a não ser que tenha figurado em textos que não nos chegaram. De fato, em todo o *corpus*, no lugar de ῥιζώματα, por toda parte, lemos στοιχεῖα.

Desde que, como já dissemos, a tradição interpretativa adotou a comutação terminológica de modo generalizado, a ponto de elidir o termo original, à questão anteriormente colocada sobre ter havido, ou não, devido à assunção de equivalência entre o termo aristotélico e o empedodecleano, inflexões nas leituras da cosmologia empedocliana, juntam-se outras perguntas, agora mais dilatadas: se as há, quais são as consequências da assimilação acrítica da comutação no entendimento e na própria abordagem do pensamento cosmológico de Empédocles? Distorções, equívocos, acréscimos ou reduções? E, não menos

²¹ O sentido de ῥιζαῖς do verso citado em *DGC* II 6, 334 a 4-5 (DK 31 B 54), parece não ter merecido grande atenção de intérpretes e comentadores, talvez em decorrência da assunção geral da comutação terminológica de ῥιζώματα por στοιχεῖα. Em não se considerando ῥιζαῖς correlato de στοιχεῖα, de fato, o que haveria a ser investigado? Além das questões (aristotélicas) em torno do movimento elementar, somente o lugar do fragmento no poema de Empédocles foi, até onde sabemos, motivo de preocupação, por exemplo, Bignone sugere realocá-lo no grupo de fragmentos sobre o Sphairos: “Se si bada invece, in un sol caso l'aria evidentemente deve penetrare attraverso alla terra: ciò sarebbe confermato da ῥιζαῖς radici, perchè appunto in tal caso gli elementi sono radici parti prime, dello sfero. È possibile dunque che questo frammento sia da torgliesi da questa cosmogonia e da porsi là dove si parla dello sfero, prima del frammento 27.” (BIGNONE, Ettore. *Empedocle : Studio critico, traduzione e commento delle testimonianze e dei frammenti*. Turin : Fratelli Bocca, 1916, p. 442-443.) Recentemente, Tonelli, sem explicar o que quer dizer, comenta que o sentido geral do fragmento aplica-se a ambos os ciclos cosmológicos: “Soggetto sottinteso è l'Ária. Si allude àll'unità degli elementi Terra-Aria, nello Sfero e nel cosmo visibile.” (TONELLI, Angelo; RAMELLI, Ilaria. *Empedocle: Frammenti e testimonianze*. Milano: Bompiani, 2002, p. 113). São preocupações importantes, de contexto. Todavia, a nossa curiosidade é maximamente despertada ao atentamos para o fato de que estamos diante da citação de um verso de Empédocles, e não da *dissertatio* aristotélica, e que ele emprega o termo ῥιζαῖς com sentido distinto do tradicionalmente apreendido em DK 31 B6 e suas relações. Isto suscita-nos uma reflexão que não poderemos desenvolver neste momento, mas queremos ao menos sinalizar: se a cita de Aristóteles é de fato precisa, termo a termo, é mister admitir um segundo emprego metafórico – ou, se preferirmos, uma segunda nuance metafórica, como dissemos acima – do “campo semântico das raízes”, por Empédocles. Uma consequência dessa reflexão é que, a partir dela, seria-nos possível conjecturar que a conhecida acribia aristotélica tenha motivado a comutação do termo da metáfora mais importante, ou da que mais o interessava na física de Empédocles (ῥιζώματα = elementos), em prol da normalização terminológico-conceitual do campo da filosofia natural; deixando estar a última (ῥιζαῖς = ?) por ser inócua no seu “novo edifício”, além de – quem sabe – expor um certo sabor arcaico do dístico empedocliano. Mas, se a comutação de “raízes” por “elementos” foi, para o uso metafórico relevante, um ato deliberado e importante de acribia terminológico-conceitual de Aristóteles, um outro possível sentido metafórico em B 54 é campo aberto para reflexões.

importante, o outro lado: é possível que a palavra substituta não tenha inflectido em nada o sentido da substituída? Naturalmente, não cremos que o último caso seja viável, ou esta investigação careceria de sentido; antes, partimos da pré-hipótese de que alguma crítica dos termos é necessária.

De um modo mais simples, abarcando as perguntas anteriores, indagamos: a definição aristotélica de στοιχεῖα, ou ao menos um dos sentidos definidos pelo estagirita, ajusta-se perfeitamente à noção empedocliana de ῥιζώματα?

Para pensar as questões colocadas, escolhemos percorrer um caminho cronologicamente invertido: primeiramente, buscaremos esclarecer qual é o sentido de στοιχεῖα que Aristóteles tem em mente quando com ele compreende a tétrade água, ar, terra e fogo, a partir do pensamento empedocliano que, no espectro da protologia elementar, é seminal para o desenvolvimento da própria física aristotélica; e, em que medida o sentido aristotélico de στοιχεῖα especificamente aderido na recensão de Empédocles, tendo sido esclarecido, adequa-se, ou não, à noção empedocliana de ῥιζώματα.²² Tal é, em linhas gerais, o escopo do primeiro capítulo da nossa pesquisa.

No segundo momento investigativo do trabalho, esforçaremos-nos para elucidar os sentidos do termo ῥιζώματα no conjunto subsistente da cosmologia empedocliana, tendo *ao centro*, inicialmente, o fragmento DK 31 B 6 e, *ao redor* deste, fragmentos e testemunhos que suportam correlações terminológicas, de expressões, imagens, alusões, etc., com aquele, ou que sugerem possíveis elucidações, complementações ou desdobramentos de sentidos. As metáforas “centro” e “ao redor” cumprem aqui um papel definido: pensamos em DK 31 B 6 como uma espécie de “centro de difusão” de significados cosmológicos fundamentais –

²² Sobre esta etapa investigativa, que perará o primeiro capítulo, queremos destacar que não avançaremos para além de um “recorte” que consideramos pertinente a Empédocles, pois, se avançássemos, não apenas transbordaríamos os limites da nossa pesquisa, como exporíamos-nos ao risco de discorrer inapropriadamente sobre matéria especializada do âmbito dos estudiosos da obra de Aristóteles.

“luzeiro” a iluminar aspectos presentes, mas nem sempre evidentes – quando “sombreados” –, em outros fragmentos.

Seremos bem-sucedidos na medida em que nos seja possível trilhar, entre tantos que já foram percorridos por outros estudiosos e que nos orientam, um caminho próprio de apreensão de algo que se possa dizer mais próximo do pensamento de Empédocles.

2. Στοιχεῖα na recensão aristotélica de Empédocles: extratos e hipóteses de leitura

“[...] determinar que realidades são ditas elemento e causa é uma coisa, fornecer a definição da palavra elemento e da palavra causa é outra coisa.”²³

É de conhecimento geral que nos tratados físicos de Aristóteles, os termos στοιχεῖον e στοιχεῖα dizem respeito principalmente à terminologia específica da tese das causas ou princípios materiais, designando, no singular (στοιχεῖον) cada um dos elementos da tétrade clássica – água, ar, terra, fogo –, e no plural (στοιχεῖα), o conjunto. A abordagem conceitual mais especializada do *ensemble* elementar clássico, encontramos na obra *Da Geração e Corrupção*, tratado fundamental para esclarecer o que o estagirita considera propriamente como princípios elementares da sua física: não os elementos por assim dizer “já constituídos” como corpos apreensíveis pelos sentidos, mas, as suas qualidades²⁴ – quente, frio, úmido e seco –, que, para ele, são anteriores àqueles. Talvez por isso, em contextos específicos, Aristóteles tenha se servido das expressões τὰ καλούμενα στοιχεῖα ou τὰ λεγόμενα στοιχεῖα, que aqui traduzimos por “os assim chamados elementos”²⁵; sem que, todavia, jamais tenha

²³ *Metafísica* I 1, 1052 b 7-9: ὥσπερ καὶ περὶ στοιχείου καὶ αἰτίου εἰ δύοι λέγειν ἐπὶ τε τοῖς πράγμασι διορίζοντα καὶ τοῦ ὀνόματος ὅρον ἀποδιδόντα. Serve-nos de base, nesta e na maioria das passagens que serão citadas da *Metafísica*, a seguinte edição brasileira: ARISTÓTELES. *Metafísica*. Texto grego com tradução de Giovanni Reale. Tradução de Marcelo Perine. Vol. II. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2005.

²⁴ A natureza qualitativa dos elementos, que são os corpos simples, propriamente, é a base de sustentação da tese da formação e transformação recíproca dos elementos uns nos outros, cf. e.g. *DGC* I 1, 314 b 26 – 315 a 3; com a subsequente a crítica a Empédocles em 315 a 3-19, que prossegue em I 6, 322 b 6-13 e II 1, 329 a 36-b 2. Para Aristóteles, os “assim chamado elementos” já são mistura (μικτός), e não, propriamente, os corpos simples, embora se assemelhem e sejam os mais próximos a estes. Cf. *DGC* II 3, 330 b 21-25, os corpos simples, antes, eram não a água, a terra, o ar, e o fogo, mas as formas “ígneas”, “aéreas”, “aquáticas” e “terrosas”, cujas constituições primárias são os pares quente-seco, quente-úmido, frio-úmido, frio-seco. No plano conceitual universal, trata-se aqui, da anterioridade da forma sobre a matéria, como é sabido. Todavia, é recorrente que, ressalvas feitas, os elementos voltem a ser tratados, amplo senso, como corpos simples. Ver tb. nota seguinte.

²⁵ *Parte dos Animais* II 1, 646 a 13; *Metafísica* XI 1, 1059 b 23; *Física* I 4, 187 a 26; *DGC* I 6, 322 b 1-2; II 1, 328 b 31-32; *DGA* I 1, 715 a 11 (τὰ καλούμενα στοιχεῖα); *Meteorológicos* I 3, 339 b 5 (τὰ λεγόμενα στοιχεῖα). Nesses contextos, Aristóteles está a chamar a atenção para o sentido próprio do termo, na sua física. Todavia, no *corpus* aristotélico, é vasto o emprego do termo no sentido tradicional, isto é, da física jônica. Como é bem sabido, é necessário considerar a polissemia de certos termos, na obra aristotélica, e atentar aos contextos em que ele os emprega. Sobre as expressões τὰ καλούμενα στοιχεῖα ou τὰ λεγόμενα στοιχεῖα, ver o comentário de Joachim, para quem Aristóteles teria rigorosamente reservado o termo στοιχεῖα para designar os “momentos primeiros” aos quais estamos chamando de “qualidades elementares” (quente, frio, seco e úmido) dos “assim chamados elementos” (água, ar, terra, fogo) do acervo pré-socrático e, especificamente, do *ensemble*

deixado de empregar o termo στοιχεῖα no sentido dos princípios da tradição pré-platônica que ele próprio nos legou, em grande medida.

Tentemos compreender, *no que for aplicável ao pensamento de Empédocles*, o que Aristóteles quis significar com o termo στοιχεῖα, iniciando com as definições didáticas do termo, no Livro V da *Metafísica*, a par de extratos e referências à fundamental resenha das concepções elementares daqueles que “por primeiro filosofaram” sobre a natureza e, especificamente, sobre “os princípios de todas as coisas”, contemplada no Livro I; finalizando com um breve excuro ao terceiro livro da mesma obra. Em seguida, a nossa investigação se concentrará nos dois tratados físicos principalmente devotados ao tema da protologia elementar: *De Caelo* e, muito especialmente, *Da Geração e Corrupção*.

empedocliano. (Cf. ARISTOTLE. *On Coming-to-be and Passing-away*. A revised text with introduction and commentaries by Harold H. Joachim. Oxford: Oxford University Press, 1922, p. 137; 191 e 200; tb. DIELS, Hermann. *Elementum*. Leipzig: B. C. Teubner, 1899, p. 25.) Marwan Rashed, contra Joachim, sustenta que a expressão não indica como referentes as qualidades elementares, mas sim, os próprios elementos, e que a intenção de Aristóteles com a perífrase é dizer que o termo foi utilizado por “alguns” físicos, talvez os da escola médica com os quais dialoga em *DGC*. (Cf. ARISTOTE. *De la Génération et la Corruption*. Texte établi et traduit par Marwan Rashed. Paris: Les Belles Lettres, 2005, p. 129, nota 4.) Timothy Crowley, no afã de descartar a interpretação de que com tais expressões Aristóteles queira dizer os “incorretamente chamados elementos”, tendo como alvo especialmente as concepções de Empédocles, como pensou David Ross sobre a passagem da *Física* I 4, 187 a 20-26 (Cf. ARISTOTLE. *Physics*. A revised text with introduction and commentary by David Ross. Oxford: Oxford University Press, 1936, p. 484, nota 26: “*ta kaloumena stoicheia because Aristotle believes Empedocles' elements' to be really complex, composed of prime matter + the contraries hot or cold, and wet or dry.*”), sustenta a tese de que o estagirita aceitou a tétrade água, ar, terra e fogo como substratos últimos das coisas, no seu sistema físico, o que, a nosso ver, implica no exercício de um certo “contorcionismo interpretativo” na leitura das passagens de *DGC* que, claramente, indicam que as qualidades são anteriores aos elementos, para Aristóteles. (Cf. CROWLEY, Timothy. Aristotle’s ‘So-Called Elements’. *Phronesis*, 2008, p. 223-242.) Embora não possamos tomar parte nessas discussões mais do que especializadas dos estudos aristotélicos, é importante tomarmos uma posição, já que a expressão perifrástica, em certa medida, afeta a leitura das referências de Aristóteles aos elementos empedoclianos. Resumindo o nosso pensamento sobre a questão, diremos que, dada a proeminência dada pelo próprio Aristóteles a Empédocles como o fundador da tétrade elementar constitutiva do mundo sublunar, e dado que a perífrase é utilizada “ao redor de Empédocles” apenas uma vez, não cremos que ela signifique algum grau de depreciação, propriamente; sendo possível, sim, que se trate de algo como uma indicação de que os “chamados elementos” não são, ainda, a última explicação da realidade mundana sublunar, pois há, ainda, o que primeiramente constitui os corpos elementares, que são as “qualidades” elementares – explicação que vem a ser, nessa matéria, um “passo adiante” próprio da física aristotélica. Assim, não vemos conflito entre uso da perífrase por Aristóteles, à guisa de chamada de atenção para o progresso da sua física, e o uso amplo do termo, herdado da tradição pré-platônica. Neste sentido, portanto, não nos parece necessário “salvar os elementos empedoclianos”, como tentou Crowley, nem, nesse particular, “salvar Empédocles” com o estudo de Rashed, que distinguiu quando Aristóteles dirigira-se a Empédocles e quando visara aos “neo-empedoclianos”, estes que seriam discípulos não nomeados, possivelmente filiados à chamada escola médica siciliana presumidamente fundada por Filistion – os quais, na visão do autor, teriam reproduzindo teorias empedoclianas de modo confuso, tornando-se o alvo das críticas de Aristóteles. (Mais adiante, em outra perspectiva, retomaremos este interessante *insight* de Rashed, mas, desde já, para a minuciosa distinção que faz o autor entre Empédocles e empedoclianos, ver a sua introdução a *DGC*, op. cit., pp. XI-CCLV.)

2.1. *Metafísica*

No Livro V (Delta) da *Metafísica*, entre os trinta termos filosóficos que define, compondo uma espécie de léxico fundamental para a compreensão da polissemia dos termos e de seus variados empregos no *corpus* e, talvez, no uso linguístico comum da época²⁶, Aristóteles expõe dois sentidos de στοιχεῖον, o primeiro, substancial, e o segundo, derivado. Entre os dois sentidos gerais explicitados e caracterizados por exemplos particulares de empregos em variados contextos²⁷, um ou ambos, ou em partes deles, devemos identificar a concepção conferida a Empédocles no ato da comutação terminológica de ῥιζώματα para στοιχεῖα.

Vejamos o primeiro significado, exposto em seu enunciado geral e subsequentemente detalhado, em V 3, 1014 a 26 – 1014 b 3:

Elemento <tem os seguintes significados>.

(1) O primeiro componente imanente do qual é constituída uma coisa e que é indivisível em outras espécies.

(a) Por exemplo, os elementos da voz (φωνή) são as partes das quais a voz é composta e nas quais se dissolve²⁸; estas, com efeito, não podem mais dissolver-se em sons ulteriores,

²⁶ Lembrando que antes de Platão não é possível sustentar a emergência de um “vocabulário filosófico”, propriamente, e que a base de algo que assim podemos recolher, bem como considerar “inventado” ou “inaugurado”, nas formulações platônicas que prepararam o solo para os arremates conceituais aristotélicos, foi o vocabulário grego corrente. (Sobre esta questão, ver: HAVELOCK, Eric. *Preface to Plato*. Cambridge: Harvard University Press, 1963.) De modo que os significados usuais, pré-filosóficos, dos termos platônico-aristotélicos, quando podemos recolhê-los, iluminam as derivações filosóficas dos termos, ao mesmo tempo que as definições filosóficas, especialmente na sistemática de Aristóteles, podem desvelar sentidos e significados básicos das palavras das quais derivaram. De fato, consideramos os termos definidos no Livro V da *Metafísica* como “corolários da tradição”, na medida em que vários não somente expressam conceitos próprios da filosofia de Aristóteles, mas também abarcam significados recolhidos por ele na tradição.

²⁷ Seguimos a divisão didática da tradução de Reale e Perine, dos sentidos de στοιχεῖον expostos em *Met.* V 3, 1014 a 26 - 1014 b 15.

²⁸ Isto é, as letras do alfabeto, ou, mais propriamente, os fonemas fundamentais. Aqui, aparece pela primeira vez, no exemplo da “palavra” ou “som articulado” (φωνή), a referência ao possível uso prévio do termo, na linguagem comum, como sinônimo de *gramma*. A analogia das letras do alfabeto com os constitutivos naturais remonta à física atomista. Cf. *Met.* I 4, 985 b 4-22; *DGC* I 2, 315 b 6-15 (DK 67 A 9). A imagem chegou íntegra na exposição do atomismo por Lucrécio, cf. *De rerum natura* I 823-826. Sexto Empírico, em *Contra os Físicos*, discorrendo sobre o número (δ’ περὶ ἀριθμοῦ) como elementos das coisas, sugere que a analogia entre elementos e letras foi empregada pelos pitagóricos (Sexto Empírico, *Adv. Math.* X 8, 248.9-250.4.) Sobretudo, ver o texto seminal: DIELS, Hermann. *Elementum*. Leipzig: B. C. Teubner, 1899, esp. p. 1-14. Um autor atual, David Furley, pensa que o paralelo entre a recensão aristotélica do atomismo e a retomada da metáfora das letras por

diferentes entre si pela espécie. E mesmo que fossem ulteriormente divididas, suas partes seriam sempre da mesma espécie como, por exemplo, a água é parte da água, enquanto a sílaba não é parte da sílaba. E, de modo semelhante, também os que falam dos elementos dos corpos entendem por elemento as partes últimas nas quais os corpos se dividem: partes que, ulteriormente, não são mais divisíveis em outras espécies diferentes. E quer exista destas partes um único tipo, quer existam mais de um, esses filósofos os denominam elementos.

(b) De modo semelhante se fala de elementos das demonstrações geométricas e, em geral, de elementos das demonstrações. De fato, as demonstrações que são primeiras e que estão implícitas em muitas outras demonstrações são chamados elementos das demonstrações: dessa natureza são os silogismos primeiros constituídos de três termos, dos quais um tem a função de médio.²⁹

Lucrécio (*De Rerum Natura* I, 823-826) pode indicar que o emprego analógico de *stoicheion* (letras) para designar os constitutivos físicos, deu-se originalmente com primeiros atomistas e que, neste particular, Eudemo (Fr. 31 Wehrli) deve ter se equivocado ao afirmar que o primeiro a usar o termo para designar os elementos naturais foi Platão. Cf. FURLEY. *The Greek Cosmologists I: The formation of the atomic theory and its earliest critics*. London: Cambridge University Press, 1987, p. 151. Diels aceita a notícia de Eudemo. Nós, também tendemos a aceitar, na medida em que o uso metafórico anterior, se ocorreu, provavelmente ainda não fôra dotado do sentido “técnico” platônico-aristotélico, objeto, propriamente, do testemunho de Eudemo. Ainda sobre a analogia alfabética no atomismo (que talvez pudesse ser melhor dita “analogia gramática”), fortemente respaldada nas fontes, uma interessante interpretação proposta por Heinz Wismann, parece sugerir a possibilidade de ter havido um vínculo, ou ao menos uma “via de passagem”, a pensar, entre a figura atomística e a analogia pitagórica de mesmo tipo, reportada por Sexto Empírico. Para Wismann, *atoma*, enquanto metáfora gramatical, não correspondem às letras do alfabeto, mas às partículas últimas nas quais aquelas se reduzem, a saber: “pontos” unidimensionais. Estes, corpos elementares, indivisíveis e em quantidade infinita, propagam e unem-se no fluxo constante (ῥυσμός) que designa o “desenvolvimento da escritura”, conectando-se em (no) movimento (διαθιγή) de certo modo circular (τροπή) – assim como quando desenhamos um α, por exemplo, e o unimos a outra letra, e mais outra, e assim, sucessivamente, formamos letras, sílabas, palavras, textos, ou seja, assim como *escrevemos*: “*Ainsi, dans certaines conditions, la diathigè procède-t-elle de la tropè, et toutes deux forment le rhysmos chaque fois différent. Ce principe rend possible aussi bien la variation que l’itération infinies des structures de l’atome qu’exige la logique atomiste.*” Bem se nota que Wismann propõe uma, digamos, “correção” na recensão aristotélica do atomismo, o que não temos condições de discutir neste momento. Todavia, da hipótese do autor resulta a imagem belíssima, extraordinária, de pontos unidimensionais propagando-se em uma, por assim dizer, escrita cósmica. Cf. WIZMANN, Heinz. *Atomos Idea*. Trad. Marc de Launay, in: *Les avatars du vide. Démocrite et les fondements de l’atomisme*. Paris: Hermann Éditeurs, 2010, p. 21-50, esp. p. 29-32. (Artigo originalmente publicado em: *Neue Hefte für Philosophie*, XV-XVI, 1979, p. 34-52.) Sou muito grata ao professor Fernando Santoro pela indicação desse texto.

²⁹ *Metafísica* V 3, 1014 a 26 – 1014 b 3: Στοιχεῖον λέγεται ἐξ οὗ σύγκειται πρῶτου ἐνυπάρχοντος ἀδιαίρετου τῶ εἶδει εἰς ἕτερον εἶδος, οἷον φωνῆς στοιχεῖα ἐξ ὧν σύγκειται ἡ φωνή καὶ εἰς ἃ διαίρεται ἔσχατα, ἐκεῖνα δὲ μηκέτ' εἰς ἄλλας φωνὰς ἐτέρας τῶ εἶδει αὐτῶν, ἀλλὰ κἂν διαιρῆται, τὰ μόρια ὁμοειδῆ, οἷον ὕδατος τὸ μόριον ὕδωρ, ἀλλ' οὐ τῆς συλλαβῆς. ὁμοίως δὲ καὶ τὰ τῶν σωμάτων στοιχεῖα λέγουσιν οἱ λέγοντες εἰς ἃ διαίρεται τὰ σώματα ἔσχατα, ἐκεῖνα δὲ μηκέτ' εἰς ἄλλα εἶδει διαφέροντα· καὶ εἴτε ἐν εἴτε πλείω τὰ τοιαῦτα, ταῦτα στοιχεῖα λέγουσιν. παραπλησίως δὲ καὶ τὰ τῶν διαγραμμάτων στοιχεῖα λέγεται, καὶ ὅλως τὰ τῶν ἀποδείξεων· αἱ γὰρ πρῶται ἀποδείξεις καὶ ἐν πλείοσιν ἀποδείξεσιν ἐνυπάρχουσαι, αὗται στοιχεῖα τῶν ἀποδείξεων λέγονται· εἰσὶ δὲ τοιοῦτοι συλλογισμοὶ οἱ πρῶτοι ἐκ τῶν τριῶν δι' ἐνὸς μέσου.

Vejamos também o segundo sentido, derivado do primeiro, em V 3, 1014 b 3 - 14:

(2) Alguns, por transferência (μεταφέροντες δὲ), (a) chamam de elemento o que sendo um e pequeno, pode servir a muitas coisas. Por isso o pequeno, o simples e o indivisível são chamados elementos.

(b) Daqui deriva a convicção de que as coisas que são mais universais são mais elementos, enquanto cada uma delas, sendo uma e simples, está presente em muitas coisas; em todas ou na maioria delas. E daqui deriva também a convicção de que o um e o ponto – segundo alguns – são elementos. Ora, dado que os gêneros são universais e indivisíveis (de fato, deles não existe definição), alguns filósofos sustentam que eles são elementos, e com maior razão do que as diferenças, porque o gênero é mais universal. De fato, onde há diferenças há também sempre o gênero, enquanto onde há o gênero nem sempre há diferença.³⁰

Finalmente, lemos o corolário da definição, em V 3, 1014 b 14-15: “Comum a todos os significados é que elemento de cada coisa é o constitutivo primeiro *intrínseco* a cada uma.”³¹

Destaquemos do primeiro sentido de στοιχεῖον exposto por Aristóteles (V 3 1014 a 26 – 1014 b 3), desde o enunciado geral, três aspectos definitórios possíveis de serem

³⁰Idem, 1014 b 3 - 14: καὶ μεταφέροντες δὲ στοιχεῖον καλοῦσιν ἐντεῦθεν ὁ ἄν ἐν ὄν καὶ μικρὸν ἐπὶ πολλὰ ἢ χρήσιμον, διὸ καὶ τὸ μικρὸν καὶ ἀπλοῦν καὶ ἀδιαίρετον στοιχεῖον λέγεται. ὅθεν ἐλήλυθε τὰ μάλιστα καθόλου στοιχεῖα εἶναι, ὅτι ἕκαστον αὐτῶν ἐν ὄν καὶ ἀπλοῦν ἐν πολλοῖς ὑπάρχει ἢ πᾶσιν ἢ ὅτι πλείστοις, καὶ τὸ ἐν καὶ τὴν στιγμὴν ἀρχάς τισι δοκεῖν εἶναι. ἐπεὶ οὖν τὰ καλούμενα γένη καθόλου καὶ ἀδιαίρετα (οὐ γὰρ ἔστι λόγος αὐτῶν), στοιχεῖα τὰ γένη λέγουσιν τινες, καὶ μᾶλλον ἢ τὴν διαφορὰν ὅτι καθόλου μᾶλλον τὸ γένος· ὃ μὲν γὰρ ἡ διαφορὰ ὑπάρχει, καὶ τὸ γένος ἀκολουθεῖ, ὃ δὲ τὸ γένος, οὐ παντὶ ἡ διαφορὰ.

³¹*Metafísica* V 3, 1014 b 14-15: ἀπάντων δὲ κοινὸν τὸ εἶναι στοιχεῖον ἐκάστου τὸ πρῶτον ἐνυπάρχον ἐκάστῳ. Entre os termos vernaculares elegíveis para a tradução de ἐνυπάρχον – “imaneente”, “inerente”, “intrínseco” – , decidimos que “intrínseco” é o mais neutro para o propósito específico da nossa abordagem. Na versão de Reale traduzida por Perine, que tomamos como base, lemos “imaneente”, sentido também preferido por David Ross (“*immanent*”). Ἐν-ὑπάρχω, nas variantes que ocorrem entre a primeira enunciação e o fechamento da definição (entre entre 1014 a 26 e 1014 b 15: ἐνυπάρχοντος, ἐνυπάρχουσαι, ἐνυπάρχειν, ἐνυπάρχον), é o denominador comum aos sentidos expostos de στοιχεῖον e, a cada modo de se dizer este, alteram-se as nuances daquele. García Yebra (1982), que para o primeiro enunciado também escolhe a palavra “imaneente”, na conclusão emprega a expressão “estar em”, que também nos serviria, não fosse causar-nos embaraços sintáticos. Disto, a opção por “intrínseco”.

reversamente “traduzidos” em noções da cosmologia empedocliana: “o primeiro componente *intrínseco* do qual é constituída uma coisa e que é indivisível em outras espécies”³² (πρώτου ἐνυπάρχοντος ἀδιαίρετου τῷ εἶδει εἰς ἕτερον εἶδος), [isto é] “as partes últimas nas quais os corpos se dividem” (εἰς ἃ [μόριον] διαίρεται τὰ σώματα ἔσχατα³³) [as quais são] “não mais divisíveis em outras espécies diferentes” (μηκέτ' εἰς ἄλλα εἶδει διαφέροντα³⁴). Considerando as características das “raízes-elementos”³⁵ extraíveis do conjunto de versos do poema físico de Empédocles, notamos que pouco há a obstar que se as descreva nesses termos, segundo as exigências da nova linguagem técnica que Aristóteles está a organizar metódica e metodologicamente, à exceção do conceito de ἐνυπάρχοντος, que imediatamente se nos afigura demasiado aristotélico para se prestar a traduções reversas. Seria o caso de simplesmente deixar de parte o alienígena? Para um tal propósito, o núcleo definitório de

³² Idem, V 3, 1014 a 26-27. Sobre “espécie” (εἶδος) de elementos, no mesmo sentido de DC I 2, 268 b 29; DC III 3, 302 a 15-19; 4, 302 b 14-20, que ecoa a protologia eidética de Platão (cf. Simplício, *Coment. DC I 2*, 10a 33-36 = TLG 7.16.19-21), mas que aqui, salvo engano, parece ser bivalente, contemplando a especialização do termo na filosofia de Aristóteles (conceito de “forma”) e o sentido mais geral de “tipos *específicos*”, neste sentido, “espécies” (=campo da definição = *lógos*), de elementos da física jônica. Assim, por ora, manteremos o termo-conceito εἶδος no contexto dessa passagem específica (V 3, 1014 a 26-27) como “adaptável” ou “não destoante” no bojo de uma definição específica dos elementos da física jônica. Tomamos a liberdade de servirmos, à nossa maneira, da seguinte observação de Reale: “... deve-se observar que o *eidōs* aristotélico tem dois aspectos: um deles é o ontológico, o outro é o que poderemos chamar de lógico. O Estagirita não estudou e não tematizou os dois aspectos e as relativas diferenças, mas passou, nos vários casos, de um ao outro inconscientemente. Notamos a diferença, inclusive por razões linguísticas, melhor do que ele, porque amiúde somos constrangidos a traduzir *eidōs* de dois modos diferentes: às vezes por *forma* e outras por *espécie*.” Cf. REALE, Giovanni. *Aristóteles. História da Filosofia Grega e Romana Vol. IV. Tradução Henrique C. de Lima Vaz e Marcelo Perine*. 9a edição. São Paulo: Loyola, 1992, p. 53.

³³ V 3, 1014 a 32-33.

³⁴ V 3, 1014 a 33-34.

³⁵ Introduzimos as expressões “raízes-elementos” ou “elementos-raízes”, e suas congêneres “rizomático-elementar” e “elementar-rizomático”, para identificar o nosso discurso sobre as concepções de Empédocles no campo da recensão de Aristóteles, contexto em que um termo complementa o outro. Distinguimos este tipo híbrido do nosso discurso de três outras modalidades do nosso próprio discurso: (i) sobre os “elementos” da física Aristóteles, em sentido próprio, em que diremos simplesmente “elementos”; (ii) sobre as “raízes” em sentido estrito (na lide com os fragmentos), em que diremos somente “raízes”; (iii) sobre o discurso direto de Aristóteles em que as “raízes” acham-se convertidas em “elementos”, quando “elementos” será preservado. O composto “raízes-elementos” será empregado quando desejarmos evidenciar a noção de Empédocles, mantendo a conceituação de Aristóteles presente, porém em segundo plano; e vice-versa, “elementos-raízes” será empregado nos contextos em que o registro de Aristóteles assume o primeiro plano, exigindo remissão à noção de Empédocles. Parece complicado, mas na prática, resulta bem, como esperamos que também se afigure ao leitor. Será observado que o fato de sermos frequentemente forçados a empregar as expressões compostas para expressar uma ideia completa – aliás, esta é a própria razão para termos formado as combinações –, denota a imprescindibilidade dos textos aristotélicos, em nossa postura interpretativa. Neste sentido, as expressões estabelecidas podem eventualmente ocorrer no âmbito da exegese dos próprios fragmentos de Empédocles, nos casos em que o recurso ao complemento aristotélico mostrar-se necessário, complementar ou iluminador.

στοιχεῖον exposto no Livro I (3, 983 b 6-13), pode, ou poderia, sem mais “desembaraçar-nos” do conceito aristotélico, já que lá não aparece. Notemos:

“Os que por primeiro filosofaram, em sua maioria, pensaram que os princípios de todas as coisas fossem exclusivamente materiais. De fato, eles afirmam que aquilo de que todos os seres são constituídos e aquilo de que originalmente derivam e aquilo em que por último se dissolvem é elemento e princípio dos seres, na medida em que é uma realidade que permanece idêntica mesmo na mudança de suas afecções.”³⁶

A definição nuclear – “elemento e princípio dos seres é aquilo de que todos os seres são constituídos e aquilo de que originalmente derivam e aquilo em que por último se dissolvem”, e que é estável no processo do devir, pois “não se gera e não se corrompe” – parece mais simples do que a passagem do Livro V em análise (V 3 1014 a 26 – 1014 b 3), e não poderia ser diferente, por situar-se em epígrafe na recensão geral da protologia elementar dos primeiros filósofos contida no Livro I, ao passo que as definições do Livro V funcionam como prolegômenos à filosofia aristotélica, propriamente. Todavia, o conceito de ἐνυπάρχοντος, marcado o anacronismo, talvez possa, e deva, de certo modo ser “mantido no horizonte”, como notaremos mais adiante, como marca de uma especificidade que distingue os “quatro elementos” empedoclianos, princípios *intrínsecos*, tomados em chave de causas materiais, dos princípios motores (Philotes e Neikos), como princípios *extrínsecos*³⁷ – tudo isso, bem entendido, no sentido que Aristóteles, *stricto sensu*, entende “elemento”, distinguindo-o de outros princípios e causas, não somente no interior sua filosofia, mas também no pensamento de alguns dos seus precursores, como Empédocles e Anaxágoras. Desse modo é que o conceito não é reversível a um conteúdo explícito da cosmologia empedocliana, mas pode ser, por assim dizer, “útil”, de acordo com o nosso modo de ver, e

³⁶ *Metafísica* I 3 983 b 6-13: – τῶν δὴ πρώτων φιλοσοφούντων οἱ πλείστοι τὰς ἐν ὕλης εἶδει μόνας φήθησαν ἀρχὰς εἶναι πάντων· ἐξ οὗ γὰρ ἔστιν ἅπαντα τὰ ὄντα καὶ ἐξ οὗ γίνεταί πρῶτου καὶ εἰς ὃ φθείρεται τελευταῖον, τῆς μὲν οὐσίας ὑπομενούσης τοῖς δὲ πάθεσι μεταβαλλούσης, τοῦτο στοιχεῖον καὶ ταύτην ἀρχὴν φασὶν εἶναι τῶν ὄντων, καὶ διὰ τοῦτο οὔτε γίνεσθαι οὐθὲν οἴονται οὔτε ἀπόλλυσθαι, ὡς τῆς τοιαύτης φύσεως ἀεὶ σωζομένης,

³⁷ Expressamente em *DGC* I 1, 314 a 16-17; cf. DK 31 A 37, como veremos mais adiante, com o complemento de *Met.* XII 4, 1070 b 22-26.

ajudar na identificação de nuances próprias de Empédocles no “fundo” da (re)definição conceitual de Aristóteles. Assim é que, dito de outro modo, muito embora o conceito de ἐνυπάρχοντος seja uma especialização aristotélica, não é o caso de o elidirmos em nossa consideração da “visão” de Aristóteles sobre os elementos empedoclianos, os quais se apresentam como mais elaborados do que, por exemplo, as concepções elementares dos físicos jônicos, aos quais a definição de “elemento” do Livro I deve, naturalmente, também adequar-se. Portanto, a definição de I 3 983 b 6-13 constitui um “denominador comum” às primeiras investigações físicas – de fato, em 984 a 32-33, Aristóteles dirá que está falando sobre uma concepção elementar antiga e aceita *por todos*: τοῦτο μὲν γὰρ ἀρχαῖόν τε καὶ πάντες ὁμολόγησαν. Ora, na medida em que entendemos haver uma “sofisticação”³⁸ adicional na protologia elementar de Empédocles, para além da base comum, é possível, se quisermos, conscientemente, não excluir de modo absoluto o conceito aristotélico que ora prende a nossa atenção, nessa primeira parte da definição de στοιχεῖον, no Livro V. Dito isto, eis também porque privilegiamos as definições “corolárias” deste livro, quando as há, pois o pensamento de Empédocles também apresenta, a seu tempo, corolários.

Então, retomando a primeira seção do Livro V (V 3 1014 a 26 – 1014 b 3), da qual destacáramos uma pauta tríplice – (i) “o primeiro componente *intrínseco* do qual é constituída uma coisa e que é indivisível em outras espécies” (V 3, 1014 a 26-27); (ii) “as partes últimas nas quais os corpos se dividem” (1014 a 32-33); e, partes que são “não mais divisíveis em outras espécies diferentes” (1014 a 33-34), poderíamos reverter algumas partes, ensaisticamente, para certas formulações empedoclianas, em que raízes-elementos correspondem às partes últimas (ou primeiras) dos seres, cuja natureza é estável, isto é, “eterna”, pois, por exemplo, e a propósito, retomando o testemunho de Hesíquio, a linha singular de DK 31 B 7, <ἀγένητα:> στοιχεῖα. παρ' Ἐμπεδοκλεῖ, cuja linguagem é francamente aristotélica, assim chegamos ao

³⁸ Empédocles é de certo modo aproximado à sofística como mestre de Górgias, talvez também de Córax, e inventor da retórica. Cf. DL VIII 57-58; Quintiliano, *Inst. Orat.* 3.1.8. Ver LM R5, p. 764-765.

postulado clássico de que aquilo que é inengendrado, ou não nascido, é necessariamente princípio³⁹. Os termos épicos ἀποκρίνω⁴⁰, λύω⁴¹, também διαφύντος⁴², entre outros que Empédocles, pensador da natureza e poeta, emprega para expressar a dissolução dos seres nas raízes-elementos que os compõe, parecem-nos todos, de certo modo, antecessores de διαίρω. Também a noção de “indestrutibilidade”, por exemplo em “καί τ' ἐὼν ἐξαπολέσθαι ἀνήνυστον καὶ ἄπυστον”⁴³, implica a indivisibilidade das raízes-elementos em outras quaisquer partes; sendo elas as partes últimas nas quais desagregam-se os corpos, sua indestrutibilidade e permanência são marcadamente expressas no processo reversível de composição e decomposição das coisas, por dois versos que com variações mínimas são repetidos formularmente, segundo o modelo homérico, em três conjuntos de fragmentos: ἀλλ' αὐτ(ὰ) ἔστιν ταῦτα, δι' ἀλλήλων δὲ θέοντα / γίγνεται ἄλλοτε ἄλλα καὶ ἠνεκὲς αἰὲν ὁμοῖα⁴⁴ - “porém estes são eles mesmos, e correndo uns pelos outros / tornam-se outros em outras vezes, *mas eternamente os mesmos*”⁴⁵. Basta isso, por ora, para decidirmos pela admissão geral da primeira acepção de “elemento” da *Metafísica* V, especialmente os três pontos destacados, na expressão aristotélica de noções elementares empedoclianais correspondentes. É verdade que algumas comparações do mesmo tipo que considere os princípios elementares de um modo geral aventados pelos primeiros *physiologoi*, monistas ou pluralistas, à exceção, talvez, de Anáxagoras, por conta da complexa divisibilidade das suas *spermata*⁴⁶, podem levar a conclusões semelhantes, pois, como vimos claramente no exemplo da definição de στοιχεῖον no Livro I (3, 983 b 17-18), as recensões filosóficas que Aristóteles faz das concepções dos

³⁹ Cf. a definição de ἀρχή em *Metafísica* V 1, 1012 b 34-1013 a 23; mas, também já no amplo senso das concepções das ἀρχαὶ pré-platônicas.

⁴⁰ DK 31 B 9,4.

⁴¹ DK 31 B 15,4. Verbo interessantíssimo que Aristóteles emprega na sua explicação da fusão térmica, cf. *Meteorológicos* IV 6, 382 b 32-383 a 4; 7, 384 b 10-15.

⁴² DK 31 B 17,5;10; 17-18.

⁴³ DK 31 B 12,2: destruir-se o que é, impossível e impensável.

⁴⁴ B 17, 34-35; B 21, 13-14; B 26, 3-4. A cita é de B 17, 34-35.

⁴⁵ Versão de Cavalcante de Souza, com ajuste nosso ao final. Ao invés de “e continuamente os mesmos” (Cavalcante de Souza), lemos “mas eternamente os mesmos”.

⁴⁶ Cf. e.g. DK 59 B 1, B 3, 4, 6, 7, 12.

seus predecessores primam por apresentar as bases que são comuns, ou pontos de partida, das diversas teses e, ao lado disso, o rol das especificidades e diferenças entre vertentes, assim como “relatos de singularidades” pontuais, por assim dizer.

Ora, o segundo sentido de elemento que Aristóteles expõe (V 3, 1014b 3 - 14), parece-nos maiormente desempenhar esse papel de relatar singularidades, ao referir-se às concepções elementares pitagóricas e platônicas. Em não sendo concepções remissíveis a Empédocles⁴⁷, não nos ocuparemos do trecho e passaremos ao corolário. (Sobre gênero como elemento, discorreremos brevemente, no contexto da *Metafísica* III 3, 998 a 20 – 998 b 14).

O corolário sintético de *Metafísica* V 3, a par de estabelecer o fundo significante comum a todos os sentidos e empregos possíveis do termo στοιχείον, contém, ao mesmo tempo, a especificidade maior que o define na física aristotélica, a saber, o sentido de *constitutivos materiais intrínsecos da realidade*: “elemento de cada coisa é o constitutivo primeiro *intrínseco* a cada uma”; e, de modo mais sutil, implícito, a distinção *stricto sensu* entre elemento e causa e princípio, pois, se “de certo modo” στοιχείον é sinônimo de causa e princípio⁴⁸ – especificamente, é causa e princípio *intrínseco* (ἐνυπάρχοντος) às coisas. Neste ponto, note-se que, na filosofia de Aristóteles, além da matéria, “privação” e “forma” são, analogamente, elementos⁴⁹, particular ao qual não nos ateremos por conduzir a acepções estranhas às concepções de Empédocles; mas, devemos reter a acepção mais geral – e

⁴⁷ Em termos. A seção V 3, 1014 b 3-6 constitui um importante índice a respaldar a perspectiva metafórica que nos norteia, cujas linhas gerais adiantamos na nota 3, supra. Mas, o cenário metafórico pertence ao segundo capítulo.

⁴⁸ Cf. *Metafísica* I 3, 983 b 8ss.; II 1, 995 b 27 s.; IV 1, 1025 b 5; VI 1, 1042 a 5; XII 5, 1071a 25. Em *Met.* 983 b 6-13, nota-se que o mesmo núcleo significativo corresponde igualmente às definições de “princípio” (ἀρχή), “elemento” (στοιχείον) e “*physis*” (φύσις).

⁴⁹ Cf. *Metafísica* XII 4, 1070 b 22-26: “É dado que não só os elementos intrínsecos às coisas são causas, mas também alguns fatores externos às coisas como, por exemplo, o movente, é claro que é preciso distinguir princípio e elemento e ter presente que ambos são causas, e também deve-se distinguir o princípio em intrínseco e extrínseco e que o que produz o movimento ou a inércia é um princípio e uma substância. Portanto, os elementos analogicamente entendidos são três, enquanto as causas e os princípios são quatro.” (ἐπεὶ δὲ οὐ μόνον τὰ ἐνυπάρχοντα αἴτια, ἀλλὰ καὶ τῶν ἐκτὸς οἶον τὸ κινεῖν, δῆλον ὅτι ἕτερον ἀρχὴ καὶ στοιχείον, αἴτια δ' ἄμφω, καὶ εἰς ταῦτα διαιρεῖται ἡ ἀρχή, τὸ δ' ὡς κινεῖν ἢ ἰστᾶν ἀρχὴ τις καὶ οὐσία, ὥστε στοιχεῖα μὲν κατ' ἀναλογίαν τρία, αἰτίαι δὲ καὶ ἀρχαὶ τέσσαρες.) Para forma e privação como elementos, ver sobre esta passagem o comentário de Bonitz, p. 266, *apud* REALE, Giovanni. Sumário e comentários à *Metafísica* (Vol. III). Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002, p. 210, nota 2.

privilegiada por Aristóteles – respeitante à causa material ou matéria⁵⁰, a qual se nos afigura, por ora, o sentido “técnico” que possibilita uma “tradução reversa”, ao menos parcial, a conteúdos dos fragmentos de Empédocles, *excluindo-se, ou não* – eis que se reapresenta a questão – o conceito de ἐνυπάρχοντος. Por um lado, já observamos que este termo-conceito não é *stricto sensu* reversível em termos das características declaradas dos elementos-raízes empedoclianos; porém, de outra parte, percebêmo-lo como uma marca distintiva “útil” dos princípios elementares empedoclianos, em relação aos princípios motores Philotes e Neikos, no âmbito da recensão de Aristóteles.

Agora, diremos que, por um lado, a exclusão do termo-conceito é demandada pelo nosso método de “desemaranhamento” de conteúdos testemunhais, ou melhor, daquilo que somos capazes de identificar como testemunho do pensamento empedocliano, entre as camadas conceituais próprias com as quais Aristóteles o envolve. Por outro lado, durante a leitura dos textos de Aristóteles, não podemos excluir o conceito que vai de entremeio ao testemunho, ou que muitas vezes o “envelopa”, sob pena de mutilar o conjunto da recensão que revela, somente no conjunto, o Empédocles lido e “traduzido” por Aristóteles. Isto a bem dizer exige-nos a sutileza de navegante em rios de águas que se misturam – como discerni-las? Não é fácil.

Assim, por um lado, é preciso deixar de parte o conceito de “intrínseco”, por distar dois séculos das características das raízes-elementos dos versos de Empédocles – não é um conteúdo testemunhal de fato. Mas, neste caso, retomamos a definição “mais simples” contemplada no Livro I da *Metafísica*, que citamos (I 3, 983 b 6-13), o “denominador comum” das antigas concepções elementares, base “aceita por todos”? Não exatamente, pois Empédocles, como sabemos, acrescentou à base os seus próprios contributos⁵¹. Destarte,

⁵⁰ Reale observa justamente que “Aristóteles tende a designar como στοιχείον, prioritariamente os constitutivos materiais e a matéria: cf. Z 17, 1041 b 31 e A 983 b 8-11.” Id. *ibid.*

⁵¹ E.g. *Metafísica* I 3, 984 a 8-11, em que é dito que Empédocles acrescentou o terceiro elemento (terra) aos três até então aventados; e I 4, 985 a 31-985 b 4, onde se lê que Empédocles foi o primeiro a postular os elementos

parece necessário que mantenhamos o conceito de “intrinsecalidade” elementar como que “pairando sobre as nossas cabeças”, à guisa de um doador *ex machina* de sentidos complementares eventualmente não explícitos.

Por conseguinte, aduzimos daquele corolário da definição (V 3, 1014 b 14-15⁵²), que: sendo στοιχεῖα os constitutivos materiais *intrínsecos* das coisas (*ta onta*), e destas havendo princípios e causas *extrínsecos*, quando isto se dá, os termos “princípio” e “causa” deixam de guardar sinonímia com “elemento”. Destaque-se: esta especificação é da maior importância para nós, pois, não é por outra razão que Aristóteles considera os quatro elementos (materiais) e as forças externas a eles Philotes e Neikos, como “seis princípios”; mas, não designa Philotes e Neikos como “elementos” em nenhuma parte⁵³ – nem poderia fazê-lo, já que, na sua recensão, eles são *extrínsecos* à constituição das coisas, como princípios ou causas cinéticas atuantes nos elementos, estes que são, mais uma vez, na leitura de Aristóteles, a tétrade material intrínseca de *ta onta*. Eis as águas mistas de Empédocles e Aristóteles.

Complementarmente, vejamos outra passagem definitiva de elementos em outra parte da *Metafísica*. Esta, porém, diferentemente das que já vimos, é diretamente alusiva a Empédocles.

Na discussão das aporias que compõem o Livro III, Cap. 3, 998 a 20 – 998 b 14, Aristóteles estabelece que os princípios constitutivos intrínsecos dos seres, e não os gêneros,

em número de 4 (passagem recorrente em nossa pesquisa). Especialmente relevante é o relato de Aristóteles sobre a introdução das causas motoras, Philotes (identificado ao bem) e Neikos (identificado ao mal), na *Metafísica* I 4, 984 b 31-984 a 10. Cf. também *Met.* I 4, 985 a 29-31. Na resenha geral da investigação dos seus precursores, em *Met.* I 5, Empédocles é mencionado duas vezes entre os que aventaram, além das causas materiais, causas motoras, cf. I 5, 987 a 7-9 e 987 a 11-13; reiterado tb. em *Met.* I 7 988 a 32-34. Vale, ainda, mencionar as sugestões de que Empédocles, ao lado de Anaxágoras, teria “inadvertidamente” teria tocado na causa final ao postular o princípio Philotes, identificado ao bem (*Met.* I 7, 988 b 6-11) e, do mesmo modo, na causa formal (*Met.* I 10, 993 a 17-18).

⁵² Reproduzimo-lo, aqui, para conforto do leitor: “Comum a todos os significados é que elemento de cada coisa é o constitutivo primeiro intrínseco a cada uma.” (ἀπάντων δὲ κοινὸν τὸ εἶναι στοιχεῖον ἐκάστου τὸ πρῶτον ἐνυπάρχον ἐκάστῳ.)

⁵³ Cf. *DGC* I 1, 314 a 16-17: “Para Empédocles, os elementos corpóreos são quatro, embora na totalidade, juntamente com os princípios motores, perfaçam o número de seis.” (Ἐμπεδοκλῆς μὲν γὰρ τὰ μὲν σωματικὰ τέτταρα, τὰ δὲ πάντα μετὰ τῶν κινούντων ἕξ τὸν ἀριθμὸν.) Tb. em *Met.* I 4, 985 a 29-985 b 4 chegamos a esse número, somando os elementos (princípios materiais dito intrínsecos) aos cinéticos (externos). Cf. DK 31 A 37.

são “elementos” em sentido próprio. No âmbito da discussão que precede a conclusão, percebemos que está em jogo o conceito de “definição” das coisas em relação às próprias coisas, ou, em sentido mais amplo, a distinção entre os campos – conquanto interdependentes – da lógica e da física, a primeira, como a ciência da definição, da qual é “princípio” (da definição) o gênero; a segunda, como ciência da *physis*, da qual são princípios (das coisas) os elementos da física jônica. De certo modo, trata-se que o discurso definitório e expressivo da ciência da *physis* depende do arcabouço da ciência da lógica sem com esta confundir-se, pois, como podemos neste caso pronunciar à maneira de Górgias, “as palavras não são as coisas”, e, vice-versa; porém, diferentemente da asserção do sofista de Leontini, as palavras podem – e devem – expressar a realidade substancial, desdobrada em leques de predicados – “o ser se diz de muitos modos”.

Na leitura dessa discriminação entre o “*logos* sobre as coisas” e “as próprias coisas”, sobre as quais deve-se elaborar um *logos*, ou *logoi* – viés que, sabemos, não é o único que se pode extrair do trecho –, não podemos deixar de notar mais um exemplo da célebre acribia do método de Aristóteles que, aqui, deve ajudar-nos a confirmar precisamente o campo investigativo em que o discípulo de Platão considera e aborda os elementos empedoclianos – daí a distinção disciplinar ser importante, para nós. Estamos, todavia, devidamente advertidos de que, no *corpus* aristotélico, há uma certa “elasticidade” no emprego de certos termos, aqui empregados no mais estrito senso, ali em sentido mais lato, acolá em outra gradação. Por exemplo, como veremos mais adiante, na obra *Da Geração e Corrupção*, Aristóteles empregará justamente o termo “gênero” como sinônimo de elemento, ou, representando a distinção entre os diferentes elementos⁵⁴.

⁵⁴ Cf. *DGC* I 1, 314 b 4-5. Comentando esta passagem na sua edição de *DGC*, Marwan Rashed ensina que o emprego do termo “gênero” para designar os elementos remete ao menos a Platão, esp. *Timeu* 54 b. Cf.: ARISTOTE. *De la Génération et la Corruption*. Texte établi et traduit par Marwan Rashed. Paris: Les Belles Lettres, 2005; nota complementar 8, p. 90. Do mesmo modo, o termo εἶδος em *Met.* V 3, 1014 a 26-27 (supra); *DC* III 3, 302 a 15-19; 4, 302 b 14-20; *DGC* I 2, 268 b 26 - 269 a 2.

Com o fito de recolher o que especificamente nos interessa neste momento, em torno da alusão a Empédocles (III 3, 998 a 30-32), mas de modo contextualizado, dividiremos a passagem anunciada (III 3, 998 a 20 – 998 b 14) em quatro partes, para melhor segui-la com o nosso raciocínio.

Parte 1 – o enunciado do problema, *Metafísica* III 3, 998 a 20-23:

Portanto, sobre essas coisas é muito difícil julgar com verdade. Assim como sobre o seguinte problema relativo aos princípios: se devem ser considerados como elementos e princípios os gêneros ou, ao contrário, os constitutivos primeiros dos quais cada coisa é intrinsecamente constituída⁵⁵.

A pergunta básica é: pode-se dizer que os gêneros são elementos e princípios, ou, os constitutivos materiais intrínsecos (ἐξ ὧν ἐνυπαρχόντων ἐστὶν ἕκαστον πρώτων) – i.e., os quatro elementos – são os que propriamente, em sentido estrito, merecem tal designação?

Parte 2 – a distinção entre gênero e elementos e o exemplo de Empédocles, *Metafísica* III 3, 998 a 23-32:

Por exemplo: elementos e princípios da palavra (φωνή)⁵⁶ parecem ser os constitutivos primeiros dos quais as palavras são intrinsecamente compostas, e não o universal <isto é, o gênero> palavra. E assim chamamos “elementos” das proposições geométricas as

⁵⁵ *Metafísica* III 3, 998 a 20-23: Περί τε τούτων οὐκ ἀπορία πολλή πῶς δεῖ θέμενον τυχεῖν τῆς ἀληθείας, καὶ περὶ τῶν ἀρχῶν πότερον δεῖ τὰ γένη στοιχεῖα καὶ ἀρχὰς ὑπολαμβάνειν ἢ μᾶλλον ἐξ ὧν ἐνυπαρχόντων ἐστὶν ἕκαστον πρώτων,

⁵⁶ Isto é, as letras do alfabeto, como acima, em *Met.* V 3, 1014 a 27-31; ver nota 28. Observe-se que em ambas as passagens, o exemplo dos elementos (στοιχεῖα) das palavras (φωναί) é apresentado *antes* do desenvolvimento das explicações para as demais acepções, o que pode indicar o uso mais antigo do termo. Crowley distinguiu três contextos do emprego aristotélico do termo *stoicheion* (retificaríamos para “emprego platônico-aristotélico”): (i) contexto físico ou metafísico, (ii) contexto “alfabético”, e (iii) contexto “geométrico”. No contexto físico, que é o que estamos enfocando, o autor resume precisamente que se trata do constituinte material último no qual os corpos compostos podem ser divididos. (Ao que, de nossa parte, acrescentamos que, em qualquer contexto, trata-se do constituinte último de qualquer coisa composta: palavra, forma, superfície, corpo – eis porque, na física, pode fazer falta o complemento aristotélico ἐνυπαρχόν!) Ver: CROWLEY, Timothy. Aristotle’s ‘So-Called Elements’. *Phronesis*, 2008, p. 223-242, esp. p. 225 e nota que menciona algumas passagens também analisadas aqui no nosso trabalho (*Met.* III 3 998 a 22-b 4; V 3, 1014 a 31-34; VII 17, 1041 b 31; *DC* III 3, 302 a 14-19). Do mesmo autor, outro artigo interessante: On the use of *Stoicheion* in the sense of ‘Element’. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, XXIX, 2005, p. 367-394. Contudo, Crowley, como Furley (*The Greek Cosmologists I: The formation of the atomic theory and its earliest critics*. London: Cambridge University Press, 1987, p. 151, tb. cf. nossa nota 28), questiona o testemunho de Eudemo (Fr. 31 Wehrli) sobre o emprego inaugural de *stoicheion* ter sido platônico. Como já dissemos, consideramos válido o testemunho de Eudemo.

proposições cujas demonstrações estão contidas em todas ou na maioria das demonstrações das outras proposições. Ademais, tanto os que sustentam a existência de numerosos elementos como os que sustentam a existência de um único elemento originário concordam em dizer que princípios das realidades naturais são os constitutivos “materiais” primeiros que as compõem. (Por exemplo, Empédocles diz que os princípios dos corpos são o fogo, a água e os outros elementos que se seguem a estes, enquanto constitutivos <materiais> dos quais os seres são intrinsecamente compostos, e não enquanto gêneros dos seres).⁵⁷

Aristóteles, partindo das acepções gramatical e geométrica de “elemento”, em poucas linhas, apresentará a concepção elementar da ἀρχή dos corpos naturais comungada pelos *physiologi* em geral (998 a 28-30) – isto é, tanto monistas (Tales, Anaximandro, Anaxímenes, Heráclito), quanto pluralistas (Empédocles, Anaxágoras, Demócrito e Leucipo) –, bem à maneira da definição básica que lemos em *Met.* I 3, 983 b 6-13, e, em seguida, não por acaso *com o exemplo de Empédocles* (998 a 30-32), proferirá a definição propriamente “técnica” do termo στοιχεῖον, mediante a adição, à formulação básica, do termo-conceito ἐνυπαρχόν: “οἷον Ἐμπεδοκλῆς πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ τὰ μετὰ τούτων στοιχεῖα φησὶν εἶναι ἐξ ὧν ἐστὶ τὰ ὄντα ἐνυπαρχόντων, ἀλλ’ οὐχ ὡς γένη λέγει ταῦτα τῶν ὄντων.”⁵⁸ Remarca-se: “elementos”, στοιχεῖα, em sentido estrito, são os componentes internos, os constitutivos *intrínsecos*, últimos, dos corpos naturais.

Chamamos a atenção para o campo próprio da abordagem aristotélica das raízes-elementos empedoclianos: a física. Por óbvia que seja esta chamada, as consequências são importantes, pois a abordagem temática, disciplinada e disciplinadora de Aristóteles, naturalmente selecionará, “disciplinará”, renomeará e proverá nomes, sejam estes substitutos,

⁵⁷ *Metafísica* III 3, 998 a 23-32: οἷον φωνῆς στοιχεῖα καὶ ἀρχαὶ δοκοῦσιν εἶναι ταῦτ' ἐξ ὧν σύγκεινται αἱ φωναὶ πρώτων, ἀλλ' οὐ τὸ κοινὸν ἢ φωνή· καὶ τῶν διαγραμμάτων ταῦτα στοιχεῖα λέγομεν ὧν αἱ ἀποδείξεις ἐνυπαρχοῦσιν ἐν ταῖς τῶν ἄλλων ἀποδείξεσιν ἢ πάντων ἢ τῶν πλειστων, ἔτι δὲ τῶν σωμάτων καὶ οἱ πλείω λέγοντες εἶναι στοιχεῖα καὶ οἱ ἕν, ἐξ ὧν σύγκειται καὶ ἐξ ὧν συνέστηκεν ἀρχὰς λέγουσιν εἶναι, οἷον Ἐμπεδοκλῆς πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ τὰ μετὰ τούτων στοιχεῖα φησὶν εἶναι ἐξ ὧν ἐστὶ τὰ ὄντα ἐνυπαρχόντων, ἀλλ' οὐχ ὡς γένη λέγει ταῦτα τῶν ὄντων.

⁵⁸ *Metafísica* III 3, 998 a 30-32.

sejam novos (para nomear o ainda inominado), a conteúdos e noções recolhidos no âmbito daquela “jovem filosofia” que se expressou “como que aprendendo a falar” – assim está escrito na última parte do Livro I da *Metafísica*⁵⁹. Eis um possível porquê da comutação terminológica de ῥιζώματα para στοιχεῖα.

Seja como for, a passagem acima, ao colocar Empédocles ao lado da definição estrita de στοιχεῖα, é uma das evidências de que Empédocles é, de fato, o pré-socrático mais bem situado nos alicerces da protologia elementar teorizada por Aristóteles. Notar-se-á, ademais, que o legado de Empédocles é também utilizado por Aristóteles, em chave dialética própria, como argumento instrumental para refutar a hipótese do gênero como elemento de *ta onta* – questão que deixaremos de parte por distanciar-se dos conteúdos do pensamento do nosso filósofo-poeta⁶⁰.

Claro e distinto, ainda na passagem em questão, resta que, Empédocles foi um dos *physiologoi* que sustentou a pluralidade elementar – “o fogo, a água e os outros elementos”, isto é, o ar e a terra – na constituição dos corpos (σωμάτων < σῶμα) dos seres (τὰ ὄντα). E aqui, note-se, outra vez excluímos o conceito de ἐνυπάρχοντος, para navegar em águas empedoclianais.

Parte 3 – o exemplo e o entrelaçamento de elementos (princípio físico) e gênero (princípio lógico), na definição, *Metafísica* III 3, 998 a 32-998 b 11:

⁵⁹ Cf. *Metafísica* I 10, 993 a 11-17.

⁶⁰ Temos dito, e repetimos, que desemaranhar os tópicos testemunhais de Aristóteles sobre o pensamento pré-socrático, daquilo que o estagirita, sem deixar de testemunhar, por assim dizer “instrumentaliza” como argumentação ou evidência em prol de suas teses, ou, contra as de outrem, dialeticamente, é tarefa das mais delicadas e nem sempre livre de equívocos. A arqueologia elementar empedocliana a serviço da refutação da tese de uma arqueologia genérica, como se vê na passagem, é um típico exemplo de referência bivalente: por um lado, temos o testemunho fiel acerca dos princípios elementares dos corpos no pensamento de Empédocles; por outro, temos o conteúdo desse mesmo testemunho convertido em argumento contrário a algo inteiramente estranho a Empédocles, que é a tese ou hipótese da arqueologia genérica. O estudioso de Empédocles deve reter a face propriamente testemunhal e, com muito treino e cuidado – μελέτη –, aprender a separar e deixar de parte o conteúdo converso em argumento aristotélico.

Além disso, se queremos conhecer também a natureza dos outros objetos, por exemplo a natureza de uma cama, esta será conhecida justamente quando se souber de que partes ela é constituída e como elas são compostas. Portanto, a partir desses argumentos, fica claro que os gêneros não poderão ser os princípios dos seres.

Por outro lado, dado que conhecemos cada coisa mediante as definições, e porque os gêneros são princípios das definições, é necessário que os gêneros também sejam princípios das coisas definidas. E se adquirir a ciência dos seres consiste em adquirir a ciência das espécies segundo as quais os seres são denominados, então os princípios das espécies são os gêneros. E parece que até mesmo alguns dos que dizem que os elementos dos seres são o Um e o Ser, ou o grande e o pequeno, os consideram como gêneros.⁶¹

Parte 4 – a conclusão, *Metafísica* III 3 998b 11-14:

Mas, na verdade, não é possível falar desses dois modos dos princípios. De fato, a definição da substância é uma só. Ao contrário, uma é a definição formulada com base nos gêneros e outra é a definição que oferece os *constitutivos materiais dos quais são feitas as coisas*.⁶²

Os elementos, no sentido de constitutivos intrínsecos últimos das coisas que são (τὰ ὄντα ἐνυπαρχόντων) referem-se “prioritariamente à matéria” (ύλης)⁶³, e pertencem, como matéria que são, ao campo da investigação da física dos corpos. Neste campo investigativo que está a desenvolver a partir do platonismo no qual se formou, e nesta acepção estrita, Aristóteles circunscreve a abordagem das raízes-elementos (para ele, simplesmente “elementos”) da física de Empédocles. Complementarmente, veja-se a seguinte passagem,

⁶¹ *Metafísica* III 3, 998 a 32 – 998 b 11: πρὸς δὲ τούτοις καὶ τῶν ἄλλων εἴ τις ἐθέλει τὴν φύσιν ἀθρεῖν, οἷον κλίνην ἐξ ὧν μορίων συνέστηκε καὶ πῶς συγκειμένων, τότε γνωρίζει τὴν φύσιν αὐτῆς.– ἐκ μὲν οὖν τούτων τῶν λόγων οὐκ ἂν εἶσαν αἱ ἀρχαὶ τὰ γένη τῶν ὄντων· εἰ δ' ἕκαστον μὲν γνωρίζομεν διὰ τῶν ὀρισμῶν, ἀρχαὶ δὲ τὰ γένη τῶν ὀρισμῶν εἰσίν, ἀνάγκη καὶ τῶν ὀριστῶν ἀρχὰς εἶναι τὰ γένη. κἂν εἰ ἔστι τὴν τῶν ὄντων λαβεῖν ἐπιστήμην τὸ τῶν εἰδῶν λαβεῖν καθ' ἃ λέγονται τὰ ὄντα, τῶν γε εἰδῶν ἀρχαὶ τὰ γένη εἰσίν. φαίνονται δὲ τινες καὶ τῶν λεγόντων στοιχεῖα τῶν ὄντων τὸ ἐν ἢ τὸ ὄν ἢ τὸ μέγα καὶ μικρὸν ὡς γένεσιν αὐτοῖς χρῆσθαι.

⁶² *Metafísica* III 3, 998 b 11-14: – ἀλλὰ μὴν οὐδὲ ἀμφοτέρως γε οἷόν τε λέγειν τὰς ἀρχάς. ὁ μὲν γὰρ λόγος τῆς οὐσίας εἷς· ἕτερος δ' ἔσται ὁ διὰ τῶν γενῶν ὀρισμὸς καὶ ὁ λέγων ἐξ ὧν ἔστιν ἐνυπαρχόντων. *Grifo nosso na versão citada no corpo do texto.*

⁶³ *Metafísica* VIII 2, 1043 a 20-21.

Metafísica VII 17, 1041 b 31-33, na qual este sentido estrito é confirmado, a par de mais uma vez lembrar-nos o *paradigma gramatical* a partir do qual talvez a partir de Platão, talvez, antes, com os atomistas, derivou-se o emprego técnico do termo, como já anotamos⁶⁴: “elemento é aquilo em que uma coisa se divide e que está presente na coisa como matéria, como por exemplo, na sílaba BA as letras B e A.”⁶⁵ Aqui, mais uma vez, estamos em águas genuinamente empedoclianais, ou, antes, pré-socráticas.

2.2. *De Caelo*

No tratado *De Caelo*, como se sabe, lemos sobre os corpos e seus constitutivos certas premissas, definições e explicações que serão reiteradas, estarão subentendidas ou terão outros desenvolvimentos na complexa protologia elementar exposta no *Da Geração e Corrupção*. Assim é que, Aristóteles, após ter estabelecido no capítulo de abertura⁶⁶ que as coisas constituídas por natureza são (ἐστὶ) corpos (σώματα) e magnitudes (μεγέθη), ou “coisas” que possuem (ἔχει) corpos e magnitudes (σῶμα καὶ μέγεθος), ou, ainda, princípios (ἀρχαὶ) dessas coisas⁶⁷; tendo também preliminarmente definido os termos contínuo (συνεχὲς), magnitude e, especialmente, discorrido sobre o corpo como perfeição trimagnitudinal (um “todo” = πᾶν)⁶⁸; ele oferece-nos, no segundo capítulo, uma primeira postulação fundamental acerca dos elementos, definidos como “corpos simples” (ἀπλοῦ σώματος), a par dos seus movimentos simples (ἀπλῆ κίνησις) e natural (κατὰ φύσιν) segundo o lugar próprio (natural) de cada um (τὸν αὐτῶν τόπον / οἰκείους τόποις). Os movimentos

⁶⁴ Ver notas 28 e 56.

⁶⁵ *Met.* VII 17, 1041 b 31-33: στοιχεῖον δ' ἐστὶν εἰς ὃ διαιρεῖται ἐνυπάρχον ὡς ὕλην, οἷον τῆς συλλαβῆς τὸ <α> καὶ τὸ <β>.

⁶⁶ *DC* I 1, 268 a 1 – 268 b 10.

⁶⁷ *DC* I 1, 268 a 1-5.

⁶⁸ Cf. 268 a 22-24: τὸ σῶμα μόνον ἂν εἴη τῶν μεγεθῶν τέλειον· μόνον γὰρ ὄρισται τοῖς τρισίν, τοῦτο δ' ἐστὶ πᾶν.

elementares são descritos como ascendente e descendente, tendo como referência o centro⁶⁹.

Eis o postulado, em *DC I 2*, 268 b 26 – 269 a 2:

Posto que, dos corpos, uns são simples e outros são compostos daqueles (chamo simples a todos os que têm por natureza um princípio de movimento, como o fogo, a terra e suas espécies e afins), necessariamente os movimentos serão simples ou mistos de algum modo, os dos (corpos) simples, serão simples e os dos compostos, mistos, movendo-se segundo o (elemento) predominante.⁷⁰

Fica claro que, *nessa passagem*, Aristóteles refere como “corpos simples” (ἀπλοῦ σώματος) os elementos da física jônica, já que dois destes corpos estão citados literalmente (fogo e terra) e os outros dois (ar e água), implícitos no termo συγγενής da expressão “espécies e afins⁷¹” (εἶδη καὶ τὰ συγγενῆ)⁷². O termo “espécies”, em sendo aqui um desdobramento platônico⁷³, não vem a propósito no escopo que temos em mente.

⁶⁹Cf. 268 b 21-22. Excluímos das nossas considerações o movimento circular – em torno do centro / περὶ τὸ μέσον (268 b 20-21; 24), em face de não concernir aos elementos terrestres, por assim dizer. A física destes, sublunar, em sentido próprio, é a dos movimentos ascendente e descendente. No capítulo seguinte (*DC I 3*, 269 b 18 ss.), Aristóteles introduzirá os “vetores” dos movimentos e lugares naturais dos elementos, a saber, peso (βάρος) e leveza (κουφότης). Para nós, que não somos estudiosos especializados no pensamento aristotélico, as definições de movimento natural e antinatural (importantes para nós, pois estarão na base de uma das críticas à cosmologia de Empédocles, e.g., em *DGC II 6*, 333 b 23 – 334 b 25, como veremos) tornam-se muito claras quando as elucidamos com a leitura de *DC I 3*: todo corpo simples, ou elemento, desloca-se de lugar (ou seja, movimento de *phorá, katà τόπον*) segundo seu peso e leveza. O pesado, naturalmente, descende; o leve, ascende. Qualquer um dos corpos que se desloque inversamente aos seus atributos de leveza ou peso, i. e., caso o pesado ascenda e o leve descenda, estará movendo-se contra a natureza, ou, *pará phýsin (ou, ainda, kata bíā)*. Ainda, sobre os conceitos de movimento natural e lugar natural (dos elementos), cf., e.g., *Fís. II 1*, 192 b 20 ss. Sobre movimento natural, ainda, cf. tb. *DC I 8*, 276 a 25-30; *III 2*, 300 a 20 ss.

⁷⁰ *DC I 2*, 268 b 26 – 269 a 2: Ἐπει δὲ τῶν σωμάτων τὰ μὲν ἐστὶν ἀπλᾶ τὰ δὲ σύνθετα ἐκ τούτων (λέγω δ' ἀπλᾶ μὲν ὅσα κινήσεως ἀρχὴν ἔχει κατὰ φύσιν, οἷον πῦρ καὶ γῆν καὶ τὰ τούτων εἶδη καὶ τὰ συγγενῆ τούτοις), ἀνάγκη καὶ τὰς κινήσεις εἶναι τὰς μὲν ἀπλᾶς τὰς δὲ μικτὰς πως, καὶ τῶν μὲν ἀπλῶν ἀπλᾶς, μικτὰς δὲ τῶν συνθέτων, κινεῖσθαι δὲ κατὰ τὸ ἐπικρατοῦν.

⁷¹ “Congênere” talvez seja uma palavra mais próxima de συγγενής.

⁷² Cf. Simplício, *Coment. DC 10a 42* (TLG 7.16.25), os elementos “afins” (συγγενής) são o ar e a água: συγγενῆ δὲ πυρὸς μὲν ἀήρ, γῆς δὲ ὕδωρ,

⁷³ Sobre εἶδος nesta passagem tratar-se de eco da protologia elementar platônica, cf. Simplício, *Coment. DC 10a 33-36* (TLG 7.16.19-21): εἶδη γῆς λέγων ἀμώδη καὶ λιθώδη καὶ βῶλον καὶ λευκὴν ἢ μέλαιναν καὶ τὰ τοιαῦτα· πυρὸς δὲ εἶδη ἄνθραξ, φλόξ, φῶς, ὅς φησιν ὁ Πλάτων. Guthrie, em comentário a essa passagem, indica tratar-se de provável referência ao *Timeu 58 c ss.* (Cf. *On the Heavens*. London: Harvard University Press, 1939, p. 12, nota a). Aqui, diferentemente do que nos sugeri o emprego do termo em *Met. V 3*, 1014 a 26-27 (“especificações” de elementos, cf. supra e nota 32), parece já não ser possível pensar em bivalência nocional inclusiva dos elementos jônicos, estes que Guthrie, para distinguir da conceituação elementar de Aristóteles, designa “*the popular elements*” (idem, ibidem, nota b.). Por tudo, a prudência recomenda que aqui, assim como no contexto de *III 3*, 302 a 15-19 e *III 4*, 302 b 14-20, deixemos de parte o termo-conceito εἶδος.

Resulta também evidente que, aristotelicamente, a combinação dos elementos e, conseqüentemente, dos seus movimentos naturais, conferirá às coisas constituídas – os corpos ou seres compostos, neste contexto – movimentos híbridos cuja direção será dominante na proporção do elemento hegemônico. É interessante, se não agora, oportunamente⁷⁴, verificar como esta última proposição poderia de algum modo ajudar a iluminar aspectos da cinética dos elementos e seres na cosmologia empedocliana, apesar da crítica de que é alvo esse ponto, em vários textos do estagirita⁷⁵.

Notemos, preliminarmente, que as raízes-elementos de Empédocles movem-se primariamente por força de Philotes e Neikos, na composição e decomposição dos corpos. Não obstante, quando da irrupção de Neikos no Sphairos, ao que tudo indica as raízes-elementos formam “blocos” elementares, mediante movimentos de atração do semelhante para o semelhante⁷⁶ que pertencem aos próprios elementos, ou seja, sem que os mova um ou

⁷⁴ Quando chegarmos à crítica de *DGC* II 6, 333 b 23 – 334 b 25.

⁷⁵ Especialmente *DGC* II 6, 333 b 23 – 334 b 25, mas também *Fis.* II 4, 196 a 17-24 (DK 31 B 53), passagens em que Aristóteles imputa a Empédocles as desvirtudes da casualidade na sua concepção do movimento.

⁷⁶ Conforme, fundamentalmente, o fragmento DK 31 B 109, mas inferível de *Met.* I 4, 985 a 25-27 (DK 31 A 37, 3-5): “Quando o todo se dissolve nos elementos por obra da Discórdia, o fogo se reúne formando uma unidade, assim como cada um dos outros elementos.” (ὅταν μὲν γὰρ εἰς τὰ στοιχεῖα δίστηται τὸ πᾶν ὑπὸ τοῦ νεῖκου, τότε τὸ πῦρ εἰς ἓν συγκρίνεται καὶ τῶν ἄλλων στοιχείων ἕκαστον.) Ver *E.E.* VII 1, 1235 a 10-13 (DK 31 A 20 a): “Os filósofos da natureza dispõem mesmo a natureza inteira tomando como princípio que o semelhante se dirige ao semelhante; por isso disse Empédocles que “a cadela deita-se sobre a cerâmica por causa da extrema semelhança. Uns definem assim a relação de amizade.” (οἱ δὲ φυσιολόγοι καὶ τὴν ὅλην φύσιν διακοσμοῦσιν ἀρχὴν λαβόντες τὸ τὸ ὅμοιον ἰέναι πρὸς τὸ ὅμοιον, διὸ Ἐμπεδοκλῆς καὶ τὴν κύν' ἔφη καθῆσθαι ἐπὶ τῆς κεραμίδος διὰ τὸ ἔχειν πλεῖστον ὅμοιον. οἱ μὲν οὖν οὕτω τὸ φίλον λέγουσιν.) Tb. DK 31 B 22,5; B 62,6 e B 90. Para Primavesi, a atração semelhante-semelhante é inerente aos próprios elementos: “As soon as the elements are set free by Strife, their own function becomes apparent. It consists in enacting the attraction of like to like which is inherent in them.” (PRIMAVESI, Oliver. *Empedocles' Cosmic Cycle and the Pythagorean Tetractys. Rhizomata*, 4(1), 2016, p. 5-29; esp. p. 7). A discussão vem de longa data. Ver o esclarecedor capítulo da tese de Clara Millerd, em que a autora discute o princípio de atração entre semelhantes (“attraction like for like”) após o rompimento do Sphairos, como sustentaram Gomperz, Burnet e Tannery. Cf. Theodor Gomperz, *The Greek Thinkers*, trans. L. Magnus (London: John Murray, 1901), Vol. 1, p. 245; Burnet, *Early Greek Philosophy*, p. 233; Paul Tannery, *Pour l'histoire de la science hellène* (Paris: Germer-Baillière, 1887), p. 309; apud MILLERD, Clara Elizabeth. *On the interpretation of Empedocles*. Chicago: Chicago University Press, 1908, p. 36; mas, para a discussão integral, p. 30-38. Esta autora (idem, ibidem, p. 35) afirma ser incluível que os elementos empedoclianos tenham movimento e inteligência, cf. B 109 e B 110. Tese semelhante, porém mais radical, atualmente sustenta Catherine Rowett, ao afirmar que todos os componentes do cosmos empedocliano são, “sem exceção”, seres vivos com inteligência e poder de atuar voluntariamente, em uma perspectiva que é, predominantemente, moral. (ROWETT, Catherine. *Love, Sex and the Gods: Why things have divine names in Empedocles' poem, and why they come in pairs. Rhizomata*, 4, 1, 2016, p. 80-110.) Recentemente, Marwan Rashed propôs uma interessante leitura: os elementos recebem uma espécie de “imantação” na voragem do turbilhão de Neikos, causa da atratividade entre os semelhantes. Cf. RASHED, Marwan. *La chronographie du système d'Empédocle: addenda et corrigenda. Les Études philosophiques* n° 110, 2014-3, p. 315-342.

mais impulsos ou forças externas. Em outro momento, é óbvio (fenomênico) que na formação dos corpos ou regiões com massas predominantes (por exemplo: o sol, de fogo; o mar, de água, etc.), as raízes-elementos ocupam posições que poderiam sugerir uma espécie protótipo do conceito aristotélico de lugar natural⁷⁷, não fosse este justamente um ponto tão criticado pelo discípulo de Platão⁷⁸. Mas, a crítica não é linear, e talvez possamos em certa medida anexar a passagem citada à discussão complexa sobre os movimentos elementares na cosmologia de Empédocles.

Discorrendo (desde *DC I 2*, 269 a 30) sobre o elemento primeiro da sua filosofia, o quinto que acrescentou à tradição, o incorruptível e inengendrado (ἄφθαρτον καὶ ἀγέννητον) éter, matéria supralunar, e seguindo até o final do Livro II com a descrição do estrato superior; no Livro III, Aristóteles retoma a discussão de abertura da obra, sobre a realidade terrestre. Conseqüentemente, retoma, praticamente do ponto interrompido na altura de *I 2*, 269 a 30, o discurso sobre os elementos do mundo sublunar, os “corpos simples como fogo e a terra e os demais congêneres”⁷⁹.

Em *III 1*, 298 b 7-8, Aristóteles converterá os quatro elementos em dois pares⁸⁰ que, segundo a leveza ou peso, determinam os seus movimentos naturais contrários: ascendente (fogo e ar = elementos leves) e descendente (terra e água = elementos pesados). Afirmando que a abordagem destes elementos implica em investigar a geração e corrupção que lhes concerne⁸¹, a partir de 298 b 14, principiará a recensão dos *logoi* dos “primeiros que

⁷⁷ DK 31 B 38; 41; 42; 43; 45; 51; 52; 54. Todavia, Platão e Aristóteles foram os primeiros a atribuir aos elementos os seus lugares naturais. Cf. ZELLER, Eduard. *A History of Greek Philosophy: from the earliest period to the time of Socrates*. Vol. II. Transl. by S.F. Alleyne. London: Longmans, Green and Co., 1881, p. 131.

⁷⁸ Esp. *DGC II 6*, 333 b 23 – 334 b 25.

⁷⁹ *DC III 1*, 298 a 29-30: τὰ τε ἀπλᾶ σώματα, οἷον πῦρ καὶ γῆν καὶ τὰ σύστοιχα τούτοις, καὶ ὅσα ἐκ τούτων, (Notar que σύστοιχα equivale a συγγενῆ de *DC I 2*, 269 b 29.)

⁸⁰ Literalmente, ele diz: λοιπὸν δὲ περὶ τοῖν δυοῖν εἰπεῖν. Seguimos a interpretação de redução a dois pares de Simplicio, *Coment. DC 3b 1-3* (= TLG 7.555.7-9): <δύο> δὲ τὰ τέσσαρα τὰ ὑπὸ σελήνην εἶπεν εἰς τὰς κινήσεις αὐτὰ συνελὼν τὴν τε ἄνω καὶ τὴν κάτω καὶ εἰς τὰς ῥοπὰς τὸ κοῦφον καὶ βαρύ·

⁸¹ *DC III 2*, 298 b 8-11: “Ao tratar destes (quatro elementos), ao mesmo tempo investigaremos sobre a geração e a corrupção; pois a geração, ou não existe absolutamente, ou existe somente nos elementos mencionados e nos

filosofaram sobre a verdade” (πρότερον φιλοσοφήσαντες περὶ τῆς ἀληθείας⁸²). Entre estes, Empédocles é situado entre os “primeiros estudiosos da natureza” (οἱ πρῶτοι φυσιολογήσαντες)⁸³ cujas concepções merecem uma exposição⁸⁴. Antes, porém, lemos um mais ou menos extenso⁸⁵ período de crítica à protologia geométrica do *Timeu* (299 a 1 – 300 a 14), seguido por breve censura à arquitetura celeste numérica dos pitagóricos (300 a 14-19), até que, retomando a chave de considerações e argumentos sobre os movimentos natural e anti-natural (III 2, 300 a 20 ss), Aristóteles coloca-nos enfim diante de Empédocles, em 300 b 1-8. E o que se nos depara é: primeiro, um testemunho exclusivo acerca da causa do repouso da terra⁸⁶; segundo, um resumo importante sobre a teoria atomista (300 b 8-15); terceiro, uma aproximação entre as concepções empedoclianicas e atomísticas de movimento elementar; quarto, a rejeição de ambas, por não apresentarem propostas condizentes com a tese aristotélica sobre o movimento dos corpos simples⁸⁷. Neste contexto, emerge a passagem que queremos citar agora, no escopo mais estrito do recolhimento dos sentidos de στοιχεῖα que Aristóteles transmite (ou imprime) à tétrade constitutiva concebida por Empédocles. Trata-se de um testemunho direto sobre o acragantino (300 b 25-30), incluindo a cita de um verso (300 b 31) que, via Simplício⁸⁸, tornou-se o fragmento DK B 57, 1:

Alguém poderia colocar a seguinte questão: se seria ou não possível os (elementos) movendo-se desordenadamente, mesclarem-se em algumas combinações

compostos deles.” (Ἄμα δὲ συμβήσεται περὶ τούτων λέγουσι καὶ περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς διασκέψασθαι· γένεσις γὰρ ἤτοι τὸ παράπαν οὐκ ἔστιν, ἢ μόνον ἐν τούτοις τοῖς στοιχείοις καὶ τοῖς ἐκ τούτων ἐστίν.)

⁸² Idem, 298 b 13-14.

⁸³ 298 b 29.

⁸⁴ 299 a 1-2. Em poucas linhas (298 b 14-33), Aristóteles dá a entender que não discutirá as concepções dos eleatas (não são “físicas”, na sua aceção), dos “seguidores de Hesíodo” (ao que tudo indica os *physiologoi* monistas), e Heráclito.

⁸⁵ Em contraste, por exemplo, com as poucas linhas despendidas com a rejeição, “do ponto de vista físico”, das concepções eleáticas (298 b 14-23) e dos pitagóricos (300 a 14-19).

⁸⁶ O “vórtice” (δίνηξ), segundo diz.

⁸⁷ O tom não nos surpreende, pois antes de iniciar a recensão, Aristóteles adverte, com método e certa ironia: “Pois bem, os primeiros que filosofaram acerca da verdade discreparam tanto dos argumentos que expusemos agora, como entre si.” (DC III 1, 298 b 12-14: Οἱ μὲν οὖν πρότερον φιλοσοφήσαντες περὶ τῆς ἀληθείας καὶ πρὸς οὓς νῦν λέγομεν ἡμεῖς λόγους καὶ πρὸς ἀλλήλους διηνέχθησαν.)

⁸⁸ Simplício, *Comentários a DC* 7.586.29-587.2.

(resultando em) compostos das constituições de corpos naturais, como os ossos e as carnes, segundo Empédocles diz que vêm a sem, no tempo da (ἐπι τῆς) amizade:

Brotaram muitas cabeças sem pescoço.⁸⁹

Enfatize-se, com escusas pela reiteração, o contexto, ou chave temática, em que veio a inserir-se a passagem: o da teoria dos movimentos e lugares naturais (e anti-naturais) dos elementos. Entranhado no tema maior, um subtema serve a Aristóteles na aproximação que faz entre Empédocles e os atomistas: a admissão do “acaso” (τύχη) no processo constitutivo dos corpos⁹⁰, no âmbito de um movimento desordenado, concepções incabíveis na teleologia do primeiro. No trecho citado, o movimento desordenado (ἄτακτος), que é contra a natureza (παρὰ φύσιν), cf. 301a 4-6, não é outro senão aquele que resulta na interação elementar casual. Sendo assim, para Aristóteles, o movimento ἄτακτος não pode ser o movimento ontológico⁹¹, pois este deve ser ordenado e natural, pareado com o conceito de lugar natural (οἰκεία φύσιν) que concerne a cada um dos quatro elementos.

Então, a pergunta de Aristóteles, revertendo-a para uma conjecturável linguagem empedocliana, seria: é quando Philotes está a (re)unir os elementos-raízes – na parte do ciclo em que lhe caberá ao termo predominar (formação do Sphairos), ou nas primeiras articulações zoogônicas após o ingresso de Neikos – , que em um ou mais “momentos” os elementos-raízes movem-se desarticulados ou desarmonizadas, desorganizados, semi-organizados, ou seja, formando compostos incompletos (atenção: desordenadamente, como as partículas

⁸⁹ DC III 2, 300 b 25-31: Ἐπι δὲ τοσοῦτον ἐπανεροῖτ' ἂν τις, πότερον οὐχ οἷόν τ' ἦν κινούμενα ἀτάκτως καὶ μίγνυσθαι τοιαύτας μίξεις ἕνια, ἐξ ὧν συνίσταται τὰ κατὰ φύσιν συνιστάμενα σώματα, λέγω δ' οἷον ὅστ' αὖ καὶ σάρκας, καθάπερ Ἐμπεδοκλῆς φησὶ γίνεσθαι ἐπι τῆς φιλότητος· λέγει γὰρ ὡς
πολλὰ μὲν κόρσαι ἀναύχενες ἐβλάστησαν.

A tradução do fragmento, acima, é nossa. É notável que em 300 b 29-31, Aristóteles reforça o testemunho de que o mundo constituído – “agora” – é sob o poder de Neikos, e não de Philotes, cf. Tb. DGC II 6, 334 a 5-7: “E (Empédocles) afirma que o mundo encontra-se do mesmo modo agora, no período de *neikos*, como anteriormente (estava) no período de *philia*.” (Ἄμα δὲ καὶ τὸν κόσμον ὁμοίως ἔχειν φησὶν ἐπι τε τοῦ νείκους νῦν καὶ πρότερον ἐπι τῆς φιλίας.) Cf. DK 31 A 42.

⁹⁰ Crítica que será aprofundada em DGC II 6, 333 b 23 – 334 b 25 (DK 31 B 53 = 334 a 4-5) e, expressamente, na *Física* II 4, 196a 17 ss.

⁹¹ Porque a ordem (τάξις) e o mundo (κόσμος) não podem ser contra a natureza. Cf. DC III 2, 301a 10-11.

átomos de Leucipo e Demócrito = comparação de Aristóteles), resultando em monstruosidades tais como “cabeças sem pescoço” e outros membros solitários errantes?⁹²

O estrato testemunhal sobre a formação dos organismos truncados mostra-se bastante fiel⁹³, quando o cotejamos com o conjunto de fragmentos que nos chegaram sobre a zoogênese, especialmente a série DK 31 B 57-62. Quanto à comparação com o movimento “desordenado” da atomística, é a nosso ver admissível, na medida em que uma tentativa de “tradução reversa” dessa ideia aristotélica para uma linguagem mais próxima à dos fragmentos de Empédocles, poderia resultar nas noções de “desorganização”, “desarticulação”, “desarmonia” características das primeiras etapas da constituição dos seres vivos do mundo empedocliano – à exceção, talvez, de um tipo especial de ser vivo, que veremos no segundo capítulo – , haja vista que a organização, harmonização e junta proporcionada entre as partes dos corpos são funções de Afrodite, como expressão mundana de Philotes na era de Neikos⁹⁴, isto é, no mundo ordenado, identificado ao período em que vivemos. Por fim, encerrando as reflexões sobre o trecho do *De Caelo* em questão, notemos o complemento posterior, de Simplicio, ao verso singularmente citado por Aristóteles, que compõe o conjunto de versos do fragmento DK 31 B 57:

⁹² DK 31 B 57-62. Estes fragmentos suscitaram a atribuição de uma espécie de “darwinismo avant-garde” a Empédocles. A associação deveu-se originalmente a um equívoco do próprio Darwin, que em 1860, n’ *A Origem das Espécies*, citou Aristóteles por Empédocles, corrigindo o erro na edição 1866, retificando a autoria da cita e creditando a Aristóteles (*Física* II 8, 198 b 16-32) a intuição do seu princípio da seleção natural. Mas, a essa altura, historiadores como Friedrich Alberte Lanfge (1866) atribuíam a Empédocles a doutrina evolucionista completa e o colocavam como precursor de Darwin e isso se disseminou. Somente Zeller, em 1878, percebeu o problema e o recolocou. Cf. PRIMAVESI, Oliver. Empedokles. In BREMER, Dieter; FLASHAR, Hellmuth; RECHENAUER, Georg. (eds.) *Die Philosophie der Antike*. Band I. Basel: Schwabe Verlag, 2013, p. 667-739; esp., sobre “Empédocles e darwinismo”, p. 726-728. Concordamos com Primavesi que, não obstante a confusão, Empédocles à sua maneira de fato pensou “o surgimento de uma variedade de espécies através de uma combinação aleatória e a variabilidade das espécies no curso do ciclo cósmico”. (Id. *ibid.*, p. 728, tradução nossa). Todavia, pensamos que uma certa linha possível de ser pensada no sentido evolutivo darwinista deve ser explorada com muito cuidado, já que não há, a rigor, aleatoriedade casual no devir empedocliano, pois os seres são articulados por Afrodite, cf. DK 31 B 71; 73; 75-87. Um trabalho criterioso sobre esse tema tem sido empreendido pelo helenista David Sedley, e.g.: SEDLEY, David. Empedoclean Superorganisms. *Rhizomata*, 4(1), 2016, p. 111-125; _____. *Creationism and its critics in antiquity*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 2007.

⁹³ DC III 2, 301 a 15-20 reforça, inclusive, o testemunho de que o mundo em que vivemos encontra-se sob o reinado de de Neikos, já que não se percebe membros solitários errando (DK 31 B 58), mas, somente seres organizados. Ver também DGC II 5, 334 a 5-7. Cf. DK 31 A 42 (DC III 2, 301 a 4; DGC II 7, 334 a 5.)

⁹⁴ Cf. DK 31 B 71; 73; 75-87.

ἤι πολλὰ μὲν κόρσαι ἀναύχενες ἐβλάστησαν,
γυμνοὶ δ' ἐπλάζοντο βραχίονες εὐνίδες ὤμων,
ὄμματά τ' οἴ(α) ἐπλανᾶτο πενητεύοντα μετώπων.

Nela muitas cabeças sem pescoço germinaram,
e nus erravam braços desprovidos de ombros,
e olhos sozinhos vagueavam privados de fronte.

Após a aproximação das concepções atomísticas e empedocliana que acabamos de ver, Aristóteles logo as distanciará em outra perspectiva: ao confrontar o infinitismo elementar postulado pelos primeiros, que ele rejeita⁹⁵, com o finitismo tetrádico do nosso filósofo poeta. Este, com licença para um chiste de nossa parte, culmina por ser indiretamente o vencedor da “contenda”, ainda que “por pouco”, neste momento:

“... pois sendo (os elementos postulados) finitos, haverá alguma ordem; de fato, a desordem não sobrevém porque (os elementos) se movem para o mesmo lugar, pois sequer agora se movem para o mesmo lugar todas as coisas, mas somente as de mesmo gênero.”⁹⁶

O argumento parece autorizar-nos a ponderar que, ainda que Empédocles tenha descrito um tipo de movimento desordenado – semelhante, na comparação de Aristóteles, ao que enseja o entrelaçamento fortuito e automático dos elementos do atomismo⁹⁷ –, o fato de serem em número finito – quatro – sugere uma certa, ao menos parcial, taxonomia dinâmica entre eles. A ponderação parece-nos válida não apenas no “modo aristotélico” que nos é apresentado, mas à maneira do próprio discurso de Empédocles. Ademais, parece claro que,

⁹⁵ DC III 2, 300 b 32- 301a 1.

⁹⁶ DC III 2, 301 a 1-3: εἰ γὰρ πεπερασμένοι, τάξεις τις ἔσται· οὐ γὰρ τῶ μὴ φέρεσθαι εἰς τὸ αὐτὸ ἢ ἀταξία συμβαίνει· οὐδὲ γὰρ νῦν εἰς τὸ αὐτὸ φέρεται πάντα, ἀλλὰ τὰ συγγενῆ μόνον.

⁹⁷ Em DC III 2, 301a 11, uma refutação geral da fortuidade: “nenhuma das coisas naturais vem a ser ao acaso” (καίτοι οὐδὲν ὡς ἔτυχε γίγνεται τῶν κατὰ φύσιν). Contra sorte e acaso (τύχη καὶ τὸ αὐτόματον) como causas no atomismo, cf. *Fís.* II 4, 196a 25 ss.

apesar de em outras partes acusar Empédocles de incoerência quanto às funções motrizes de Philotes e Neikos⁹⁸, a condição de possibilidade de uma taxonomia dinâmica no processo de combinação elementar é dada por Philotes no regime de Neikos. De fato, para Empédocles, a organização dos compostos mundanos, na fase cinética, isto é, sob a égida de Neikos, isto é, inclusive no mundo em que vivemos, é função de Afrodite, como brevemente aludimos acima⁹⁹.

Aristóteles prossegue com a recensão e, em outra modalidade, eis que desta feita aproximará Empédocles de Anaxágoras. Partindo da conclusão anterior, isto é que o *movimento desordenado de elementos dispersos*¹⁰⁰ – i.e., a fortuidade ou casualidade – não pode dar origem à ordem física evidente (fenomênica), “dois *physiologoi*”, por assim dizer cientes do problema, aventaram princípios cinéticos externos de organização da matéria: Anaxágoras, cujos elementos são ordenados pelo *nous*, e Empédocles, com os seus princípios cinéticos de separação e combinação, respectivamente, Neikos e Philotes. Nota-se uma ligeira declinação do registro aristotélico.

Então, lemos que a impossibilidade do vir-a-ser proceder de uma desordem cinética de elementos separados é, segundo o estagirita, o motivo pelo qual Empédocles não situou o processo no regime de Philotes¹⁰¹, isto é, no ápice do seu domínio, quando os elementos estavam enlaçados na unidade, registro do período pré-cósmico, ou seja, da unidade original (“algo uno e agregado”). Somente quando os elementos separam-se formando “massas” homogêneas, movidas cada qual, e convergidas, a seu lugar natural – neste sentido, “elementos” taxonomicamente separados, segundo a ordem cósmica em que formarão as

⁹⁸ E.g. *Metafísica* I 4, 985 a 21-29; *DGC* II 6, 333 b 22-334 a 9. Ver DK 31 A 37.

⁹⁹ DK 31 B 71; 73; 75-87.

¹⁰⁰ *DC* III 2, 301 a 9-11

¹⁰¹ *Idem*, 301 a 15: Διὸ καὶ Ἐμπεδοκλῆς παραλείπει τὴν ἐπὶ τῆς φιλότητος· (DK 31 A 42, 9).

partes do mundo –, é que estarão dadas as condições para as interações elementares constitutivas das coisas e do fluxo deveniente.

“... ele (Empédocles) não poderia constituir o seu mundo (*ouranos*) com elementos separados, combinando-os diretamente por meio de amizade (διὰ τὴν φιλότητα); a ordem, de fato, é constituída por elementos (στοιχείων) separados. Consequentemente, é necessário que (a ordem, o mundo) venha a ser a partir de algo uno e agregado.”¹⁰²

Como reverter esse argumento – se é que é possível – a um discurso hipoteticamente reconhecível a alguém, digamos, como Pausânias, o discípulo de Empédocles? Tentemos. Mundo e ordem, *ouranos* e *kosmos*, são termos sinônimos na passagem, ambos dizem respeito ao mundo físico constituído, evidente aos sentidos, o âmbito da multiplicidade em movimento. Neste sentido, *ouranos* e *kosmos* são o devir em sua plenitude semântica, âmbito da “geração e corrupção”, na terminologia aristotélica. Em Empédocles, trata-se do âmbito da transitoriedade múltipla dos seres, o próprio mundo em que vivem, em seu amplo devir em vias reversíveis. Se para Aristóteles o mundo de “agora” é contínuo; no pensamento de Empédocles o, digamos, “nosso agora”, é um dos mundos constituídos segundo o postulado da reversibilidade cíclica entre a unidade e a multiplicidade¹⁰³. Ora, tudo o que é mundamente, é constituído pela mistura proporcionada de elementos, os quais, para tanto, devem antes estar separados, isto é, não mais formando o “conglomerado estático” sustentado pelo regime de Philotes que, com seu poder unificador, mantém as raízes-elementos coesas no Sphairos acinético. É a partir do ingresso de Neikos no Sphairos, no limite da regência de Philotes, que os elementos constitutivos da realidade mundana provirão, por separação, formando as massas elementares que, a partir de um ponto de progressão processual difícil de

¹⁰²DC III 2, 301a 15-20: οὐ γὰρ ἂν ἠδύνατο συστήσαι τὸν οὐρανὸν ἐκ κεχωρισμένων μὲν κατασκευάζων, σύγκρισιν δὲ ποιῶν διὰ τὴν φιλότητα· ἐκ διακεκριμένων γὰρ συνέστηκεν ὁ κόσμος τῶν στοιχείων· ὥστ' ἀναγκαῖον γίνεσθαι ἐξ ἑνὸς καὶ συγκεκριμένου. (DK 31 A 42, 9-12)

¹⁰³DK 31 B 17; B 21, etc.

conjecturar¹⁰⁴, estarão, sempre no âmbito de Neikos, aptos à articulação organizadora da vida, função da expressão mundana de Philotes, Afrodite, também chamada Harmonia¹⁰⁵. A este “momento” do ciclo empedocliano parece corresponder, no pensamento aristotélico, o mundo ou ordem sublunar possível de se pensar, um mundo que (necessariamente) proveio da ruptura de uma unidade anterior, já que todo o possível, ordenadamente constituível, requer elementos separados. Assim, damos por encerrado mais um esforço de tradução reversa, convictos de que a parte testemunhal da passagem é bastante fiel às concepções que colhemos nos fragmentos de Empédocles.

Agora, levando em conta as considerações até aqui recolhidas em torno dos elementos empedoclianos e da tradição pré-socrática em geral, vejamos em *DC III 3* uma definição estrita de στοιχεῖα, notando que estão sendo lançados fundamentos para a abordagem especificamente mundano-sublunar que em breve veremos, na obra *Da Geração e Corrupção*. A definição é importantíssima e também nos remete às exposições que vimos na *Metafísica*, especialmente em *V 3*, acima.

A parte inicial do trecho consiste em asseverar que, dado que “os primeiros entre os princípios constitutivos são os elementos” (πρῶτα δὲ τῶν ἐνυπαρχόντων τὰ στοιχεῖα)¹⁰⁶, aceção predominante do termo que corresponderá exatamente à abordagem especializada em

¹⁰⁴ Rashed e Primavesi, recentemente dedicaram-se ao cálculo da cronologia do ciclo cósmico empedocliano em todas as suas fases e semi-fases, com fulcro nos escólios bizantinos de autor florentino anônimo do século XII, nas obras *Da Geração e Corrupção e Física* (Codex Laurentianus Plut. 87.7). O primeiro autor, deparou-se com o escólio em 1996, editou-o em 2011, com correção em 2014. Ver: RASHED, Marwan. La chronographie du système d’Empédocle: addenda et corrigenda. *Les Études philosophiques* n° 110, 2014-3, p. 315-342; La chronographie du système d’empédocle: documents byzantins inédits. *Aevum Antiquum* n.s.1, 2001, pp. 237-259. Oliver Primavesi aplicou a Tetractys pitagórica como uma espécie de “pedra de Roseta” no cálculo da cronografia, em uma operação complexa que só podemos admirar, remetendo ao leitor a um dos textos recentes mais acessíveis do helenista: PRIMAVESI, OLIVER. Empedocles’ Cosmic Cycle and the Pythagorean Tetractys. *Rhizomata*, 4(1), 2016, p. 5-29. Nossa reserva versa sobre a evidente orientação neoplatônica do escoliasta bizantino, que, por exemplo, interpreta o Sphairos como “kósmos noétos”. Contudo, os escólios sobre os intervalos de repouso entre as fases é bastante colado aos trechos que o escoliasta anota (*Física* 250b 23 – 252 a 32 e *DGC* 315 a 3-8). O recente compêndio de Laks-Most (2016), já citado, incorporou os escólios nas seções LM D84b; D85b; D86b; R8.

¹⁰⁵ DK 31 B 23,4; B 27; B 122.

¹⁰⁶ *DC III 3*, 302 a 12.

DGC, é preciso estabelecer (ὑποθεμένοις) “qual é a natureza do elemento” (τίς ἐστὶν ἢ τοῦ στοιχείου φύσις)¹⁰⁷. Vem, então, a definição, em 3, 302a 15-19:

Digamos, pois, que é elemento, dentre os corpos, aquilo no que os demais corpos se dividem e que está intrinsecamente presentes <neles>, seja em potência, seja em ato, enquanto ele mesmo é formalmente indivisível em outros corpos. De fato, todos e em todos os casos <coincidem> em definir deste modo o elemento.¹⁰⁸

Pouco há a acrescentar que não tenhamos dito acima, na leitura dos sentidos de στοιχεῖον recolhidos na *Metafísica*, especialmente em torno da definição em V 3 – abertura (1014 a 26-1014 b 3) e corolário (1014 b 14-15) –, e com o exemplo de Empédocles no Livro III 3 (998 a 30-32). Mais uma vez, eis a noção geral pré-socrática de “elementos”, reelaborada com a introdução dos conceitos de intrinsecalidade, ato, potência e forma; bastando elidir os termos aristotélicos para que reste a noção tradicional, sem mais: “é elemento, dentre os corpos, aquilo no que os demais corpos se dividem e que está presentes <neles>, enquanto ele mesmo é indivisível”. De fato, como dissemos antes, esta definição desvestida dos conceitos próprios da filosofia de Aristóteles, servirá para qualquer caso concebido pelos primeiros filósofos, na forma da definição básica que lemos no Livro I da *Metafísica* (I 3, 983 b 6-13).

Segue-se que, antes de mais uma vez cotejar Anaxágoras e Empédocles¹⁰⁹, em III 3, 302 a 20-25, Aristóteles agracia-nos com uma de tantas das suas explanações claras, esta, acerca dos critérios para discernir o que está em quê – no caso, se os corpos (σωμάτων) estão nos elementos, ou, ao contrário, os elementos nos corpos. Para tanto, toma como exemplo os corpos constituídos como “carne” e “madeira”.

¹⁰⁷ *DC* III 3, 302 a 15.

¹⁰⁸ *DC* III 3, 302 a 15-19: Ἔστω δὴ στοιχεῖον τῶν σωμάτων, εἰς ὃ τὰλλα σώματα διαιρεῖται, ἐνυπάρχον δυνάμει ἢ ἐνεργείᾳ (τοῦτο γὰρ ποτέρως, ἔτι ἀμφισβητήσιμον), αὐτὸ δ' ἐστὶν ἀδιαίρετον εἰς ἕτερα τῶ εἶδει· τοιοῦτον γὰρ τι τὸ στοιχεῖον ἅπαντες καὶ ἐν ἅπασιν βούλονται λέγειν.

¹⁰⁹ Como em *DC* III 2, 301a 15-20, citado anteriormente.

Uma vez que a premissa dada na definição supra é a da divisibilidade do corpo em elemento¹¹⁰, absurdo o inverso, segue-se que nos corpos “carne” e “madeira” estão contidos os elementos constitutivos nos quais aqueles se dissolverão, quando se desagregarem ou dividirem. O exemplo, colocado à guisa de refutação da hipótese de Anáxagoras, favorece a concepção processual de Empédocles. A “desconstuição” dos corpos do exemplo, resultará em terra e fogo – no caso aristotélico contidos potencialmente, em potência, ou intrínsecos aos corpos, como seus constitutivos primários. Nunca, em nenhum caso, dar-se-ia o inverso, ou seja, que fogo e terra se dividissem e resultassem em corpos; de modo que, para Aristóteles, o elemento está sempre contido em potência no corpo, este que, ao se corromper/dividir/desagregar/decompor, (re)atualiza o elemento simples. Agora, mais uma vez, em se excluindo da explicação as camadas conceituais aristotélicas, especialmente aqui os conceitos de “privação”, “ato” e “potência”, teremos em mãos uma descrição precisa do devir empedocliano, no âmbito do qual todos os corpos constituídos por mistura, desagregam-se nos quatro elementos que os compõem. Assim é que, como temos dito, mais uma vez encontramos a hipótese elementar-rizomática empedocliana nos alicerces do edifício da protologia elementar de Aristóteles. Esta base¹¹¹ está evidente na comparação com a concepção anaxagórica dos princípios elementares, esta que será, em consequência, rejeitada por Aristóteles. Lemos em 302 a 28 – 302 b 5:

Anáxagoras fala sobre os elementos de modo contrário a Empédocles. Este, de fato, diz que o fogo, a terra e os correspondentes (τὰ σύστοιχα) são os elementos dos

¹¹⁰ Guthrie chama a atenção para a implicação desta visão de Aristóteles na consideração das hipóteses dos “primeiros cientistas *monistas*” (*early monistic scientists*), i. e., os jônios Tales, Anaximandro, Anáxagoras. Para estes, caso a geração seja por separação, o raciocínio teria que inverter-se: todos os corpos estariam contidos no princípio único do qual se separam. Absurdo, portanto. Cf. ARISTOTLE. *On the Heavens*. Trad. W.K.C. Guthrie. London: Harvard University Press, 1939, p. 284, nota a.

¹¹¹ Dado que os limites entre as noções básicas e as adições e reelaborações conceituais não são sempre claros e distintos, propendendo muitas vezes à confusão, vale reassignalar que Aristóteles não considera, em tese própria, os já “enformados” componentes da tétrade empedocliana, mas sim as contrariedades táteis (quente-frio, úmido-seco) que são anteriores (cf. e.g. *DGC* I 1, 329 b 18 ss.) e, portanto, os verdadeiros elementos da física aristotélica. Mas, reiteramos, a nossa tarefa é justamente destacar – ou “desemaranhar”, como temos preferido nomear o processo –, as noções empedocliana presentes nos postulados de Aristóteles, ainda que recobertas por muitas camadas conceituais. Nesta posição, consideramos a tétrade de Empédocles basilar na protologia elementar da física do estagirita.

corpos, e que tudo é composto deles; Anaxágoras, ao contrário, diz que as homeomerias são elementos (digo, a carne, o osso e coisas assim), enquanto que o ar e o fogo são misturas destas (homeomerias) e de todas as demais sementes; pois cada um desses (corpos) consiste na reunião de todos os homeômeros <ainda que> invisíveis. Por isso, tudo gera-se de tudo. Denomina a mesma coisa fogo e éter.¹¹²

Passo adiante, em III 4¹¹³, o propósito anunciado por Aristóteles é o de investigar se os elementos são finitos ou infinitos; e, em sendo finitos, quantos são em número. A polêmica é marcadamente contra os *physiologoi* pluralistas infinitistas, ou seja, Leucipo e Demócrito, Anaxágoras e, talvez, também Arquelaus¹¹⁴. Argumentando expressamente contra a hipótese das homeomerias de Anaxágoras¹¹⁵, o discípulo de Platão reitera que somente aquilo que é indivisível em coisas de espécies (εἶδει¹¹⁶) distintas pode ser corretamente dito στοιχεῖον¹¹⁷. Tendo em foco Anaxágoras, citará colateralmente¹¹⁸ Empédocles, em 302 b 20-24:

“sequer concebendo assim (como homeomerias) os elementos, seria necessário fazê-los infinitos, pois de um número finito resultam as mesmas coisas. De fato, o mesmo

¹¹² DC III, 3 302a 28 – 302b 5: Ἀναξαγόρας δ' ἐναντίως Ἐμπεδοκλεῖ λέγει περὶ τῶν στοιχείων. Ὁ μὲν γὰρ πῦρ καὶ γῆν καὶ τὰ σύστοιχα τούτοις στοιχεῖα φησὶν εἶναι τῶν σωμάτων καὶ συγκεῖσθαι πάντ' ἐκ τούτων, Ἀναξαγόρας δὲ τοῦναντίον· τὰ γὰρ ὁμοιομερῆ στοιχεῖα (λέγω δ' οἶον σάρκα καὶ ὀστοῦν καὶ τῶν τοιούτων ἕκαστον), ἀέρα δὲ καὶ πῦρ μίγματα τούτων καὶ τῶν ἄλλων σπερμάτων πάντων· εἶναι γὰρ ἐκάτερον αὐτῶν ἐξ ἀοράτων τῶν ὁμοιομερῶν πάντων ἠθροισμένον. Διὸ καὶ γίνεσθαι πάντ' ἐκ τούτων· τὸ γὰρ πῦρ καὶ τὸν αἰθέρα προσαγορεύει ταῦτό.

¹¹³ 302 b 10 ss.

¹¹⁴ Cf. Simplício, *Comentários ao DC* 7.604.31.

¹¹⁵ 302 b 11 ss.

¹¹⁶ Aqui, εἶδος assemelha-se ao contexto recolhido em *Metafísica* V 3, 1014 a 26-27 (ver nota 32), diversamente do sentido em DC I 2, 268 b 26 – 269 a 2 (ver nota 70).

¹¹⁷ DC III 4, 302 b 14-20. Cf. tb. cf. definição de III 3, 302 a 15-19. Eis a falha da tese das partículas homeômeras: os corpos mistos se decompõem em homeômeros, mas nem todo homeômero será elemento, por exemplo, carne, osso, madeira, pedra.

¹¹⁸ “Colateralmente”, mas não por acaso, pois temos acompanhado o frequente cotejamento de Empédocles e Anáxagoras. Denis O’Brien sustenta que Aristóteles colocou Empédocles como sucessor de Anaxágoras. Sobre esta interessante hipótese, ver: O’BRIEN, Denis. Empedocles on the Identity of the Elements. *Elenchos* XXXVII, Fascicolo 1-2, 2016, p. 5-32; _____. Themselves alone: Empedocles’ Description of the Elements. In: PALUMBO, L. Λόγον διδόναι. *La filosofia come esercizio del render ragione. Studi in onore di Giovanni Casertano*, Napoli 2011, pp. 221-231.

resultado pode ser obtido com apenas dois ou três, como tentou demonstrar Empédocles.”¹¹⁹

A comparação permite uma vez mais extrair a preferência de Aristóteles pela concepção empedocliana, pluralista finista, à de Anáxagoras (e também à dos atomistas), pluralista infinitista; pois “é evidente que é muito melhor fazer os princípios limitados e no menor número possível” na medida em que seja exequível esclarecer e descrever com eles todo o escopo das coisas.¹²⁰

Em III 4, concluída por ora a polêmica contra a concepção elementar infinitista, com a rejeição desta, resta a questão sobre o número finito correto dos elementos naturais: “Se necessariamente os elementos são em número finito, temos que investigar se são vários ou somente um.”¹²¹ A um brevíssimo sumário das hipóteses elementares monistas¹²² atribuídas a Tales (água), Anaxímenes e Diógenes de Apolônia (ar), Heráclito (fogo) e, talvez¹²³, Anaximandro (“elemento mais sutil que a água e mais denso que o ar, que ao ser infinito envolve a todos os mundos”); segue-se uma crítica complexa às concepções monísticas de elemento, com recurso a argumentos já dirigidos contra o atomismo e a objeções às figuras geométricas do *Timeu*¹²⁴. O capítulo encerra-se com a refutação do monismo elementar e com a postulação de uma pluralística de número limitado¹²⁵, afinal, se há vários movimentos naturais – como já estabelecido –, necessariamente haverá vários elementos – (pois) é

¹¹⁹ DC III 4, 302 b 20-24: Ἔτι δ' οὐδ' οὕτως λαμβάνοντας τὸ στοιχεῖον ἀνάγκη ποιεῖν ἄπειρα· πάντα γὰρ ταῦτα ἀποδοθήσεται καὶ πεπερασμένων ὄντων, εἴαν τις λάβῃ· τὸ αὐτὸ γὰρ ποιήσει, κἂν δύο ἢ τρία μόνον ἢ τοιαῦτα, καθάπερ ἐγχειρεῖ καὶ Ἐμπεδοκλῆς.

¹²⁰ DC III 4, 302 b 26-29: φανερόν ὅτι πολλῶ βέλτιον πεπερασμένας ποιεῖν τὰς ἀρχάς, καὶ ταύτας ὡς ἐλαχίστας πάντων γε τῶν αὐτῶν μελλόντων δείκνυσθαι, καθάπερ ἀξιούσι καὶ οἱ ἐν τοῖς μαθήμασιν·

¹²¹ DC III 5, 303 b 9-10: Ἐπεὶ δ' ἀνάγκη πεπεράνθαι τὰ στοιχεῖα, λοιπὸν σκέψασθαι πότερον πλείω ἔσται ἢ ἓν.

¹²² Idem, 303 b 10- 20: Ἔνιοι γὰρ ἓν μόνον ὑποτίθενται, καὶ τοῦτο οἱ μὲν ὕδωρ, οἱ δ' ἀέρα, οἱ δὲ πῦρ, οἱ δ' ὕδατος μὲν λεπτότερον, ἀέρος δὲ πυκνότερον, ὃ περιέχειν φασὶ πάντας τοὺς οὐρανούς ἄπειρον ὄν.

¹²³ Comentadores antigos de Aristóteles (Temístio, Filopono e Alexandre de Afrodísia, via Simplício) identificam Anaximandro na passagem, o que é posto em dúvida por David Ross, em seu comentário à *Física* I 4, 187 a 14, in: ARISTOTLE. *Physics*. A revised text with introduction and commentary by W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1936, p. 482. Remetemo-nos a Ross, neste caso, por indicação de Guthie (*On the Havens* III 5, ed. cit., p. 296-297, nota b.)

¹²⁴ DC III 5, 303 b 20-304 b10.

¹²⁵ 304 b 19-22.

evidentemente impossível que seja um único elemento (δῆλον ὅτι ἀδύνατον ἔν εἶναι τὸ στοιχεῖον¹²⁶), excluída, como anteriormente concluído, a hipótese de uma multiplicidade infinita. “E como (os elementos) não podem ser infinitos (em quantidade), nem pode ser um único, necessariamente serão vários e finitos.”¹²⁷

Aristóteles, então, inaugura o sexto capítulo do Livro III dizendo que em primeiro lugar é preciso examinar (ἐπισκεπτέος) se os elementos são eternos (ἀϊδιά) ou se são coisas que nascem (γινόμενα) e se corrompem (φθίρεται); pois a resposta evidenciará quantos e quais são os elementos¹²⁸. É quando o neófito na leitura dessa obra toma fôlego e prepara-se para enfrentar uma considerável cadeia de argumentos que demonstrará se os elementos são eternos ou perecíveis. É quando o leitor se surpreende com a concisão assertiva das linhas que dão conta da questão¹²⁹:

É impossível que sejam eternos, pois, de fato, observamos que tanto o fogo como a água e cada um dos corpos simples [isto é, ar e terra] se desagregam.

Necessariamente, a desagregação deve ser infinita ou chegar a um termo.¹³⁰

Na imediata sequência, sem mais, Aristóteles volta-se para a última questão e, com argumentos aparentados aos que anteriormente empregou na refutação das hipóteses pluralistas infinitistas, rejeita a hipótese de um processo de desagregação elementar, ou

¹²⁶ DC III 5, 304 b 20-21.

¹²⁷ Idem, 304 b 21-22: Ἐπειδὴ δὲ οὔτε ἄπειρα οὔτε ἔν, ἀνάγκη πλείω εἶναι καὶ πεπερασμένα.

¹²⁸ DC III 6, 304 b 23-25: Ἐπισκεπτέον δὲ πρῶτον πότερον ἀϊδιά ἐστὶν ἢ γινόμενα φθίρεται· τούτου γὰρ δειχθέντος φανερόν ἐσται καὶ πόσ' ἄττα καὶ ποῖά ἐστιν.

¹²⁹ Naturalmente, a estranheza que causa a brevidade da passagem não é experimentada exclusivamente por neófitos, e o nosso dito nesse sentido pretendeu apenas ser espirituoso. Guthrie, em sua edição do *De Caelo*, comenta: “This sentence is so condensed as to cause a slight obscurity. Understand: “Since the elements can be observed in process of dissolution, therefore, *if they are to be eternal*, either the process must never come to an end or it must come to an end *before all of the element has perished*.” Op. cit., p. 304-305, nota a.

¹³⁰ DC III 6, 304 b 25-28: Ἀϊδια μὲν οὖν εἶναι ἀδύνατον· ὁρῶμεν γὰρ καὶ πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ ἕκαστον τῶν ἀπλῶν σωμάτων διαλυόμενον. Ἀνάγκη δὲ ἢ ἄπειρον εἶναι ἢ ἴστασθαι τὴν διάλυσιν. (No corpo do texto, tradução ligeiramente ajustada por nós, a partir das versões de Candel e Guthrie. O primeiro, verte διαλύω e διάλυσις por “dissolver” e “dissolução”, enquanto Guthrie emprega a expressão unificadora “*process of dissolution*”. Preferimos “desagregação”, ou, ainda “separação” e “divisão”.)

divisão, ao infinito¹³¹. Antes de passarmos ao exame das óbvias implicações positivas desta refutação na leitura do processo de agregação e desagregação finita dos elementos-raízes, notemos a problemática relevante que emerge da passagem cuja brevidade nos admirou:

Ἄϊδια μὲν οὖν εἶναι ἀδύνατον· “É impossível que (os elementos) sejam eternos”, afirma categoricamente Aristóteles (304 b 25), e é evidente que está a falar da sua própria concepção elementar, consoante a qual os corpos simples engendram-se mutuamente e corrompem¹³², dissolvendo-se uns nos outros por meio das interações das contrariedades táteis¹³³ que são primárias e, portanto, de fato elementares na física aristotélica. Ora, a asserção em tela não cabe como testemunho à concepção elementar de Empédocles, para quem as raízes-elementos são eternos e, mais ainda, são deuses¹³⁴; mas, como postulado recorrente na crítica aristotélica¹³⁵ àqueles deuses-raízes poético-filosóficos, cujo *ethos* é a eternidade, ou permanência, ou imortalidade; permite converter o negativo da declaração em testemunho positivo: os elementos, ou melhor, os deuses-raízes de Empédocles são ἄϊδια. Por outro lado, os elementos da física de Aristóteles, não o são. E aqui, anotemos: encontramos em nosso trajeto a que talvez seja a primeira diferença relevante entre στοιχεῖα e ριζώματα.

Retomando o tema divisão finita dos elementos, após ter rejeitado a hipótese da desagregação, ou divisão, dos elementos ao infinito, eis como Aristóteles neste viés específico, refere-se ao pensamento empedocliano: “Se há um termo para o processo de dissolução [do corpo composto], o corpo [simples] no qual a dissolução se detém deve ser

¹³¹ DC III 6, 304 b 28- 305a 1. Cf. DK 31 A 43a.

¹³² Cf. os corolários de 305 a 13-14 (“Ὅστ’ ἀνάγκη φθαρτὰ καὶ γενητὰ εἶναι τὰ στοιχεῖα τῶν σωμάτων) e 305a 31-32 (Ἐπεὶ δ’ οὐτε ἐξ ἄσωμάτου γίνεσθαι δυνατόν οὐτ’ ἐξ ἄλλου σώματος, λείπεται ἐξ ἀλλήλων γίνεσθαι.)

¹³³ Cf. DGC I 1, 329 b 18 ss.

¹³⁴ DK 31 B 6; B7; B 12; B 17, 27-35; B 21, 3-6 e 12; B 23,8; B 35, 14; B 146, 3. O próprio Aristóteles, naquele que é o texto mais crítico a Empédocles, DGC II 6, testemunha a divindade dos elementos empedoclianos, em 333 b 20-22: “... os elementos são por natureza anterior ao deus, e são eles mesmos deuses.” ... τὰ γε στοιχεῖα [...] τὰ φύσει πρότερα τοῦ θεοῦ· θεοὶ δὲ καὶ ταῦτα. Voltaremos a esta passagem, mais adiante.

¹³⁵ Esp. em DGC III 6, a ser visto em breve.

indissolúvel ou destinado a nunca ser dissolvido; o último é o que Empédocles parece querer descrever.”¹³⁶

O testemunho é perfeito. Ademais, nesse exato contexto, ou seja, desde que não se extrapole as palavras de Aristóteles para além da circunscrição temática da desagregação dos corpos compostos e não se considere o número dos elementos resultantes, não há consequências interpretativas em aproximar o termo último da decomposição dos corpos da cosmologia empedocliana da concepção atomística¹³⁷ de partícula última indivisível e indestrutível. Segue-se que, ao refutar esta particular concepção empedocliana¹³⁸ que, delimitada, de fato assemelha-se à concepção atomística, Aristóteles, conceituando que os elementos necessariamente nascem e perecem¹³⁹, ou seja, não são permanentes, eternos ou indestrutíveis, está a preparar terreno para a sua própria protologia elementar, no bojo das qual as contrariedades táteis – que na física pré-socrática podemos considerar na linha de “atributos elementares” (quente-frio; úmido seco) –, são os “verdadeiros elementos”, por assim dizer, e, importante, não são estáveis. Seja dito que as contrariedades táteis como os “verdadeiros elementos” são a condição mesma de possibilidade do engendramento elementar recíproco, que será descrito minuciosamente em *Da Geração e Corrupção*¹⁴⁰. Mas, em sendo isso seara aristotélica, voltemos aos campos empedoclianos.

É claro que, Aristóteles, ao rejeitar o dado de eternidade dos elementos empedoclianos, o faz no seu próprio escopo, marcando uma clara diferença entre o seu conceito de elementos e a concepção de elementos-raízes do poeta-filósofo. Contudo, o escopo de Aristóteles é, a nosso ver, suficientemente discernível da partes que chamamos

¹³⁶ DC III 6, 305 a 1-4 (DK 31 A 43a): Εἰ δὲ στήσεται πού ἢ διάλυσις, ἦτοι ἄτομον ἔσται τὸ σῶμα ἐν ᾧ ἴσταται, ἢ διααιρετὸν μὲν οὐ μέντοι διααιρεθιζόμενον οὐδέποτε, καθάπερ ἔοικεν Ἐμπεδοκλῆς βούλεσθαι λέγειν.

¹³⁷ Ao contrário, a nosso ver, do que considerou Cherniss: “The result of this criticism is that Empedocles is found to be, in effect, an Atomist; and hereafter he and Democritus are treated together as being incapable of accounting for genesis.” CHERNISS, Harold F. *Aristotle's criticism of Presocratic philosophy*. Baltimore: Hopkins, 1935, p. 60.

¹³⁸ DC III 6, 305 a 4- 14.

¹³⁹ 305a 13-14: Ὡστ' ἀνάγκη φθαρτὰ καὶ γενητὰ εἶναι τὰ στοιχεῖα τῶν σωμάτων.

¹⁴⁰ Cf. e.g. DGC I 1, 329 b 18-30; DGC II 3, 330 a 30 ss.

“testemunhais”, apesar das dificuldades, maiores ou menores – raramente inexistentes – para desemaranhá-las dentre as camadas conceituais.

Preliminarmente, note-se que essa primeira diferença relevante a emergir em nossa pesquisa, entre o conceito aristotélico de στοιχεῖα, elementos *transitórios*, e a noção empedocliana de ῥιζώματα, raízes *eternas*, eclipsou-se na recepção pós-aristotélica de Empédocles. Na obra de Clemente de Alexandria¹⁴¹, por exemplo, vemo-nos diante dos primórdios de uma tendência que fez escola: a de pôr de parte a face divina das raízes-elementos de Empédocles, vindo-se a considerá-la a mais das vezes alegórica ou personificativa, como discutiremos amiudadamente no tópico dedicado ao fragmento DK 31 B 6, no segundo capítulo. Neste sentido, a refutação programática de Aristóteles muitas vezes mesclou-se aos conteúdos testemunhais, quando “acriticados” na recepção. É nossa tarefa, na medida do possível, separá-los da mescla, trabalho que se faz particularmente delicado no próximo capítulo do *De Caelo*.

Em DC III 7, persiste a aproximação entre Empédocles e Demócrito, porém, não mais no viés da desagregação dos corpos compostos em partículas átomas, mas respeitante ao modo como eles “*descreveriam*” a geração recíproca dos primeiros elementos, em comparação com aqueles que postularam (como elementos) as superfícies, isto é, os pitagóricos e Platão¹⁴², não nomeados neste momento. Cumpre notar que, apesar de abrir o capítulo referindo-se aos dois *physiologos* (305 a 33), Aristóteles não se detém na abordagem de suas concepções e logo, a partir de 305 b 15, passa a criticar a cosmologia platônica do *Timeu*. Mas, eis a abertura da seção:

¹⁴¹ *Stromata* VI, 2, 17, 4. Sou grata a Jean-Claude Picot por ter chamado a minha atenção para esse aspecto do testemunho de Clemente, pela primeira vez no texto inédito “Des Olympiens, racines de toutes choses, et le Titan du fr. 38 DK d’Empédocle” (Paris, 2016), do qual o investigador, posteriormente, desdobrou o estudo “Petite histoire d’une marginalisation: Empédocle, fr. 6 DK, les racines de toutes choses”, que fará parte do livro em preparação *Empédocle: Sur le chemin des dieux* (Paris, 2019). No segundo capítulo do nosso trabalho, retomaremos detalhes do estudo do autor.

¹⁴² DC III 7, 305 a 33 – 305b 1: Πάλιν οὖν ἐπισκεπτέον τίς ὁ τρόπος τῆς ἐξ ἀλλήλων γενέσεως, πότερον ὡς Ἐμπεδοκλῆς λέγει καὶ Δημόκριτος, ἢ ὡς οἱ εἰς τὰ ἐπίπεδα διαλύοντες, ἢ ἔστιν ἄλλος τις τρόπος παρὰ τούτους.

Devemos retomar a questão da geração recíproca, se é como dizem Empédocles e Demócrito, ou como dizem os que decompõem <os corpos> em superfícies, ou se há algum modo além destes.¹⁴³

Em 305 b 1-5, Aristóteles prossegue com a abordagem que dissemos ser breve, porém, acrescentamos, é laboriosa em mais de um aspecto, para nós. Diz ele que “os seguidores de Empédocles e Demócrito” (οἱ μὲν οὖν περὶ Ἐμπεδοκλέα καὶ Δημόκριτον) não perceberam ou olvidaram (λανθάνω) que eles (Empédocles e Demócrito) não postularam uma geração elementar recíproca, mas uma aparência de geração, ou uma “geração (recíproca) aparente” (φαινομένην γένεσιν), no âmbito da qual cada elemento “existe singularmente em si mesmo” (ἐνυπάρχον)¹⁴⁴ e “separa-se”(ἐκκρίνεσθαι), de modo que é como se a geração (γένεσις) proviesse de um recipiente (ἄγγειον) e não de alguma matéria (ὕλης), e como se o processo do vir-a-ser (γίγνεσθαι) não implicasse transformação (μεταβάλλοντος).¹⁴⁵

A primeira questão poderia ser: devemos ler literal ou perifrasticamente “os seguidores de Empédocles e Demócrito”, em 305b 1-2? A hipótese de uma leitura literal,

¹⁴³ 305 a 33-305 b 5: Πάλιν οὖν ἐπισκεπτέον τίς ὁ τρόπος τῆς ἐξ ἀλλήλων γενέσεως, πότερον ὡς Ἐμπεδοκλῆς λέγει καὶ Δημόκριτος, ἢ ὡς οἱ εἰς τὰ ἐπίπεδα διαλύοντες, ἢ ἔστιν ἄλλος τις τρόπος παρὰ τούτους.

Οἱ μὲν οὖν περὶ Ἐμπεδοκλέα καὶ Δημόκριτον λανθάνουσιν αὐτοὶ αὐτοὺς οὐ γένεσιν ἐξ ἀλλήλων ποιῶντες, ἀλλὰ φαινομένην γένεσιν· ἐνυπάρχον γὰρ ἕκαστον ἐκκρίνεσθαι φασιν, ὡς περ ἐξ ἄγγειου τῆς γενέσεως οὐσης, ἀλλ' οὐκ ἔκ τινος ὕλης, οὐδὲ γίγνεσθαι μεταβάλλοντος.

¹⁴⁴ No contexto desta passagem, é difícil decidir como traduzir ἐνυπάρχον, já que o termo não parece guardar exatamente o mesmo sentido que encontramos em *Metafísica* III 3, 998 a 20-32, na definição de *elemento como “constitutivo intrínseco” dos corpos compostos*; já que aqui, em *DC* III 7, 305 b 1-3, Aristóteles está falando do processo de geração elementar (seria absurdo supor geração recíproca de coisas ou corpos compostos). O léxico LSJ indica três acepções para o verbo ἐνυπάρχω e informa que Aristóteles empregou todas as acepções em diferentes contextos: 1) “existir ou estar presente em” (algo), em *História dos Animais* VI 23, 577 a 14; 2) ser imanente ou inerente, cf. *Física* 193 a 10, 194b 24 e 233b 35; *Metafísica* III 3, 998 a 31 e 1014a 26; 3) “ser contido em”; “inerir”, no *Órganon*, com referência aos predicados em relação ao substantivo, cf. *Analíticos Primeiros* I 5, 28a 6; *Analíticos Segundos* I 4, 73 b 17 e 22, 84 a 25; tb. em *Met.* V 18, 1022 a 29. Analisando as passagens, chegamos a uma decisão ousada: considerar que a conotação de ἐνυπάρχον nesta passagem específica, sem exclusão das duas primeiras acepções do léxico, é mais afim com a terceira. Assim, pensamos que o “tema da singularidade elementar”, genuinamente empedocliana, foi expressado na passagem segundo o mesmo modelo empregado por Aristóteles para expressar a “singularidade de Kálias”, em *Metafísica* V 18, 25-29. A tradução de Guthrie é “inhering”: “*They speak of each element ‘inhering’ and ‘being separated out’...*”; na versão espanhola de Miguel Candel, lemos “preexistindo”: “*dicen, en efecto, que cada cosa, preexistiendo <en un todo>, se separa <de él>...*”

¹⁴⁵ *DC* III 7, 305 b 1-5: Οἱ μὲν οὖν περὶ Ἐμπεδοκλέα καὶ Δημόκριτον λανθάνουσιν αὐτοὶ αὐτοὺς οὐ γένεσιν ἐξ ἀλλήλων ποιῶντες, ἀλλὰ φαινομένην γένεσιν· ἐνυπάρχον γὰρ ἕκαστον ἐκκρίνεσθαι φασιν, ὡς περ ἐξ ἄγγειου τῆς γενέσεως οὐσης, ἀλλ' οὐκ ἔκ τινος ὕλης, οὐδὲ γίγνεσθαι μεταβάλλοντος.

levaria-nos a outra pergunta: com quem Aristóteles está falando?¹⁴⁶ Advertidos sobre a possibilidade de haver aqui um ou mais interlocutores ocultos, assumiremos, cautelosamente¹⁴⁷, que isso não infletirá o teor do testemunho que podemos extrair da passagem. Vejamos.

Para analisar o trecho, dividimo-lo em duas partes, correspondentes a duas breves mas interessantíssimas variações sobre o tema da “não-gênese” elementar de Empédocles e Demócrito, em contraste com a protologia elementar aristotélica, sobre o “pano de fundo” da aproximação, marcada pelo discípulo de Platão, entre as concepções empedoclianias e atomísticas¹⁴⁸: (i) geração elementar recíproca, “aparência de geração” e os elementos “existentes singularmente em si mesmos” e “separados” (305 b 3-4¹⁴⁹); (ii) o reservatório (ἀγγεῖον) genético de Empédocles (e Demócrito) (305 b 4-5¹⁵⁰).

Primeiramente, sobre a aproximação entre as concepções elementares empedoclianias e atomísticas, aqui, não nos parece haver motivo para questionamento, à maneira da nossa leitura sobre o tema da divisibilidade em termos últimos e permanentes, nas linhas acima. É evidente que o conceito de geração elementar recíproca é a tese própria que Aristóteles opõe às concepções empedoclianias e democritianas, argumentando que é possível extrair das últimas somente uma “aparência de geração (recíproca)”, já que os elementos primeiros de ambas as cosmologias não engendram-se uns aos outros, não se transformam ou alteram; e,

¹⁴⁶ Neste momento, somos forçados a saltar sobre essas questões. Quem sabe possamos, oportunamente, desenvolvê-la à maneira de Marwan Rashed que, no estudo da sua edição de *Da Geração e Corrupção*, procurou distinguir os momentos em que Aristóteles referia-se de fato a Empédocles ou a suas teses, daqueles nos quais o estagirita dirige-se aos “neo-empedoclianios”, possivelmente integrantes da chamada “escola médica siciliana”, vinculada a Filístion. Cf. o já mencionado estudo que abordaremos mais adiante, in: ARISTOTE. *De la Génération et la Corruption*. Texte établi et traduit par Marwan Rashed. Paris: Les Belles Lettres, 2005; introdução, pp. XI-CCLV.

¹⁴⁷ Somente a segurança de que Aristóteles está de fato se referindo a Empédocles e Demócrito por perífrase poderia tranquilizar-nos cabalmente. Não a temos. Guardemos, por ora, cautela.

¹⁴⁸ Aqui e em outros lugares, e.g. *DGC* I 6, 314 a 11-18; 325 a 5-8; 325 b 5-11; cf. esp. *Física* VIII 9, 265 b 22-29.

¹⁴⁹ *DC* III 7, 305 b 3-4: Οἱ μὲν οὖν περὶ Ἐμπεδοκλέα καὶ Δημόκριτον λανθάνουσιν αὐτοὶ αὐτοὺς οὐ γένεσιν ἐξ ἀλλήλων ποιῶντες, ἀλλὰ φαινομένην γένεσιν· ἐνυπάρχον γὰρ ἕκαστον ἐκκρίνεσθαι φασιν,

¹⁵⁰ 305b 4-5: ὥσπερ ἐξ ἀγγείου τῆς γενέσεως οὕσης, ἀλλ' οὐκ ἐκ τινος ὕλης, οὐδὲ γίνεσθαι μεταβάλλοντος.

para focarmos em Empédocles, “são sempre os mesmos, eternamente os mesmos”¹⁵¹, imutáveis em suas, por assim dizer, “identidades elementares”. O recorte testemunhal sobre os elementos empedoclianos, em 305 b 3-4 é, a nosso ver, suficientemente claro; valendo o mesmo para o ponto específico concernente às partículas atômicas de Demócrito – à exceção de que, talvez, no pluralismo infinitista do atomismo, a “identidade” de cada partícula seja indizível¹⁵², diferentemente da pluralidade tetrádica de Empédocles, em que cada elemento tem o seu nome próprio. Mas, em que pese a nossa própria ponderação, essa diferença não está realmente em causa na aproximação pretendida por Aristóteles, assim como não estão outras distinções quantitativas e qualitativas das partículas elementares de ambas as cosmologias, e nem a noção de vazio, eleaticamente não admitido no pensamento do poeta-filósofo de Acragas.

Empédocles, de fato, tradicionalmente tem sido considerado um precursor de várias concepções, ou faces, do atomismo¹⁵³, especialmente no que diz respeito à natureza estável dos princípios elementares e à mecânica processual do vir-a-ser e perecer das coisas, em um sentido pela combinação e associação dos elementos, e, inversamente, pela desagregação dos compostos¹⁵⁴. David Furley resume bem a aparente similitude entre ambas as propostas: “como os atomistas, Empédocles interpreta toda mudança como rearranjo de substâncias estáveis”¹⁵⁵. Aristóteles parece ter em mente exatamente essas semelhanças, quando, com base na sua própria tese do intercâmbio geracional de elementos perecíveis, nelas vê uma “geração aparente”, pois que duplamente opõem-se à sua teoria.

¹⁵¹ DK 31 B 17, 34-35; B 21, 13-14; B 26, 3-4.

¹⁵² Embora – note-se a coincidência numérica – as formas atômicas sejam *quatro*: angular (γεγωνιωμένον), não angular (ἄγωνιον), reta (εὐθύς) e esférica (περιφερής). Cf. *Física* I 5, 188 a 25-26.

¹⁵³ Para uma interessante visão sobre Empédocles como precursor do atomismo, ver: FURLEY, David. *The Greek Cosmologists. Vol 1: The formation of the atomic theory and its earliest critics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. (Cap. 7: “Empedocles and the invention of elements”, p. 79-104.)

¹⁵⁴ Furley pensa que ao admitir a composição dos seres, ou os “seres compostos” no sentido de vir-a-ser, Empédocles contorna a interdição eleática à qual ainda se prende Anáxagoras, dando “um passo importante na direção do atomismo”. Idem, p. 80.

¹⁵⁵ Idem, ibidem.

Em outro ângulo, note-se: “o que aparece” aos sentidos não difere para o que o experimenta enquanto experiência, mas, difere, nas modalidades de compreensão, organização e expressão do fenômeno, ou seja, no entendimento e na definição, operações *lógico-noéticas* partidas da observação particular para superarem-na, na formação de conceitos-*logoi* universais.¹⁵⁶ Ocorre que, para Aristóteles, o *logos* de Empédocles não se adequa ao fenômeno¹⁵⁷. E o estagirita, “esquecido” de que é fundador da lógica, parece vindicar-lhe um *lógos* (descrição, definição, expressão) adequado ao fenômeno que ele mesmo está a definir. A crítica é anacrônica e diz: não é *genesis* o que Empédocles – e Demócrito – expõem, pois o *logos* (aristotélico) da *genesis* implica, necessariamente, em mudança, transformação, intercâmbio, trânsito elementar e, eis que os elementos empedoclianos são imutáveis. Logo, o que Empédocles descreve, assim como Demócrito, para Aristóteles, é apenas uma “aparência de *genesis*” (φαινομένην γένεσιν, cf. 305 b 3).

Uma liberdade imaginativa: se pudéssemos trocar de lugares Empédocles e Aristóteles, não parece impossível que a teoria genética do estagirita viesse a ser também, às avessas, criticada pelo acragantino: “criança!”, diria Empédocles, “o seu pensamento não alcança a realidade sob as aparências, e a sua vã esperança é que tudo seja tal como lhe parece definitivamente. Mas não, eis que nada se gera, nem nada se corrompe.”¹⁵⁸ Do exercício imaginativo, emerge um arrazoado bem conhecido: para Empédocles, não há, *stricto sensu*, gênese, mas somente mistura e dissociação¹⁵⁹. A crítica é, portanto, além de

¹⁵⁶ Lembremos, aqui, a primeira lição da *Metafísica*: “Todo homem por natureza deseja conhecer...”, sendo que cada um conhecerá e expressará o objeto experimentado na medida das suas capacidades e virtudes; porém, idealmente, unirá a experiência à teoria, dominando o arcabouço lógico que viabiliza os processos dedutivo e indutivo próprios da investigação filosófica e faculta a correta expressão-definição do objeto de estudo.

¹⁵⁷ Exigir a adequação do *logos* ao fenômeno é uma constante aristotélica. E.g., aqui mesmo, criticando Platão, em *DC III 7*, 306 a 5-7: “Acontece, com os que tratam dos fenômenos, que dizem coisas que não concordam com os fenômenos.” (Συμβαίνει δὲ περὶ τῶν φαινομένων λέγουσι μὴ ὁμολογούμενα λέγειν τοῖς φαινομένοις.)

¹⁵⁸ Acima, entre aspas, tomamos a liberdade de compor uma paráfrase dramática de DK 31 B 11.

¹⁵⁹ O termo vernáculo “recomposição”, como coação de διάλλαξις (B 8,3), correspondendo a διαλλάσσω (B 17,12 e B 35,5), foi-nos indicado por José Gabriel Trindade dos Santos, por ocasião da defesa de nossa tese (25/10/2019). Questão aberta para nossos futuros estudos sobre a “física da mistura” empedocliana. Somos muito gratos ao caro helenista, cuja erudição é fonte de muitas luzes para nós. Aqui, tomamos de empréstimo a Couloubaritsis a expressão “física da mistura” (*physique du mélange*), cf. COULOUBARITSIS, Lambros. Les transfigurations de la notion de physis entre Homère et Aristote. *Kriterion*, vol.51, n.122, 2010, p. 349-375.

anacrônica, inócua. Empédocles, ele mesmo, jamais postulou um processo genético, sequer no sentido “popular” de nascimento e morte¹⁶⁰. Em que medida esta crítica, por princípio inócua, que ainda terá desdobramentos em *Da Geração e Corrupção*, terá contriuiuído para com uma falsa problematização na recepção pós-aristotélica do pensamento de Empédocles é questão aberta.

Passamos, agora, à segunda parte do excerto de *DC III 7* que delimitamos para refletir: 305 b 4-5¹⁶¹, sobre o reservatório (ἀγγεῖον) genético de Empédocles (e Demócrito).

Aristóteles emprega essa interessante imagem do reservatório (ἀγγεῖον) elementar, para explicar a, digamos, “irrupção” dos corpos simples empedoclianos e atomísticos no mundo. Na metáfora, todos os elementos estão contidos no reservatório, não em estado de amálgama ou fusão, mas, cada qual guardando a sua singularidade intrínseca, de modo que, estando juntos, são ao mesmo tempo separados (quicá contíguos) e, quando irrompem no mundo para originar os corpos compostos, é porque difundiram-se a partir do reservatório primordial, rompida a unidade deste. O ἀγγεῖον de Empédocles é, naturalmente, a unidade do Sphairos, a nosso ver; enquanto que o de Demócrito pode, talvez, ser o “corpo comum” (κοινὸν σῶμα) das partículas átomas¹⁶². Assim, a “porção empedocliana” da metáfora parece-nos perfeita¹⁶³. É notável que, muito embora Aristóteles não aceite tais concepções – ao contrário, refuta-as de modo cabal –, ele as testemunhe precisamente.

Neste passo, cuja chave continua sendo a da crítica à natureza permanente dos princípios elementares e ao processo de combinação e dissociação que em linhas básicas

¹⁶⁰ Tb. DK 31 B 8 e B 9.

¹⁶¹ *DC III 7*, 305 b 4-5: ὥσπερ ἐξ ἀγγείου τῆς γενέσεως οὔσης, ἀλλ' οὐκ ἔκ τινος ὕλης, οὐδὲ γίνεσθαι μεταβάλλοντος.

¹⁶² Cf. *Física III 4*, 203a 33- 203b 2 (DK 68 A 41): Demócrito nega que os corpos primeiros tenham engendrado uns aos outros; para ele, o corpo comum é o princípio de todas as coisas, cujas partes diferenciam-se em grandeza e figura. (Δημόκριτος δ' οὐδὲν ἕτερον ἐξ ἑτέρου γίνεσθαι τῶν πρώτων φησὶν· ἀλλ' ὅμως γε αὐτῶ τὸ κοινὸν σῶμα πάντων ἐστὶν ἀρχή. μεγέθει κατὰ μόρια καὶ σχήματι διαφέρον.)

¹⁶³ Guardamo-nos de emitir opinião enfática sobre a parte democritiana, pois não pudemos estudá-la em profundidade.

caracterizam as concepções físicas de Empédocles e Demócrito, Aristóteles não mencionará “agentes” ou “causas” das rupturas das unidades de ambos os “reservatórios”¹⁶⁴ – nem dirá que enquanto a unidade do “reservatório” empedocliano é reversível, a dos atomistas, não o é¹⁶⁵ –, concluindo, mais uma vez em seu favor, que o devir, tal como concebido por ambos os *physiologoi*, não se funda na transformação (μεταβάλλοντος) de nenhuma matéria (ύλης), o que, está claro, contraria a sua tese da geração elementar recíproca. Em consistindo os processos empedocliano e democritiano na associação e dissociação de elementos indestrutíveis, estes, complementamos por nossa conta, consistirão também em matérias permanentemente recicláveis no movimento cósmico, seja este mais ou menos processualmente ordenado. Ora, voltando-nos para Empédocles, “matéria permanentemente reciclável” (expressão nossa, neste contexto), é qualificação que cabe, na rubrica fisicalista pautada por Aristóteles, atribuir aos primeiros elementos-raízes, no espírito da cosmologia reversível que nos legou o filósofo-poeta.

Antes de passarmos à próxima obra, destacamos que, a par da constatação de que Aristóteles não admite o processo irruptivo dos elementos empedoclianos por separação do Sphairos, nem a tese da constituição dos corpos compostos e decompostos por associação e dissociação elementar, nem a natureza imortal dos elementos, a própria refutação dessas noções e processos constituem valioso testemunho de seus teores. Ainda, é fato que, assim como em qualquer parte da sua obra física, também no *De Caelo* não falta a validação expressa da tétrade básica empedocliana, como lemos na seguinte passagem, à qual antes já aludimos, do penúltimo capítulo do tratado: “as matérias necessariamente serão tantas quantos os corpos: *quatro*”¹⁶⁶.

¹⁶⁴ Neikos, no caso de Empédocles; e o vórtice democritiano.

¹⁶⁵ Após o vórtice dispersar as partículas, elas se difundirão infinitamente. Cf. DK 68 B 167 e B 168.

¹⁶⁶ DC IV 5, 312a 30-31: “Ὅστε ἀνάγκη καὶ τὰς ὕλας τοσαύτας εἶναι ὅσαπερ ταῦτα, τέτταρας, (No corpo do texto, grifo meu em “quatro”).)

2.3. Da Geração e Corrupção

Vistas no *De Caelo*, tanto quanto pudemos, premissas para passarmos ao recolhimento dos sentidos e significados do termo στοιχεῖα e στοιχεῖον na obra *Da Geração e Corrupção – no que concernir ao pensamento de Empédocles* –, cumpramos mais esta etapa. Na extração dos testemunhos que interessam à pesquisa, procuraremos, mais do que nunca, dada a célebre complexidade do tratado, contornar as conceituações e discussões mais especializadas, mormente as que dependam de premissas estabelecidas na *Física*, a fim de não perdermos o nosso escopo de vista¹⁶⁷.

Nota preliminar importante é que, nesse tratado dedicado à investigação sobre a geração e a corrupção, isto é, das “coisas que por natureza vêm a ser e corrompem-se”¹⁶⁸, estas “coisas” podem ser tanto os elementos (corpos simples), quanto os seres compostos¹⁶⁹. Para nós, um proveito imediato desse informe consiste em que se, como vimos no *De Caelo*, Aristóteles rejeita a perenidade dos elementos empedoclianos, não apresentará objeção à efemeridade dos seres compostos que povoam o mundo concebido pelo acragantino. Por outro lado, é preciso que estejamos muito atentos a essa dupla face da abordagem de Aristóteles, pois ele ora tem em foco os princípios elementares, ora, os seres compostos, e, ainda, por vezes tem em vista a ambos ao mesmo tempo, quando podem ser – elementos e seres compostos – objeto de um discurso comum, por exemplo, na própria delimitação definitiva do que é abrangido no processo de geração e corrupção, com a qual inaugura-se a obra¹⁷⁰. Dito isso, iniciemos a tarefa.

¹⁶⁷ Também para não adentrarmos em seara alheia à nossa competência, a saber, o campo dos estudos aristotélicos. Neste sentido, note-se em destaque, a restrição do recolhimento sobre “elementos”, e “no que concernir ao pensamento de Empédocles.”

¹⁶⁸ τῶν φύσει γενομένων καὶ φθειρομένων (*DGC* I 1, 314 a 1-2).

¹⁶⁹ Conforme estabelecido expressamente em *De Caelo* III 1, 298 a 27 – 298 b 1. Cf. tb. 298 b 1 – 298 b 4. A propósito disso, Marwan Rashed, na sua edição da obra, comenta que o tratado inscreve-se no “duplo projeto de uma física dos elementos e de uma biologia geral”. Cf. ARISTOTE. *De la Génération et la Corruption*. Texte établi et traduit par Marwan Rashed. Paris: Les Belles Lettres, 2005; nota complementar n. 1, p. 85.

¹⁷⁰ *DGC* I 1 314 a 1-3: “Sobre a geração e a corrupção das coisas que por natureza se geram e corrompem, há que distinguir, de modo uniforme para todas, as respectivas causas e definições...” (Περὶ δὲ γενέσεως καὶ

Na abertura da questão a partir da qual toda a investigação se desenvolverá – a saber, se “alteração” (ἀλλοίωσις)¹⁷¹ e “geração” (γένεσις) são a mesma coisa, ou não – Aristóteles afirma que para alguns dos antigos (ἀρχαίων), a “chamada geração simples”¹⁷² é concebida como alteração; enquanto que para outros¹⁷³, geração e alteração necessariamente serão coisas diferentes. No primeiro grupo, identificando gênese com alteração, teremos os físicos monistas, não nomeados¹⁷⁴, os quais, no dizer de Aristóteles, são “forçados” (ἀνάγκη) a admitir a geração como alteração. No segundo grupo, nomeados, encontramos os pluralistas Empédocles, Anaxágoras e Leucipo, para os quais geração e alteração não coincidem¹⁷⁵, ou, dito de outro modo, necessariamente não coincidirão, na chave da conceituação do estagirita. De fato, a geração como alteração constitui uma espécie de “interdito” aristotélico à física pluralista e, muito especialmente, à física empedocliana¹⁷⁶.

φορᾶς τῶν φύσει γενομένων καὶ φθειρομένων, ὁμοίως κατὰ πάντων, τὰς τε αἰτίας διαιρετέον καὶ τοὺς λόγους αὐτῶν,). Grifo meu. Para os extratos citados em em português, serviremo-nos da seguinte edição: *Sobre a Geração e a Corrupção*. Tradução e notas de Francisco Chorão, revisão científica de Alberto Bernabé Pajares. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa/Casa da Moeda, 2009.

¹⁷¹ Ἀλλοίωσις é o movimento qualitativo, ou, segundo as afeções, cf. e.g. a distinção em *Física* V 2, 226a 24-30; VII 2, 243 a 33-41. Tratar-se-ia, elementarmente (como em *Fís.* VII 3, 245 b 2-246 a 9) do movimento básico de interação entre as qualidades elementares que, em espectro maior, por câmbio afetivo, resultam na transformação (μεταβολή) dos elementos uns nos outros. É, por assim dizer, o “movimento da transformação”. Não nos ateremos às distinções especializadas na nossa argumentação, e, desculpando-nos pelo simplismo, trataremos no mesmo plano a alteração-intercâmbio elementar (ἀλλοίωσις) e a transformação resultante do processo (μεταβολή).

¹⁷² *DGC* I 1, 314 a 6-7: τὴν καλουμένην ἀπλῆν γένεσιν

¹⁷³ Aristóteles reitera aqui a divisão dos pré-socráticos em monistas e pluralistas. Cf. e.g. *Física*. I 2, 184 b 15 ss.

¹⁷⁴ Não nomeados, porém, obviamente, trata-se dos físicos jônicos. Segundo Filopono (11, 10 ss.), são: Tales, Anaximandro, Anaxímenes, Diógenes de Apolônia e Heráclito.

¹⁷⁵ *DGC* I 1, 314 a 6-13: “De entre os antigos, uns afirmam que a chamada ‘geração simples’ é alteração, ao passo que outros defendem que a alteração e a geração são diferentes. Com efeito, os que afirmam que o universo é algo uno, entendendo que todas as coisas se geram a partir de uma, são obrigados a declarar que a geração é alteração e que o que é gerado é, em sentido próprio, alterado. Em contrapartida, para os que defendem que a matéria é mais do que uma, como Empédocles, Anaxágoras e Leucipo, a geração e a alteração têm de ser diferentes.” (Τῶν μὲν οὖν ἀρχαίων οἱ μὲν τὴν καλουμένην ἀπλῆν γένεσιν ἀλλοίωσιν εἶναι φασιν, οἱ δ' ἕτεροι ἀλλοίωσιν καὶ γένεσιν. Ὅσοι μὲν γὰρ ἓν τι τὸ πᾶν λέγουσιν εἶναι καὶ πάντα ἐξ ἐνὸς γεννῶσι, τούτοις μὲν ἀνάγκη τὴν γένεσιν ἀλλοίωσιν φάναι καὶ τὸ κυρίως γινόμενον ἀλλοιοῦσθαι. Ὅσοι δὲ πλείω τὴν ὕλην ἐνὸς τιθέασιν, οἷον Ἐμπεδοκλῆς καὶ Ἀναξαγόρας καὶ Λεύκιππος, τούτοις δὲ ἕτερον.)

¹⁷⁶ Importante: cremos que o “interdito” é deduzido da física empedocliana e não imposto a ela, por Aristóteles (do mesmo modo, no que concerne ao pluralismos atomístico e anaxagórico).

Nesta perspectiva, após ter criticado rapidamente Anaxágoras¹⁷⁷, por este ter empregado indevidamente na sua cosmologia o termo “alteração”, reservado aos processos monistas¹⁷⁸; Aristóteles faz a primeira referência específica a Empédocles:

Para Empédocles, os elementos corpóreos são quatro, embora na totalidade, juntamente com os princípios motores, perfaçam o número de seis, ao passo que para Anáxagoras, assim como para Leucipo e Demócrito, são em número infinito.¹⁷⁹

A passagem destaca-se como grandemente relevante para nós, já que constitui um dos momentos da recensão aristotélica de Empédocles em que vemos claramente distinguidos os princípios elementares materiais (os quatro elementos) dos princípios cinéticos ou motores (Philotes e Neikos)¹⁸⁰. Deixando por enquanto de parte a discussão sobre a problemática suscitada por intérpretes de peso, sobre a leitura aristotélica de Philotes e Neikos como princípios cinéticos¹⁸¹, observemos, no viés que interessa-nos particularmente, que a passagem citada, ao mesmo tempo que aproxima Empédocles de Anaxágoras e dos atomistas, quanto ao pluralismo elementar postulado por todos; destaca Empédocles, com o seu

¹⁷⁷ DGC I 1, 314 a 13-16.

¹⁷⁸ A precisão dos processos que concernem aos dois grupos emerge claramente em 314 b 1-8, com Empédocles destacado, ao final: “Assim, pois, aqueles que constroem todas as coisas a partir de uma única, são forçados a sustentar que a geração e a corrupção são uma alteração, pois o substrato permanece sendo sempre um e o mesmo (e a um tal processo, chamamos alterar-se). Por outro lado, para os que propõem uma pluralidade de gêneros (i.e., elementos), a alteração é diferente da geração, uma vez que a geração e a corrupção acontecem por reunião e separação de tais (elementos). Por isso também diz Empédocles...” (sobre Empédocles, veremos no corpo do texto). (Τοῖς μὲν οὖν ἐξ ἑνὸς πάντα κατασκευάζουσιν ἀναγκαῖον λέγειν τὴν γένεσιν καὶ τὴν φθορὰν ἀλλοίωσιν· αἰεὶ γὰρ μένειν τὸ ὑποκείμενον ταῦτό καὶ ἔν· τὸ δὲ τοιοῦτον ἀλλοιοῦσθαί φαμεν· τοῖς δὲ τὰ γένη πλείω ποιοῦσι διαφέρειν τὴν ἀλλοίωσιν τῆς γενέσεως· συνιόντων γὰρ καὶ διαλυομένων ἢ γένεσις συμβαίνει καὶ ἡ φθορά. Διὸ λέγει τοῦτον τὸν τρόπον καὶ Ἐμπεδοκλῆς, [...])

¹⁷⁹ DGC I 1, 314a 16-18: Ἐμπεδοκλῆς μὲν γὰρ τὰ μὲν σωματικὰ τέτταρα, τὰ δὲ πάντα μετὰ τῶν κινούντων ἐξ τὸν ἀριθμόν, Ἀναξαγόρας δὲ ἄπειρα καὶ Λευκιππος καὶ Δημόκριτος.

¹⁸⁰ Como já vimos, esta diferença é notável em *Met.* I 4, 985 a 10-13; 20-29; mas, especialmente em 29-33, onde a distinção a rigor entre princípio e elemento é clara – “clara”, contudo, para quem esteja previamente advertido. Neste sentido, o grande diferencial da passagem supra é a especificidade inequívoca com que os termos conceituais “princípio” e “elemento” são empregados.

¹⁸¹ Sobre a hipótese de imprecisão na caracterização aristotélica das funções de Philotes e Neikos como princípios cinéticos, para uma visão crítica moderada, cf.: MILLERD, Clara Elizabeth. Op. cit., p. 34-38; para uma versão radical, que a considera “uma extravagância”, ver: O’BRIEN, Denis. *Empedocles’ Cosmic Cycle: a reconstruction from the Fragments and Secondary Sources*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969. (Reprinted version 2008, p. 101-103).

“pluralismo finitista”, dos outros – Anaxágoras, Leucipo e Demócrito –, que são “pluralistas infinitistas”, como é costume classificá-los com o nosso vocabulário filosófico moderno.

Neste ponto, temos já elucidado que o termo στοιχεῖον, retido no sentido cabível à nossa pesquisa, felizmente coincidente com o uso aristotélico predominante¹⁸², deve designar, na expressão aristotélica, os princípios materiais intrínsecos das coisas – guardadas as nossas observações sobre o conceito de “intrínseco” (ἐνυπάρχοντος)¹⁸³ na reversão à linguagem empedocliana – ; sendo que, quando há princípios extrínsecos, não elementares, Aristóteles os distingue precisamente. Assim, vemos na passagem que Philotes e Neikos são “motores” (κινούντων), são princípios extrínsecos e, ademais, são claramente “não-corpóreos”.¹⁸⁴ Distinguem-se, portanto, dos elementos.

Em I 1, 314 a 24 – 314 b 1, como que preparando-se para discorrer longamente sobre Empédocles, Aristóteles preambula:

Os seguidores de Anáxagoras parecem defender posições contrárias às dos seguidores de Empédocles. Este último afirma, com efeito, que o fogo, a água, o ar e a terra são os quatro elementos que são simples, mais do que a carne, os ossos e quaisquer dos homeômeros, ao passo que os seguidores de Anaxágoras dizem que estes últimos é que são os elementos simples, enquanto a terra, o fogo, a água e o ar são compostos, contendo todas as sementes daqueles.¹⁸⁵

¹⁸² Ver discussão anterior sobre o corolário da definição de στοιχεῖον (V 3, 1014 b 14-15), p. 20-22 e nota 49.

¹⁸³ Cf. notas 31 e 36.

¹⁸⁴ Outro dado importante porque alguns autores sustentam que Philotes e Neikos são corpóreos, e.g. Zeller, p. 770; Burnet, p. 232; e Raven, p. 330: BURNET, John. *A aurora da filosofia grega*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto/PUC-Rio, 2006; p. 232; KIRK, Geoffrey S., RAVEN, J.E. *The Presocratic Philosophers*. London: Cambridge University Press, 1957 (1977's reprinting), p. 330. Joachim, comentando essa passagem de *DGC*, também assim os interpreta, em: ARISTOTLE. *On Coming-to-be and Passing-away*. A revised text with introduction and commentaries by Harold H. Joachim. Oxford: Oxford University Press, 1922, p. 231. Rashed, em sua edição, contra Joachim, escreve: “*Même si, comme le remarque Joachim, p. 231, ces deux principes sont parfois évoqués en des termes corporeles (cf. fr. 17, v. 19-20: atálanon, ‘de poids égal’, isē mekós te plátos te, ‘égal en longueur et largeur’), ils n’ont rien de corporel (sōmatikón) au sens des quatre éléments.*” (*DGC*, nota complementar 2, p. 88.)

¹⁸⁵ *DGC* I 1, 314 a 24-314 b 1: Ἐναντίως δὲ φαίνονται λέγοντες οἱ περὶ Ἀναξαγόραν τοῖς περὶ Ἐμπεδοκλέα: ὁ μὲν γὰρ φησι πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα καὶ γῆν στοιχεῖα τέσσαρα καὶ ἀπλᾶ εἶναι μᾶλλον ἢ σάρκα καὶ ὀστοῦν καὶ

Pouco há a dizer que não esteja claramente expresso nas próprias palavras do estagirita. Na comparação de Empédocles com Anaxágoras, ou, entre “anaxagorianos e empedoclianos”, interessa-nos reter mais este testemunho sobre a tétrade elementar física concebida por Empédocles: fogo, água, ar e terra são os quatro elementos, definidos como (corpos) simples (ἀπλᾶ).¹⁸⁶ Aristóteles reitera a refutação da hipótese das homeomerias de Anaxágoras como “corpos simples”, contra a qual argumentara com o exemplo das matérias carne e madeira em *DC* III 3, 302 a 20- 302 b 5, passagem já discutida, confirmando que considera a concepção empedocliana basicamente adequada.

Agora, como dissemos, Aristóteles discorrerá sobre Empédocles em um extenso trecho que começa em 314 b 4 e fecha-se em 315 a 25. Quando, de início, em 314 b 4-6, diz (grifo nosso): “para *aqueles que*, ao invés [dos monistas], concebem uma pluralidade de gêneros¹⁸⁷, a alteração difere da geração, pois a geração e a corrupção resultam da sua [dos elementos] junção e separação”¹⁸⁸; o estagirita está, sobretudo como expressa a última linha (314 b 6),

τὰ τοιαῦτα τῶν ὁμοιομερῶν, οἱ δὲ ταῦτα μὲν ἀπλᾶ καὶ στοιχεῖα, γῆν δὲ καὶ πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα σύνθετα· πανσπερμίαν γὰρ εἶναι τούτων.

¹⁸⁶ Não há dúvidas de que Aristóteles considera a tese elementar empedocliana superior à de Anaxágoras, mas, na leitura da célebre passagem em que o estagirita os compara, em *Metafísica* I 3, 984 a 11-13 (DK 31 A 6; A 28), não é unânime a interpretação da asserção de que Anaxágoras foi *próteros* em idade e *hýsteros* em seus escritos, em relação a Empédocles. Para Denis O’Brien, contra Guthrie (op. cit., p. 266), Raven (op. cit., p. 362 ss.) e outros que sustentam que extraem da passagem que Anaxágoras foi mais jovem do que Empédocles, a anterioridade cronológica de Anaxágoras em relação a Empédocles está de fato atestada na recensão aristotélica, e é confirmada pelo testemunho de Alcidamas (DL VIII 56 = DK 31 A 1). Ver: O’BRIEN, Denis. The relation of Anaxagoras and Empedocles. *Journal of Hellenic Studies*, LXXXVIII (1968) pp. 93-113; _____. Themselves alone: Empedocles’ Description of the Elements. In: PALUMBO, L. Λόγον διδόναι. *La filosofia come esercizio del render ragione. Studi in onore di Giovanni Casertano*, Napoli 2011, pp. 221-31; _____. Empedocles on the Identity of the Elements. *Elenchos* XXXVII, Fascicolo 1-2, 2016, p. 5-32. Corroboram a leitura de O’Brien: Charles Kahn (*Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*. New York: Columbia University Press, 1960, p. 63) e Malcom Schofield (*An Essay on Anaxagoras*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980, p. 35.). Longgrig (Elements and after, art. cit., p. 106-109) testou a hipótese contrária, ou seja, de Anaxágoras ser mais jovem, mas sem muita convicção. Este autor, a sua vez, apoia-se em Cornford (*Plato and Parmenides: Way of Truth and Plato’s Parmenides translated and commented*. London: Kegan Paul, 1939, p. 55; Vlastos (The Physical Theory of Anaxagoras, *Philosophical Review*, 59, 1950, p. 37); Cherniss (op. cit., p. 400) e Burnet (op. cit., p. 262.).

¹⁸⁷ Gênero, aqui, é sinônimo de elemento. Ver nota 54, supra.

¹⁸⁸ *DGC* I 1, 314 b 4-6: τοῖς δὲ τὰ γένη πλείω ποιοῦσι διαφέρειν τὴν ἀλλοίωσιν τῆς γενέσεως· συνιόντων γὰρ καὶ διαλυομένων ἢ γένεσις συμβαίνει καὶ ἡ φθορά.

claramente guinando o discurso para Empédocles. Assim é que, na sequência (314 b 6-8), recolhemos a cita dos dois versos que, com o complemento transmitido por Plutarco, perfazem o fragmento B 8: “Por isso diz Empédocles, neste sentido que ‘de nenhuma coisa há nascimento (φύσις), mas somente mistura (μίξις) e separação (διάλλαξις) das coisas misturadas (μιγέντων)’”.¹⁸⁹

É importante notar que, agora, o foco de Aristóteles deslocou-se dos elementos simples para a “*physis*” das “coisas que são” (μιγέντων = “coisas” misturadas = corpos compostos) e deixam de ser, respectivamente por agregação e desagregação elementar. Deste modo, a significação de *physis* na passagem, segundo a nossa leitura, deve ser compreendida no sentido estrito de *genesis*¹⁹⁰, ou vir-a-ser, de *ta onta*¹⁹¹. Vejamos como esse sentido se faz claro na leitura do conjunto completo dos versos que perfazem o fragmento B 8, recolhidos por Diels na obra de Plutarco, *Contra Colotes* 10, 1111 F 5-8¹⁹²:

ἄλλο δέ τοι ἐρέω· φύσις οὐδενὸς ἔστιν ἀπάντων

¹⁸⁹ DGC I 1, 314 b 6-8 (Fr. DK 31 B 8, 1 e 3): Διὸ λέγει τοῦτον τὸν τρόπον καὶ Ἐμπεδοκλῆς, ὅτι «φύσις οὐδενὸς ἔστιν, ... ἀλλὰ μόνον μίξις τε διάλλαξις τε μιγέντων.»

¹⁹⁰ Conforme a primeira acepção do termo, em *Metafísica* V 4, 1014 b 16-17, o sentido de *physis* que aparece no primeiro verso do fragmento B 8 é “nascimento”, ou “gênese” ou, ainda “vir-a-ser”. A grande maioria dos tradutores e intérpretes assim entende, à exceção de John Burnet, que pensou não se tratar da acepção nascimento, mas sim “constituição própria do ser” ou *ousía*, pois Aristóteles cita os mesmos versos na quinta definição de *physis* em *Metafísica* V 4, 1014 a 1-3 (Op. cit., nota 36, p. 258). Nesta passagem, todavia, pensamos que o viés de Aristóteles é outro. Por outro lado, é possível que a acepção defendida por Burnet seja adequada aos frs. DK 31 B 63 e B 110, 5. Plutarco, em *Contra Colotes* 1112 A 4-5, fonte privilegiada por Diels e Kranz na recolha do conjunto de versos, defende enfaticamente que Empédocles emprega *physis* no sentido de “geração”, e chama a atenção para a oposição clara com *thanatos* do segundo verso: “Que Empédocles disse *physis* com o sentido de *geração*, ele mesmo deixou claro ao opor-lhe *morte*.” (Plutarco, *Contra Colotes*, 1112 A 4-5: ὅτι γὰρ ἀντὶ τῆς γενέσεως εἶρηκε τὴν φύσιν, ἀντιθεὶς τὸν θάνατον αὐτῇ δεδήλωκεν ὁ Ἐμπεδοκλῆς.) Richard Janko escreveu um artigo interessante sobre os fragmentos B 8 e B 9 no contexto da obra de Plutarco, no qual propõe uma reconstituição de B 9, “restituindo-lhe” o termo *physis*; cf. JANKO, Richard. Empedocles’ On Nature Frr. B 8–9 In the context of Plutarch’s *Against Colotes*. *The Classical Quarterly*, 67(1), 2017, p. 1-6 (doi:10.1017/S0009838817000325). Traduções recentes do fragmento B 8 corroboram o sentido de “nascimento”, por exemplo: LAKS, André; MOST, Glenn W. Op. cit., 2016; GRAHAM, Daniel. W. *The texts of Early Greek Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010 (Empédocles, Cap. 9, p. 326-433); TONELLI, Angelo; RAMELLI, Ilaria. *Empedocle: Frammenti e testimonianze*. Milano: Bompiani, 2002; INWOOD, Brad. *The Poem of Empedocles*. (Revised Edition). Toronto: University of Toronto Press, 2001; WRIGHT, M. R. *Empedocles: The Extant Fragments*. 2a ed. London: Bristol Classic Press, 1995; reprinted 2001 (1a ed., 1981).

¹⁹¹ A divisão temática de Laks-Most coloca B 8 (LM D53) sob as rubricas geral “ontologia” e específica “mistura, nascimento e morte”. Op. cit. (2016), p. 690-693.

¹⁹² Tb. em Aécio I 30,1. Laks-Most, op. cit., p. 692-693) privilegiam Aécio. Para nós, tem mais força a transmissão de Plutarco, já que o último verso (10, 1111 F 8) coincide exatamente com a citação de Aristóteles na *Metafísica* V 4, 1015 a 2-3.

θνητῶν, οὐδέ τις οὐλομένου θανάτοιο τελευτή,
ἀλλὰ μόνον μίξις τε διάλλαξις τε μιγέντων
ἔστι, φύσις δ' ἐπὶ τοῖς ὀνομάζεται ἀνθρώποισιν.

Outra te direi: não há *physis* de nenhuma dentre todas
(as coisas) mortais, nem algum fim em destruidor *thanatos*,
mas somente mistura e dissociação das (coisas) misturadas
é o que é, e *physis* isto se denomina entre homens.¹⁹³

É difícil duvidar de que, no primeiro verso, *physis* retém o sentido de “nascimento” das coisas, especialmente considerando a oposição do termo com *thanatos*, “morte”, do verso seguinte, oposição para a qual na antiguidade Plutarco já chamara a atenção, com ênfase¹⁹⁴.

Ora, *physis*, antes de dizer-se filosoficamente de muitos modos, é termo de uso corrente, parte de um acervo lexical popular que Empédocles não descarta¹⁹⁵ em sua linguagem – assim como também emprega o correspondente em oposição, *thanatos*. Porém, como é notável no conjunto de versos do fragmento B 8, ao empregar os termos *physis* e *thanatos*, o poeta-filósofo o faz *com a ressalva* de que tais termos são convenções humanas (ὀνομάζεται ἀνθρώποισιν), imprecisos, inadequados para designar ou descrever os fenômenos inicial e terminal do devir dos seres. E, especifica Empédocles, os nomes adequados para designar as realidades dos dois polos do processo são “μίξις” e “διάλλαξις”, ou seja, “mistura” e “separação”.

Ressalva semelhante encontramos em DK 31 B 9 – fragmento que acompanha o conjunto de B 8 no texto de Plutarco, constituindo o complemento aos versos citados por

¹⁹³ Intervenção nossa na tradução de José Cavalcante de Souza, para restituir os termos-chave originais *physis* e *thanatos*, vertidos, respectivamente, por “criação” e “morte”. Enquanto o segundo vocábulo vernacular é inequívoco, o primeiro, “criação”, é campo interpretativo minado. A restituição dos termos originais também permite experimentar a força do contraste apontado por Plutarco, conforme nota 190, supra.

¹⁹⁴ *Contra Colotes* 1112 A 4-5. Cf. tb. nota 190.

¹⁹⁵ DK 31 B 9,5: “... por costume falo também eu” (νόμοι δ' ἐπίφημι καὶ αὐτός.)

Aristóteles em *DGC I 1*, 314 b 6-8, razão pela qual, seguindo o exemplo de Simplício¹⁹⁶, trazemo-lo:

DK 31 B 9 (PLUTARCO, *Adv. Colotes*, 11)

οἱ δ' ὅτε μὲν κατὰ φῶτα μίγν' εἰς αἰθέρ' ἴκωνται (?)

ἢ κατὰ θηρῶν ἀγροτέρων γένος ἢ κατὰ θάμνων

ἢ κατ' οἰωνῶν, τότε μὲν τὸ <λέγουσι> γενέσθαι,

εὔτε δ' ἀποκρινθῶσι, τὸ δ' αὖ δυσδαίμονα πότμον·

ἢ θέμις <οὐ> καλέουσι, νόμωι δ' ἐπίφημι καὶ αὐτός.

Mas eles quando em forma de homem misturados à luz chegam,
ou em espécie de animais selvagens, ou de plantas,
ou de pássaros, então isto dizem que se gerou,
e quando se separam, então que houve infausta morte;
o que justiça não chamam, por costume falo também eu.

Observemos que nos terceiro e quarto versos, Empédocles empregou termos correlatos de φύσις e θάνατος, respectivamente, γένεσις (na forma verbal γενέσθαι) e πότμος. Notemos também que ele, mais uma vez, explica que está a empregar tais termos segundo o “costume” (νόμος), ensinando, de outra parte, que esses não são termos corretos para nomear os dois polos do processo do devenir dos seres.

Ora, na expressão própria de Empédocles, nomear com correção é designar (καλέω) por ou com θέμις (DK 31 B 9,5), este que é, até onde sabemos, o termo grego mais forte pelo qual a noção de “lei divina necessária” se diz, primeiramente na tradição mitopoética, no

¹⁹⁶ É de conhecimento geral que Simplício, em seus comentários às obras de Aristóteles, transcreveu trechos extensos de textos pré-socráticos, fosse para ilustrar passagens que estava a comentar, expandindo as citas de Aristóteles em busca do contexto original, fosse porque – como declarou – os originais estavam se tornando cada vez mais raros. A ninguém mais devemos, por exemplo, os 61 versos que perfazem o fragmento 8 do Poema de Parmênides; e, no caso de Empédocles, mais de uma centena de versos foram citados por ele, ao que tudo indica, de primeira mão.

âmbito da qual guarda a dupla função de nomear uma divindade – a deusa Themis –, e de significar o seu âmbito de poder – a palavra *themis*, significando decreto ou lei divina. Na primeira filosofia, esse “nume-nome”¹⁹⁷ épico será mais ou menos ressignificado, a par dos termos que nomeiam a progênie da deusa: Dike, Eunomia, Eirene e Moiras¹⁹⁸, e também expressam os seus âmbitos. Todos os termos da linhagem de *T(t)hemis* permanecerão no vocabulário filosófico posterior, sendo progressivamente ressignificados, sem que, não obstante, venha jamais dissipar-se inteiramente o fundo sagrado que os caracterizou frontalmente nas récitas dos *aedos*¹⁹⁹. Empédocles, como herdeiro da tradição mitopoética e das concepções filosóficas que o precederam, estaria, quanto ao emprego do termo, em que estágio de transição significativa do nume-nome épico ao nume, nome ou conceito dos diálogos platônicos?²⁰⁰ É difícil precisar. Assumindo um risco flutuante entre a obviedade e a vagueza, diríamos que ele está um passo além de Parmênides, e, digamos, três antes de Platão.

¹⁹⁷ “Nume-nome” é expressão de Jaa Torrano, no estudo que precede a sua tradução da *Teogonia*, obra especialmente relevante na nossa trajetória de estudos da tradição mitopoética. O autor disserta com maestria e sensibilidade sobre a função dos nomes divinos na poesia hesiódica e, por extensão, homérica. Cf. TORRANO, Jaa. O mundo como função de Musas. In: HESÍODO. *Teogonia*. 3 ed. São Paulo: Iluminuras, 1995, p. 13-102. Em outro viés, focando especialmente o Poema de Parmênides, mas abrangendo com propriedade o espírito geral da presença dos nomes divinos na primeira filosofia: SANTORO, Fernando. Os nomes dos deuses. In: *Filósofos Épicos II. Poema de Parmênides: Da Natureza*. Edição, tradução e comentários do autor. Rio de Janeiro: Proaera UFRJ, 2009, p. 77-83. Também em *AFC*, Vol. 1 n° 2, 2007, p. 83-90.

¹⁹⁸ E.g. com Anaximandro (DK 12 B 1); Parmênides (DK 28 B 1; 8); Heráclito (DK 22 B 23; 28; 80; 94) e Empédocles. Uma visão geral sobre o trajeto da linhagem de Themis no pensamento grego, encontra-se em: Havelock, Eric A. *The Greek Concept of Justice. From Its Shadow in Homer to Its Substance in Plato*. Cambridge: Harvard University Press, 1978.

¹⁹⁹ Na tradição mitopoética, Thêmis é a deusa dos decretos eternos, cf. e.g. *Teogonia*, 902-906. Na *Teogonia*, da união de Themis com Zeus, cujos decretos como soberano são legitimados pelo poder da deusa, nascem as Horas que idealmente regulam o âmbito dos mortais: Eunomia, Dike e Eirene e as três Moiras. (Um panorama conciso e esclarecedor sobre o estatuto da deusa Themis na tradição grega arcaica encontra-se em: DETIENNE, M. *Los Maestros de Verdad en La Grecia Arcaica*. Trad. Juan José Herrera. 3 ed. Madrid: Taurus Ediciones, 198, p. 50-58.) Píndaro prolonga a tradição hesiódica, por exemplo, na *Olímpica* XIII 1-10; e, no Fr. 30 do Hino a Zeus, ele apresenta a deusa conduzida ao Olimpo pelas Moiras num carro de ouro, para ser a primeira esposa do *basileus* olímpico e, portanto, o primeiro fundamento do poder soberano olímpico (na tradição hesiódica, Métis é a primeira esposa, Themis, a segunda). Ver tb. Hino Homérico VIII a Ares, versos 4-5. O estatuto fundamental de Themis-*themis* e de toda a sua linhagem passará à primeira filosofia ressignificado. Com Anaximandro, como se sabe, Dike é convertida em princípio cósmico (DK 12 B 1). No Proêmio do Poema de Parmênides, Themis, ao lado de Dike, vincula-se à via da verdade, ou seja, ao conhecimento do real (cf. DK 28 B 1, 28); enquanto que no célebre fragmento que enumera os semas do ser, emerge como “lei ontológica” (DK 28 B 8, 32) associada à “poderosa Necessidade” (B 8, 30) para assegurar o ser que é sempre (ταὐτόν τ' ἐν ταῦτῳ τε μένον καθ' ἑαυτὸ τε κείται = B 8, 29). Empédocles é, naturalmente, herdeiro da tradição mitopoética e claramente está a dialogar com a ressignificação parmenídea.

²⁰⁰ Referimo-nos, em linhas gerais, ao vasto pensamento platônico sobre a justiça (*dike*), especialmente na *República*. Para *themis*, especificamente, ver: *Apologia* 21 b 6; *Fédon* 82 c 1; *Teeteto* 146 c 1; 151 d 3; Banquete 195 a 6; *Fedro* 250 b 8; *Sofista* 258 b 2; *Político* 269 e 7; *Hípias Maior* 304 a 3; *Górgias* 505 c 10; *República* 398 a 6; 417 a 3; 422 d 3; 480 a 10; *Timeu* 29 a 4; 30 a 6; *Leis* 680 b 5; 717 b 6; 875 c 7.

Entre este e Empédocles, sucederam-se o movimento sofístico, a tragédia filosófica de Eurípidés e, naturalmente, Sócrates.

Na interpretação de DK 31 B 9, pensamos que *themis* é a “força de lei divina”, necessária e inquestionável, que revela ao poeta-filósofo, ainda cultor das Musas, a realidade fundamental do devir sob as aparências, e as suas corretas expressões. Como pensador progredido das coisas da natureza²⁰¹, ele se coloca à maneira de um crítico moderado da linguagem popular sobre tais coisas: uma linguagem inadequada, porém, aceita por ele como expressão cotidiana das percepções humanas na comunidade em que ele próprio se insere, de modo que: se não falar segundo o costume, quem o compreenderá?

A gramática da vida comum requer do filósofo, que é poeta e sacerdote, que não a recuse, mas, esclareça. Por isso, Empédocles, segundo o “costume”, em B 8-9, não deixa de empregar termos que comumente expressam a percepção humana comum, nascimento e morte – φύσις, γένεσις, γίγνομαι, θάνατος, πότημος –; mas, esclarece: a realidade fundamental, dada por *themis*, descreve-se com o campo nocional (os sinônimos são vários) da mistura e dissociação: μίξις, διάλλαξις, μικτός, ἀποκρίσις.

A discussão em torno da linguagem que Empédocles, poeta e filósofo, esclarece como a adequada para designar e expressar a realidade fundamental do devir, propicia-nos oportunidade para adiantar ao leitor a nossa fidúcia na possibilidade de situar Empédocles na vanguarda da germinação do protótipo de uma certa “preocupação científico-metodológica” – com o perdão pelo anacronismo e excesso de rodeios ditados por nossa cautela –, no sentido de que ele preocupa-se em estabelecer, se não uma terminologia rigorosa, pois estamos ainda muito distantes de uma acribia aristotélica, um “campo nocional”, como dissemos, que provê “termos mais adequados” para descrever coisas, fenômenos e processos. No caso dos fragmentos B 8 e 9, trata-se de um campo nocional adequado à realidade fundamental da

²⁰¹ DK 31 B 3, 3-5; 9-13; B 4; B 31; B 131.

constituição e desconstituição de efêmeras ὄντα; assim, em B 8, μίξις e διάλλαξις devem substituir o par contrário usual (“popular”) φύσις e θάνατος. Estes, em B 9, têm os seus sinônimos nos termos γένεσις e πότης, os quais, em não sendo do mesmo modo adequados, devem ser substituídos por outros que, mesmo ainda lassamente, performem as noções de “mistura” e “separação” das raízes-elementos.

Empédocles estaria elaborando algo como um vocabulário “proto-técnico”? Não sabemos se podemos chegar tão longe. O fato é que, três passos adiante²⁰², chegaremos ao arcabouço conceitual de Aristóteles, para quem o par de termos-conceitos apropriado para o processo será geração (γένεσις) e corrupção (φθορά). Ora, no cerne desse esforço de adequação da linguagem cosmográfica, que aqui especialmente se depreende dos conteúdos dos versos de B 8 e B 9, devem estar os elementos-raízes constitutivos da realidade. Afinal, tudo – τὰ ὄντα e, conseqüentemente, a própria linguagem – provém deles e para eles (re)converge.

Sendo assim, antes de seguirmos adiante, é proveitoso traçar uma linha, ainda que simplificada, de correspondência entre termos até aqui empregados para designar os processos de, digamos, “vir-a-ser” e “deixar-de-ser”²⁰³, em três “momentos” importantes para o escopo da nossa pesquisa, com base nos fragmentos B 8 e B 9: (i) na linguagem comum, mais ou menos empregada e ressignificada na tradição pré-socrática; (ii) na linguagem “proto-técnica” do “campo nocional” da mistura e separação estabelecido por Empédocles²⁰⁴, ao termo da tradição pré-socrática; e (iii) na terminologia “técnica” de Aristóteles. Basicamente, isto é,

²⁰² Os dois passos intermediário são, grosso modo, o sofisticado e o platônico. Tomamos, aqui, a liberdade de propor uma simplificação metafórica (“três passos”). Mais adiante, teremos oportunidade de discorrer melhor sobre a nossa leitura de Empédocles como um intermediário entre o emprego indiscriminado de termos comuns, corrente na primeira filosofia, e a especialização terminológica platônico-aristotélica, esclarecendo o porquê de o situarmos “na vanguarda da germinação do protótipo de uma certa ‘preocupação científico-metodológica’”, como dissemos acima, ou, elaborador de uma linguagem “proto-técnica”. (Apesar da crítica de Aristóteles, injusta, na *Retórica* III 5, 1407 a 31-38 = DK 31 A 25).

²⁰³ Entendemos, por ora, que os compostos “vir-a-ser” e “deixar-de-ser” são neutros e podemos empregá-los em qualquer ocasião. Trata-se, em nosso uso, dos dois polos antagônicos do ciclo de existência das coisas.

²⁰⁴ Uma vez mais, não é nossa intenção postular que Empédocles já se revela como “conceituador” e “definidor”, queremos apenas chamar a atenção para uma espécie de alvor de uma especialização da linguagem aplicada à descrição da realidade observada e pensada. Retomaremos este ponto.

abstendo-nos de mencionar variantes, em linha cronológica, temos: *physis ou genesis* (fundo comum de significado) \cong *mixis* (Empédocles) \cong *genesis* (Aristóteles), para vir-a-ser (um ente organizado efêmero); *thanatos ou potmos* (fundo comum) \cong *diallaxis* (Empédocles) \cong *phthora* (Aristóteles), para deixar-de-ser (como ente organizado). Dispomos os termos no quadro abaixo, para facilitar a visualização das correspondências.

Correspondência de termos designativos dos processos do vir-a-ser e deixar-de-ser:

(i) uso comum, (ii) linguagem empedocliana e (iii) terminologia aristotélica

Processo	Linguagem comum	Linguagem empedocliana²⁰⁵	Terminologia aristotélica
Vir-a-ser	Φύσις / γένεσις	Μίξις	Γένεσις
Deixar-de-ser	Θάνατος / πότμος	Διάλλαξις	Φθορά

Retomando, ainda, o fragmento B 8 no contexto de *DGC* e, conseqüentemente, prosseguindo com o recolhimento das alusões aos princípios elementares empedoclianos nessa obra, notamos que do conjunto dos quatro versos preservados por Plutarco²⁰⁶, Aristóteles citou apenas parte do primeiro verso e, integralmente, o terceiro²⁰⁷, omitindo um trecho do primeiro, e o segundo e o quarto versos inteiros. Adimos, rapidamente, que na

²⁰⁵ Temos repetido várias vezes a fórmula “linguagem empedocliana”, e expressões congêneres. A propósito desta tabela, vale um esclarecimento. Via de regra, guardaríamos-nos, por razões ditadas pela nossa cautela, de usar uma expressão que pudessem sugerir uma questionável metodologia ou um léxico *stricto sensu*, não apenas na abordagem do pensamento de Empédocles, como nos estudos pré-socráticos de modo geral. Contudo, sendo possível colher um conjunto considerável de termos criteriosamente escolhidos pelo poeta-filósofo para designar noções fulcrais da sua cosmologia, cremos não ser descabida a expressão “linguagem empedocliana”. Ademais, queremos, como indicamos acima, fortalecer a hipótese de um Empédocles precursor de uma certa “preocupação científico-metodológica”. Assim, ainda que a terminologia empedocliana da mistura e separação, aqui e ali, apresente variações (como veremos no segundo capítulo), os termos empregados não divergem significativamente, pelo que consideramos possível supor haver um “campo nocional” em construção.

²⁰⁶ *Contra Colotes* 10, 1111 F 5-8, cf. supra.

²⁰⁷ Cf. supra, *DGC* I 1, 314 b 6-8 / DK 31 B 8, v. 1 e 3. Para conforto do leitor, reproduzimos a passagem novamente: “Por isso diz Empédocles, neste sentido que ‘de nenhuma coisa há nascimento, mas somente mistura e separação das coisas misturadas’”. (Διὸ λέγει τοῦτον τὸν τρόπον καὶ Ἐμπεδοκλῆς, ὅτι «φύσις οὐδενός ἐστιν, ... ἀλλὰ μόνον μίξις τε διάλλαξις τε μίγντων.»)

Metafísica V 4, 1015 a 1-3, o filósofo repetirá a citação, com pequena variação no primeiro verso e acréscimo do último que consta na cita de Plutarco, isto é, o quarto verso (B 8, 4): “φύσις οὐδενὸς ἔστιν ἐόντων²⁰⁸, | ἀλλὰ μόνον μίξις τε διάλλαξις τε μιγέντων | ἔστι, φύσις δ' ἐπὶ τοῖς ὀνομάζεται ἀνθρώποισιν”. Interessando-nos, neste momento, o testemunho sobre o processo de interação elementar responsável pelo fluxo circular (ou cíclico) dos seres efêmeros que povoam a fase cinética da cosmologia empedocliana, tal como tem sido descrito por Aristóteles em passagens até aqui examinadas, reteremos, sem maiores desenvolvimentos, o quadro simplificado de correspondência terminológica que acabamos de elaborar, em que o termo *physis* de B 8 corresponde a *genesis* ou vir-a-ser na física de Aristóteles, sem nos estendermos para discutir o porquê da citação da *Metafísica* estar no contexto da “entrada” de outra acepção de *physis*, a saber como *ousia*. Diremos apenas que pensamos que, na *Metafísica*, o contexto seja outro, remetemos o leitor à nota explicativa abaixo²⁰⁹ e, sendo o

²⁰⁸ Em Plutarco, ao invés de ἐόντων, lê-se ἀπάντων, preferido por Diels.

²⁰⁹ A quinta definição de *physis* - *ousia* dos seres naturais (ἡ τῶν φύσει ὄντων οὐσία) – que acompanha a citação dos versos na *Metafísica* V 4, poderia nos embarçar. Como já mencionamos (*ver nota 190*), Burnet elege justamente esta acepção na leitura do fragmento B 8, o que não aceitamos, com a maioria dos intérpretes. Contudo, vemo-nos em aporia: ao mesmo tempo em que não podemos simplesmente saltar sobre o problema, também não poderemos nos alongar em tentativas de elucidá-lo, pois nos escaparia a matéria propriamente empedocliana. Tentemos, portanto, fazer o impossível nesta breve nota: não saltar por alto a questão, mas não estendermo-nos em seu tratamento. Por que dissemos que se nos debruçarmos sobre a questão, o escopo empedocliano nos escaparia? Porque está implicada na definição da *Metafísica* V 4, 1015 a 3-11 a dupla composição “física” de *ta onta* aristotélicas: matéria e forma, já que matéria não formalizada (potência não atualizada) ou forma “vazia” não podem realizar a *ousia* do ser natural, a *physis* (aqui, *ousia*) do ser natural (distinguindo-se, aqui, *physis* e *kata physis*, cf. *Física* II 1, 193 b 5-35). Tendo este ponto conceitual em mente, não podemos negar que o conteúdo dos versos de Empédocles é um exemplo mais do que adequado aos propósitos de Aristóteles, pois “mistura e separação das coisas que são misturadas” diz respeito, exemplarmente, por analogia, ao composto matéria-forma, que é a *physis-ousia* do ser natural em sentido próprio, para Aristóteles. Note-se, na definição da *Metafísica*, diferentemente da passagem de *DGC* que estamos analisando, não está em foco a mistura e dissociação elementar, mas, a associação e dissociação de matéria e forma. Evidentemente, reiteramos, o exemplo, assim convertido, por analogia, é válido para ilustrar a tese de Aristóteles, mas, atenção: o inverso não se aplica, ou seja, não podemos iluminar o pensamento de Empédocles com esses específicos conceitos aristotélicos, distantes e estranhos ao nosso filósofo-poeta. Isto, contudo, não significa que não possamos na maioria das vezes em que Aristóteles assim procede, “desemaranhar” o testemunho das suas conceituações, um trabalho delicado, como já dissemos, mas inteiramente gratificante. Contudo, enfatizamos, não se trata que o discípulo de Platão possa ter compreendido ou mal interpretado, ou, ainda, distorcido os versos do poeta-filósofo acragantino (como dizem intérpretes como Cherniss e, ainda mais radicalmente quanto às questões empedoclianas, Kingsley, op. cit.; op. cit.); mas, sim, que ele muda “a chave” de leitura das temáticas pré-socráticas – e o faz inúmeras vezes; algumas, sem qualquer aviso (além do que, é em certa medida necessário considerar também a heterogeneidade dos conteúdos das obras do *Corpus*, segundo as múltiplas intervenções editoriais que sofreram ao longo da história). No caso da passagem da *Metafísica* em questão, ocorre-nos que um acesso pode, talvez, dar-se pela sugestão – aristotélica – de que Empédocles teria

caso, retomaremos a discussão em outro lugar. Voltemos, portanto, ao contexto do tratado *Da Geração e Corrupção*.

À citação dos dois versos do fragmento B 8 – ou melhor, do primeiro verso, parcialmente, e do terceiro, integralmente –, em *DGC I 1*, 314 b 6-8, como exemplar das concepções pluralísticas às quais é assinalado o processo de mistura e separação elementar, portanto, um “atestado de coerência” (314 b 8-10) conferido especialmente a Empédocles, segue-se uma crítica à primeira vista obscura ou, quando menos, desconcertante, em 314 b 10-12 (linhas grifadas):

É pois, evidente que, nestes termos, o discurso destes pensadores é adequado à hipótese que assumem, e que é neste sentido que o formulam. *No entanto, também eles são obrigados a reconhecer que a alteração é diferente da geração, embora tal seja impossível de conciliar com as suas afirmações.*²¹⁰

Perguntas: por que, a esta altura, tendo dito mais uma vez que Empédocles e outros foram “forçados” (ἀναγκαῖον) a reconhecer que alteração (ἀλλοίωσις) difere da (γένεσις) – nada de novo, segundo o interdito da geração como alteração nas cosmologias pluralistas –, agora, Aristóteles parece imputar a ele uma contradição em termos? Por que, apenas algumas linhas antes, comparando Anaxágoras e Empédocles, no mesmo sentido, criticou apenas o primeiro²¹¹? Dado que o devir dos seres da física empedocliana dá-se expressamente por “mistura” e “dissociação” dos princípios constitutivos dos seres, como o próprio Aristóteles atesta em vários lugares, *inclusive* com a citação dos versos do fragmento B 8 nas linhas que

“como que” intuído uma causa formal, notadamente o princípio de agregação – *Philía/Philotes* – identificado ao Bem (cf. *Metafísica I 4*, 985a 8-10, supra), este que é o princípio último da teleologia de Aristóteles.

²¹⁰ *DGC I 1*, 314 b 8-12: Ὅτι μὲν οὖν οἰκεῖος ὁ λόγος αὐτῶν τῇ ὑποθέσει οὕτω φάναι, δῆλον, καὶ ὅτι λέγουσι τὸν τρόπον τοῦτον· ἀναγκαῖον δὲ καὶ τούτοις τὴν ἀλλοίωσιν εἶναι μὲν τι φάναι παρὰ τὴν γένεσιν, ἀδύνατον μὲντοι κατὰ τὰ ὑπ' ἐκείνων λεγόμενα.

²¹¹ *DGC I 1*, 314 a 13-16: “No entanto, Anaxágoras ignorou a linguagem apropriada, pois diz que a geração e a destruição são o mesmo que a alteração, apesar de afirmar, tal como os outros [Empédocles, Leucipo e Demócrito], que os elementos são múltiplos.” (Καίτοι Αναξαγόρας γε τὴν οἰκείαν φωνὴν ἠγνόησεν· λέγει γοῦν ὡς τὸ γίνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι ταῦτόν καθέστηκε τῷ ἀλλοιοῦσθαι, πολλὰ δὲ λέγει τὰ στοιχεῖα, καθάπερ καὶ ἕτεροι.)

imediatamente precedem a crítica; onde se encontrariam ou em que consistiriam os discursos contraditórios?

É, de fato, intrigante a dissonância da crítica lida em 314 b 10-12, quando a consideramos: (i) em relação aos outros testemunhos de Aristóteles sobre a interação entre os princípios elementares empedoclianos²¹²; (ii) em relação ao teor imediatamente precedente (314 b 4-10) e, destacadamente, (iii) em relação aos versos empedoclianos que ele mesmo acabou de citar (314 b 6-8). Sobretudo, em (iii), o que pensar de uma crítica que discrepa do teor da citação que a embasa?

Para lidar com a problemática dessa particular crítica de Aristóteles, e com outras que virão, queremos abrir um parêntese a fim de introduzir a inovação interpretativa do estudioso francês Marwan Rashed que, bem a tempo, de certo modo reorienta o nosso recolhimento do testemunho aristotélico sobre Empédocles na obra *Da Geração e Corrupção* – com a cautela que é preciso guardar na adoção de novas chaves interpretativas para temas antigos. Em sendo admissível a tese de Rashed, isto é, caso o autor tenha razão no que procura estabelecer, é possível que futuramente advenha certa mudança de “paradigma focal” nos estudos empedoclianos que consideram o testemunho de Aristóteles em alto relevo, como é o nosso caso, em contextos correspondentes. Tendo sido publicada em 2005, a hipótese de Rashed nem é tão atual, porém, a extensa linha cronológica dos estudos clássicos justifica considerá-la nova e, ademais, até onde sabemos, não transcorreu tempo suficiente para que fosse experimentada como opção interpretativa. Por isso, e porque queremos modestamente testar a

²¹² Além das passagens que estamos estudando, veja-se *Física* II 1, 193a 9-28. Lembrando que os princípios elementares empedoclianos, consoante o que disse Aristóteles em *DGG* I 1, 314 a 6-13, são “são sempre os mesmos, eternamente os mesmos”, cf. DK 31 B 17, 34-35; B 21, 13-14; B 26, 3-4. Quanto à interdição à alteração, que se lê em *DGG* I 1, 314 a 6-13, como antes aludimos (nota 176), acreditamos que Aristóteles a tenha deduzido da física empedocliana, ou seja, não que tenha simplesmente imposto uma regra *a posteriori*.

hipótese, talvez de modo inaugural²¹³, abrimos este parêntese para expô-la, ainda que momentaneamente quebrems o plano sequencial da nossa exposição.

Trata-se que Rashed, no estudo introdutório da sua criteriosa edição do tratado *Da Geração e Corrupção*²¹⁴, já citada aqui várias vezes, concluiu que um certo “neo-empedocleanismo” (*néo-empédocléism*) é o “*frère-ennemi*” confrontado por Aristóteles em várias discussões que, à primeira vista, parecem estar sendo travadas com Empédocles. O *insight*²¹⁵ inaugura a possibilidade de pensar que em certos argumentos críticos, Aristóteles não tem como alvo concepções propriamente empedocliananas, mas, uma certa vertente “neo-empedocliana” de sua época, que, com base no legado de Empédocles, formulou acréscimos próprios. Esta distinção ser-nos-á especialmente valiosa se permitir reavaliar como pertencente ao segundo tipo, ou seja, dirigida aos “neo-empedocliananos”, as críticas aristotélicas que apontam contradição entre imutabilidade e alteração elementar, tal como a do trecho que acabamos de citar (314 b 10-12) e que nos causou o embaraço que expressamos por meio de várias questões. Valerá também para toda a série crítica à teoria dos poros, na fisiologia das sensações, cujo alvo passaria a ser visto como o conjunto de acréscimos pós-empedocliananos às concepções genuinamente provindas do filósofo-poeta.

²¹³ Até onde alcançaram as nossas leituras, no âmbito dos estudos empedocliananos especializados, ainda não veio a lume revisão dos testemunhos e críticas de Aristóteles sobre Empédocles em *DGC*, levando em conta o estudo de Rashed. É verdade que novas hipóteses demandam tempo para difundirem-se e, por vezes, especialmente quando inseridas num plano maior – no caso, na “imensidão” de *DGC* –, demoram a atrair atenções ou interesses por assim dizer “colaterais” à obra. A colateralidade da matéria empedocliana que emergiu no estudo de *DGC* é sinalizada pelo próprio estudioso: “Étant donné les conséquences d’une telle constatation *sur notre compréhension du GC, voire de la physiologie aristotélicienne*, il convient de présenter brièvement la liste des passages où Aristote renvoie en toutes lettres à des Empédocléens – au pluriel.” (p. XXXI). Em se confirmando a plausibilidade da hipótese, seria a nosso ver oportuno aplicá-la na revisão dos testemunhos sobre Empédocles em todo o *corpus* aristotélico. Neste momento, não temos condições de nós mesmos emprendermos qualquer revisão (restringiremo-nos a testar a hipótese em poucas passagens), mas, esperamos ter o mérito de chamar o interesse de outros investigadores para esse novo campo aberto pelo estudioso francês e, se possível, contribuir com apontamentos da nossa primeira experiência com ele. O parêntese é uma das exceções que faremos à nossa metodologia usual de trabalho, que prevê argumentação autoral no corpo do texto e informações e discussões de teses de outros estudiosos nas notas.

²¹⁴ RASHED, Marwan. Introdução a *De la Génération et la Corruption*. In: ARISTOTE. *De la Génération et la Corruption*. Texte établi et traduit par Marwan Rashed. Paris: Les Belles Lettres, 2005. (Introdução, pp. XI-CCLV; b. Le frère-ennemi du GC: le néo-empédocléisme, p. XXXV-XLVIII.)

²¹⁵ “*On ne semble pas l’avoir remarqué: c’est moins Empédocle que des Empédocléens qu’Aristote critique tout au long du GC.*” (p. XXXV)

Mas, como identificar destinatários “neo-empedoclianos” no discurso de Aristóteles? Apesar de não estarem nomeados ou indicados no texto, o estudioso está convicto de que eles são evocados nos enunciados das discussões, pela alusão pronominal no plural (i.e., “eles”, “deles”) e pela incidência dos termos comparativos ὥσπερ καὶ, ὥσπερ, ὥς, οἶον... Ἐμπεδοκλῆς; diferentemente, ensina o autor, das menções de fato a Empédocles e suas concepções, identificadas em passagens nas quais Aristóteles designa a pessoa do filósofo-poeta singularmente ou, no máximo, empregando um plural perifrástico com a expressão οἱ περὶ... ... Ἐμπεδοκλῆς²¹⁶ – mas, nunca, neste caso, servindo-se de ὥσπερ καὶ, ὥσπερ, ὥς ou οἶον, que seriam, como defende o autor, marcas claras das referências à “confusão teórica dos discípulos anônimos” de Empédocles.²¹⁷

Então, quem ou quais seriam esses “neo-empedoclianos” anônimos? Possivelmente, propõe Rashed, trata-se dos expoentes da chamada “escola médica siciliana”, aquela que se considera fundada por Filístion de Locri e da qual conhecemos os nomes de Akron, anterior a Filístion e talvez contemporâneo de Empédocles²¹⁸, e de Díocles de Karystos, mais jovem. Posteriormente, as concepções daquela escola teriam sido prolongadas por Eudoxo, este que, segundo Diógenes Laércio, estudou “a medicina de (ou com) Filístion da Sicília”²¹⁹. E, ora, é fato bem conhecido que as teorias da escola médica siciliana foram baseadas, ou derivadas,

²¹⁶ E.g. 314 a 24-25 (Ἐναντίως δὲ φαίνονται λέγοντες οἱ περὶ Ἀναξαγόραν τοῖς περὶ Ἐμπεδοκλέα) seria um caso referência perifrástica a Empédocles, mas designando o filósofo, propriamente.

²¹⁷ Cf. p. XL. Aqui, temos uma pequena ressalva. Não obstante os teores dos trechos estudados por Rashed confirmarem, ou ao menos favorecerem, a percepção de vinculação do plural anônimo acompanhado dos relativos ὥσπερ καὶ, ὥσπερ, ὥς ou οἶον, nas referências a “empedoclianos anônimos”, preferimos, sobretudo, a análise contextual e teórica de cada passagem da qual emerge dúvidas sobre quem é ou quais são os destinatários do discurso de Aristóteles. Não que estejamos sugerindo que o autor não procedeu assim; longe disso, o trabalho de Rashed é exaustivamente minucioso, mesmo nessa parte que, a bem dizer, é periférica ao seu estudo. Nossa ressalva diz respeito tão somente ao fato particular de o autor ter feito acompanhar a sua efetiva observação do vínculo das partículas relativas às referências a interlocutores ocultos em *DGC*, a sugestão de que a expressão “οἱ περὶ...” não contempla possibilidade semelhante. Ora, no *De Caelo*, vimos dois exemplos em que Aristóteles emprega a fórmula “οἱ περὶ ...”x”, usualmente traduzida por “os seguidores de...”x”, sem que isto implique, necessariamente, com referência a “x”, em sentido estrito. Assim, em *DC* III 1, 298 b 28, a formulação οἱ περὶ Ἡσίοδου não parece referir-se a Hesíodo, mas, à primeira linhagem dos *physiologoi*; e em III 7, 305 b 1-2, emergiu questão nossa sobre se deveríamos entender literal ou perifrásticamente a formulação “οἱ [...] περὶ Ἐμπεδοκλέα καὶ Δημόκριτον”, e aventamos a possibilidade de haver um ou mais interlocutores ocultos. Ver p. 42-43 e notas 143-144, com reflexos na nossa argumentação subsequente (p. 43-47). A questão continua, para nós, aberta.

²¹⁸ Uma notícia de Diógenes Laércio vincula Akron diretamente a Empédocles, cf. *DL* VIII 65.

²¹⁹ Cf. *DL* VIII 86.

dos quatro elementos de Empédocles e, de fato, toda a “corrente médica elementarista”²²⁰ da medicina hipocrática teve como “patrono” o nosso filósofo-poeta. Faz sentido, portanto, a hipótese do estudioso.

Assim, entre outras consequências a pensar no campo dos estudos empedoclianos, especialmente os que privilegiam o testemunho de Aristóteles, da hipótese de Rashed, resulta que: uma vez sabido que o desenvolvimento da medicina elementarista introduziu nas concepções de Empédocles a teoria das mudanças de ordem qualitativa, ou seja, a possibilidade de alteração das chamadas qualidades elementares “quente”, “frio”, “úmido” e “seco”²²¹, tanto na descompensação que dá origem às doenças do corpo, quanto na compensação terapêutica que mediante o devido conhecimento fisiológico pode restabelecer a saúde do corpo²²², serão – anonimamente – aqueles médicos sicilianos, ou outros *physiologi* que não conhecemos por nomes, os destinatários da crítica aristotélica sobre a contradição entre os fundamentos de estabilidade e um estranho, na perspectiva do pensamento de Empédocles, processo de alteração (ἀλλοίωσις) elementar. Com efeito, a doxografia legou-nos notas biográficas sobre um Empédocles médico²²³ e, embora não saibamos quais podem ter sido as práticas terapêuticas de Empédocles, se houveram, é razoável pensar que a tese da

²²⁰ Expressão de Rashed (“*courant médical ‘élémentarist’*”), p. XXXV: “Empédocles était le seul philosophe mentionné explicitement et critiqué dans *l’Ancienne Médecine*. De fait, c’était lui qui pouvait avoir influencé tout le courant médical ‘élémentarist’ aboutissant entre autres à la *Nature de l’homme* et au *Régime*. Le premier chapitre du *GC* est donc bien plus *actuel* que ne laisseraient croire ses allures d’introduction dialectique.” (Op. cit., Introdução, p. XXXV). É de conhecimento geral que a concepção dos quatro elementos empedoclianos influenciou a escola médica à qual vincula-se, como fundador, Filístion, ou mesmo o próprio Empédocles, prolongando-se no pensamento grego (veja-se, por exemplo, *Timeu* 82 a ss.). Sobre isto, diz John Burnet: “Afirmou-se que Empédocles não teve sucessores. Essa observação é verdadeira, se nos restringirmos estritamente à filosofia, mas a escola médica por ele fundada continuava viva na época de Platão e exerceu sobre este uma influência considerável, e ainda maior sobre Aristóteles.” (Op. cit., p. 219). Tb. ZUNTZ, Günther. *Griechische philosophische Hymnen*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005, p. 1-25; Cap. “Ein philosophischer Hymnos des Empedokles?”, p. 23. (Studien und Texte zu Antike und 35).

²²¹ E.g., como se lê no *Anonymus Londinensis* 20.25-37: “Philistion of Locri thinks that we are composed of four ‘forms’, that is of four elements - fire, air, water, earth. Each of these, too, has its own power; of fire the power is the hot, of air it is the cold, of water the moist, and of earth the dry ... Diseases are caused by the elements when the hot and moist are in excess, or when the hot becomes less and weak.” Cf. LONGRIGG, James. *Greek Medicine From the Heroic to the Hellenistic Age: A Book Source*. New-York: Routledge, 1998, p. 32; 67-68.

²²² Essa “medicina elementar” é descrita por Platão, cf. *Timeu* 82 a ss.

²²³ DL VIII, 58; VIII, 59 (DK 31 B 111); VIII 60 (DK 31 B 112, 7-12, esp.)

alteração elementar qualitativa nos corpos contraria o *ethos* elementar imutável das raízes-elementos. (Ou, ao menos, parece mesmo contrariar, já que é impossível obter certezas.)

Assim, se é como pensou o investigador francês, Aristóteles considerara tais teses de autores que permaneceram anônimos, “neo-empedoclianos” possivelmente afiliados à escola médica da Sicília, contraditórias em relação à própria base da qual derivaram, a saber, a concepção elementar de Empédocles em sentido estrito. Esta, efetivamente, não comporta o processo de alteração qualitativa, já que o duplo processo que responde pelas suas interações no mundo é o da mistura e separação, mantendo-se os elementos, no processo, “sempre os mesmos”²²⁴, eternos (ἀϊδιά)²²⁵, como já vislumbramos e veremos na recensão de Aristóteles, de muitos modos.

Em suma, segundo o aporte interpretativo de Rashed, (i) para Aristóteles, a física empedocliana de elementos imutáveis, rigorosamente, opõe-se a qualquer alteração elementar qualitativa; (ii) quando nesse sentido Aristóteles acusa a contradição dos “seguidores de Empédocles”, tem em mente inovações de autores que, partindo dos postulados do acragantino, ignoraram aquele pressuposto fundamental da sua física elementar; (iii) os inovadores podem ser os expoentes da escola médica vinculada a Filístion. Acresce-se que o mesmo raciocínio se aplicaria à teoria dos poros, que igualmente teria sido um acréscimo da escola médica²²⁶. Nas palavras de Rashed:

Toute se passe comme si les Empédocléens anonymes connus d’Aristote avaient négligé la cosmologie de leur maître pour ne retenir de son enseignement qu’une théorie des éléments matériels – amendée dans un sens qualitatifiste – et certains corollaires, au premier chef, du moins dans le *GC*, la doctrine des conduits.²²⁷

²²⁴ DK 31 B 17, 34-35; B 21, 13-14; B 26, 3-4.

²²⁵ DC III 6, 304 b 23-25.

²²⁶ DGC I 8 24 b 25-34; 25 a 34 b 16; 26 b 10-26, cf. p. XXXVII-XXXVIII. Não nos ocuparemos aqui da teoria dos poros.

²²⁷ Introdução, p. XXXV-XXXVI.

Como escrevemos, a hipótese veio muito a propósito reorientar parte da nossa tarefa no âmbito do *DGC*, guardadas as necessárias cautelas para com deslumbres interpretativos que podem nos acometer em pressa, isto é, antes que amadureçamos reflexões ponderadas a respeito. Todavia, por ora não encontramos razões para não aceitar as conclusões de Rashed e, na medida em que as temos levamos em conta de modo experimental, têm-se dissipado várias obscuridades até então impossíveis de esclarecer de modo razoável.

Efetivamente, certas dificuldades na recolha do discurso sobre Empédocles no tratado *Da Geração e Corrupção*, chegam a nos enterrar, pois, tendo em claro a preponderância do testemunho de Aristóteles sobre o pensamento pré-socrático em geral, como lidar com passagens que fazem pouco ou nenhum sentido quando confrontadas com o que somos capazes de alcançar sobre as concepções de Empédocles por meio dos textos que nos chegaram por outras fontes? Sendo esta questão amenizável com a invocação da diversidade das fontes de transmissão, abundantes no caso de Empédocles²²⁸, uma pergunta mais embaraçosa é: como lidar com passagens aristotélicas cujos teores divergem de outros testemunhos do próprio Aristóteles, em outras partes do *corpus*, conhecedores que somos da acribia do discípulo de Platão? Ainda, mais grave, que pensar quando passagens divergem na mesma obra, no mesmo capítulo, tendo poucas linhas a separá-las? Este é justamente o caso da passagem cuja análise interrompemos para abrir o parêntese expositivo da hipótese de Rashed.²²⁹

A questão não é menor. Sabemos que discrepâncias como essas nas recensões filosóficas de Aristóteles, historicamente conduziram a três atitudes gerais, por parte de intérpretes e estudiosos do pensamento pré-socrático:

²²⁸Primavesi elaborou um catálogo com todas as citações de Empédocles e de todos os testemunhos a seu respeito, de Zenão ao bizantino Tzetzes. Os números são espantosos, somente nas duas primeiras classes, designadas como “tradição indireta” (testemunhos, citações e alusões por parte de quem pode não ter tido acesso direto a um manuscrito empedocliano) e “tradição direta”, figuram, quase 200 nomes. Cf. PRIMAVESI, Oliver. “Lecteurs antiques et byzantins d’Empédocle. De Zénon à Tzétzès.” in: LAKS, Andre; LOUGUET, Claire. (Eds.) *Qu’est-ce que la Philosophie Présocratique?* Lille: Presses universitaires du Septentrion 2002, p.183-204.

²²⁹ Reiterando: a nosso ver, a crítica de *DGC* I 1, 314 b 6-8, destoa das citas que a embasam e do testemunho de I 1, 314 a 6-13.

- (i) passar por alto, ignorar ou minorar passagens conflituosas – por vezes atribuindo-as à problemática das edições das obras do *corpus aristotélico*;
- (ii) acusar Aristóteles de distorcer ou de “não compreender” as concepções dos seus predecessores;
- (iii) engendrar interpretações “contorcionistas” para conciliar as desinteligências.

No que nos concerne, não nos pejamos em admitir que temos “flutuado” entre as primeira e última alternativas, já que a segunda consideramos fora de qualquer questão, consoante a postura interpretativa que nos abaliza, que é a de considerar Aristóteles a autoridade geralmente máxima no fluxo de transmissão das concepções pré-socráticas. Neste viés, com a vênia dos estudiosos alinhados a posturas interpretativas como as de Harold Cherniss e John Burnet, não somos capazes de conceber como é possível pôr em xeque o testemunho de Aristóteles, em termos de “má compreensão” ou “distorção” de conteúdos. Generalizando-as para o campo dos estudos pré-platônicos como um todo, fazemos nossas as palavras de Cornford quando, no capítulo dedicado a Anaximando na obra *Principium Sapientiae*, respondendo a Burnet, ele diz sobre a autoridade filosófico-doxográfica de Aristóteles e Teofrasto: “*If we are to reject the testimony of the only authorities who had read Anaximander's book, we had better admit that we know nothing about him.*”²³⁰ De fato, sem

²³⁰ Cf. CORNFORD, Francis M. *Principium Sapientiae: The Origins of Greek Philosophical Thought*. London: Cambridge University Press, 1952, p. 161, nota 2. (Na versão portuguesa de 1989, cf. p. 261, nota 1). A ideia, possível de nos ocorrer, de que Cornford em certas ocasiões possa figurar entre os intérpretes que sustentam a terceira atitude, não diminui a sabedoria das suas palavras. Sobre a postura, a nosso ver equivocada, de imputar a “culpa” pelo desvirtuamento de noções pré-socráticas a Aristóteles, cf. CHERNISS, Harold F. *Aristotle's criticism of Presocratic philosophy*. Baltimore: Hopkins, 1935. Antes, porém ainda não tão enfaticamente, BURNET, John. *Early Greek Philosophy*. 3th edn. London: A&C Black Ltd., 1920 (1ª edn, 1892). Para uma abordagem “inquisitorial” dos testemunhos de Aristóteles (e Platão) sobre Empédocles, extrapolando até a postura de Cherniss, ver qualquer obra de Peter Kingsley, e.g. KINGSLEY, P. *Ancient Philosophy, Mystery and Magic: Empedocles and Pythagorean Tradition*. Oxford: Clarendon Press, 1995. Recentemente, encontramos vários ecos do nosso próprio posicionamento geral diante da recensão aristotélica do pensamento pré-platônico, na abordagem de: SASSI, Maria Michela. *Os inícios da Filosofia: Grécia*. São Paulo: Loyola, 2015 (esp. Cap. 2, tópicos “Retorno a Aristóteles” e “A sabedoria tem mais faces”, p. 46- 62). Por último, é preciso consignar que um dos tratamentos mais acurados do legado de Aristóteles sobre a cosmologia de Empédocles, temos na obra de Jean Bollack. Ocorre que, sempre focados na seminal “trilogia empedocliana” (*Empédocle* I, II e III, 1965-1969), e na mais recente edição dos *Katharmoi* (2005), escapara-nos um estudo singularmente interessante, do mesmo autor, sobre a teoria do mito em Aristóteles. Entre outras coisas, Bollack propõe que, para Aristóteles, o mito porta o resquício de um saber antiquíssimo sobre o divino, ou sobre “a organização do divino” (a própria

Aristóteles e a tradição doxográfica de Teofrasto, como sequer falaríamos em primeira filosofia?

É neste sentido que o estudo de Rashed nos traz novas luzes, inaugurando outra via possível para pensar a aporia da alteração elementar na recensão aristotélica dos elementos na cosmologia de Empédocles, especificamente, agora, em pontos “rebeldes” do tratado *Da Geração e Corrupção*²³¹, sem que tenhamos que passar por alto algumas questões aparentemente incongruentes²³², ou empreender árduas ginásticas mentais para contorná-las. Nesta nova perspectiva hermenêutica, a exceção esperável é o capítulo 6 do Livro II, tradicionalmente considerado o grande, por assim dizer, “diálogo” de Aristóteles com Empédocles. Assim mesmo, o helenista nos adverte que esse “diálogo direto” inaugura-se somente a partir de 333 b, o que nos deixa com um prelúdio considerável (333 a 16-20) ainda dirigido aos “neo-empedoclianos”.

Fim do parêntese, retomemos a passagem crítica que o encimou, a até então inexplicável crítica, em *DGC* I 1, 314 b 8-12 (precisamente em b 10-12): “... o discurso destes

ordem ‘teológica’ do mundo), redivivo na poesia épica (posterior), desta passando às formulações da primeira filosofia e, assim por diante, até lograr a ser, por assim dizer, “reconstituído”, como (re)descoberta de um conhecimento perdido – seria o caso da teoria das *ousiai* divinas, por exemplo? De fato, a narrariva lida em *Metafísica* XII 8, 1074 a 38-b 14 se oferece a pensar, e Bollack a vincula às passagens do *De Caelo* I 3, 270 b 16-25 e *Meteorológicos* I 3, 339 b 19-30. Ora, na proposta (mítica?) da transmissão mítica de um saber ancestral que se realiza e é perdido em ciclos catastróficos, uma narrativa depurada nos textos de Aristóteles por Bollack, é que devem, ou podem, ter aportado no pensamento grego os “quatro elementos”, onipresentes em tantas e diversas expressões, desde Homero, bem como os primados das cosmologias cíclicas, como a de Empédocles – e, quem sabe o que mais? Cf. BOLLACK, Jean. *La Grèce de personne*. Paris: Éditions du Seuil, 1997 (Cap. II – “Le mythe et le sens”: “Lire le mythe”, p. 131-135; “L’interprétation du mythe”, p. 137-180). Devo inteiramente ao professor Fernando Santoro a indicação desta leitura que me revelou uma camada surpreendente, e das mais “recônditas”, nos textos de Aristóteles, realimentando a nossa convicção de haver muito a “desemaranhar” sob os conceitos canônicos do pensamento do filósofo de Estagira.

²³¹ São sete as passagens que o estudioso identifica como referências críticas aos neo-empedoclianos anônimos; quatro dizem respeito à aporia da alteração elementar, e três versam sobre a polêmica em torno da teoria dos poros. Sobre a aporia da alteração, as passagens são: I 1, 314 b 6-12; II 1, 329 a 35 – 329 b 3; II 6, 333 a 16-20; II 7, 334a 26-28; sobre a polêmica em torno da teoria dos poros: I 8, 324 b 25-34 (=DK 31 A 87); I 8, 325 a 34-334 b 16; I 8, 326 b 10-26. (Cf. p. XXXVI-XXXIX). Obs.: a divisão em dois grupos é nossa, Rashed elenca as passagens em linha.

²³² Não que o texto de Aristóteles seja intocável. Especificamente sobre o pensamento de Empédocles, vários estudiosos propuseram correções e reinterpretções a pontos da recensão aristotélica, sem colocar em causa a relevância e a imprescindibilidade do testemunho fundamental que portam; por exemplo, o próprio Jean Bollack, e autores como Bignone, Denis O’Brien, M.R. Wright, entre tantos outros. O inadmissível é considerar qualquer parte dos conteúdos transmitidos pelo filósofo como “incongruente”, “distorcida” ou até mesmo “malversada”.

pensadores é adequado à hipótese que assumem, e [...] *no entanto, também eles são obrigados a reconhecer que a alteração é diferente da geração, embora tal seja impossível de conciliar com as suas afirmações.*”

Agora, ensaiando a hipótese de Rashed, podemos supor que a censura tem como alvo não o pensamento do nosso poeta-filósofo, mas as concepções qualitativistas dos “neo-empedoclianos”. Sendo possível aceitar a indicação do estudioso, restará explicada a incongruência entre os teores dos versos citados em 314 b 6-8²³³ (parte do fragmento B 8, como vimos) e o da crítica que os acompanha²³⁴, já que esta última destina-se a outros interlocutores.

Portanto, se nos é permitida a *ousadia experimental* de esboçar uma hipotética reconstituição das intenções de Aristóteles no contexto da passagem de *DGC* I 1, 314 b 4-12, sugerimos que ele:

- (i) Primeiramente, ao citar os versos de Empédocles, enuncia uma concepção genuinamente empedocliana, a saber, que no universo das “coisas misturadas” (μιγέντων), ou seja, de τὰ ὄντα, estas vêm a ser por mistura (μίξις) elementar, assim como deixam de ser por dissociação (διάλλαξις) dos elementos – de modo que a noção comum de *physis* (nascimento ou gênese), a rigor, não existe (314b 6-8).²³⁵ Em expressão minimalista, esta seria, perfeitamente, a descrição processual da ontologia de Empédocles.

²³³ *DGC* I 1, 314 b 6-8 (DK 31 B 8, 1 e 3): “Por isso diz Empédocles, neste sentido que ‘de nenhuma coisa há nascimento (φύσις), mas somente mistura (μίξις) e separação (διάλλαξις) das coisas misturadas (μιγέντων)’”. (Διὸ λέγει τοῦτον τὸν τρόπον καὶ Ἐμπεδοκλῆς, ὅτι «φύσις οὐδενός ἐστιν, ... ἀλλὰ μόνον μίξις τε διάλλαξις τε μιγέντων.»)

²³⁴ Cumpre notar que, aqui, diferimos de Rashed com a nossa opinião e sustentamos que os versos citados por Aristóteles destacam-se da polêmica que os segue, pois são genuinamente empedocliano. Rashed não diz que não sejam, mas os inclui na passagem que propõe endereçada aos neo-empedoclianos. Temos em boa mente que o estudioso não estava ocupado propriamente com Empédocles, como já ponderamos, mas com o escopo maior da tradução e exegese de *DGC*. Em tal momento, não poderíamos esperar dele uma abordagem de fato dedicada a Empédocles.

²³⁵ Aqui, podemos ampliar as reflexões que já introduzimos sobre a linguagem “proto-técnica” ensaiada por Empédocles. *Physis* não existe como “processo”. Persiste, todavia – mesmo no discurso do filósofo-poeta –, como “convenção terminológica”, ou “nomeação” do vir-a-ser no processo de mistura e dissociação elementar. O significado comum de *physis* é uma convenção que Empédocles não descarta, apenas especifica, como lemos

- (ii) Em seguida (314b 8-12)²³⁶, o filósofo de Estagira volta-se para os “neo-empedoclianos” para criticar a introdução da noção de alteração qualitativa nos corpos, uma inovação que contradiz o postulado empedocliano da imutabilidade elementar. *Fiat*.

Agora, então, inclinamo-nos a pensar que, em não havendo lugar para alteração qualitativa na física empedocliana, regida pelo duplo caminho da mistura e dissociação elementar²³⁷, consoante atestado em 314 a 6-13²³⁸ e 314 b 6-8²³⁹, a crítica de Aristóteles em 314 b 8-12, de fato não pode ter sido endereçada a Empédocles. Há uma mudança de registro, que antes nos escapava.

Pensamos que uma crítica que fosse dirigida propriamente a Empédocles, nesse momento, haveria que versar sobre a própria concepção de imutabilidade elementar, posto que o estagirita não aceita esse estado na sua teoria física. Aliás, a esse respeito, ele não poupará o acragantino de uma refutação programática em regra, especialmente em *DGC* III 6²⁴⁰. Consequentemente, a princípio, parece que devemos concluir, com Rashed, que a censura de 314b 10-12 que citamos, e seus desdobramentos argumentativos em 314 b 15-26, tem como alvo os acréscimos teoréticos dos empedoclianos anônimos²⁴¹, talvez, nesta

em DK 31 B 9. Do mesmo modo, é convencional o termo *bios* em DK 31 B 15, 2. Lê-se, no mesmo sentido, também DK 31 B 11. Empédocles é, pré-aristotelicamente, um cultor da correção terminológica e nocional, e um discriminador (não ainda um “definidor” ou “conceituador”, naturalmente) minucioso. Cremos que esta é uma face de Empédocles que está inteiramente por trazer à luz. Sobre o emprego de termos comuns por Empédocles, Rowett, de quem discordamos em outros vieses interpretativos, sintetiza o nosso pensamento: “He suggests that such a convention works well enough, so long as it is understood in the correct way. He himself admits to following the same convention. Ultimately the practice of using misleading names is not actually harmful; it is misleading only if taken literally. So here we seem to have retreated to a less threatening notion of the giving of names, one where any name will do so long as it is understood by the user and the listener in the way that conveys truth. Indeed it seems that a misleading name can convey truth, if the listener is primed to understand.” (ROWETT, Catherine. On calling the gods by the right names. *Rhizomata*, 1(2), 2013, p. 1-26; esp. p. 22-23).

²³⁶ A argumentação crítica de Aristóteles estende-se até até 314 b 17.

²³⁷ DK 31 B 17, 34-35; B 21, 13-14; B 26, 3-4.

²³⁸ Cf. notas 171 e 209.

²³⁹ *DGC* I 1, 314 b 6-8 / DK 31 B 8, v. 1 e 3. Reproduzimos mais uma vez a passagem, para conforto do leitor: “Por isso diz Empédocles, neste sentido que ‘de nenhuma coisa há nascimento, mas somente mistura e separação das coisas misturadas’”. (Διὸ λέγει τοῦτον τὸν τρόπον καὶ Ἐμπεδοκλῆς, ὅτι «φύσις οὐδενός ἐστιν, ... ἀλλὰ μόνον μίξις τε διάλλαξις τε μγέντων.»)

²⁴⁰ Cf. esp. *DGC* II 6, 333 b ss., mas também, como vimos em *DC* III 6 304 b 25-305 a; 7, 305 b 1-5.

²⁴¹ Vejamos a tradução de Rashed e o destaque didático que o autor após aos pronomes, no estudo introdutório: “C’est la raison pour laquelle Empédocles s’exprime ainsi: “il ne saurait y avoir naissance... mais seulement

passagem, ao próprio Filístion de Locri, “que parece ter sido o primeiro empedocliano a atribuir uma qualidade elementar a cada um dos elementos”²⁴², tendo sido, ademais, vinculado aos filósofos da Academia²⁴³.

Com a inauguração dessa nova via interpretativa, a qual, segundo cremos, expusemos e trilhamos didaticamente na análise da passagem recolhida por último, ainda que tenhamos procedido – enfatizamos – de modo experimental²⁴⁴, talvez doravante seja possível optar, quando o caso, por de deixar de parte a até então perturbadora crítica de Aristóteles à aporia que há entre a admissão de alteração elementar qualitativa e o postulado empedocliano do *estado imutável* das raízes-elementos²⁴⁵.

A propósito, antes de passarmos à leitura do próximo excerto de *DGC*, aceitando que a aporia da alteração qualitativa apontada por Aristóteles não diz respeito a Empédocles, mas, também independentemente desta assunção, queremos, a partir deste ponto da pesquisa, ensaiar o estabelecimento de uma distinção conceitual entre “qualidade” (τὸ ποιὸν) elementar, no sentido aristotélico²⁴⁶, e a noção empedocliana que usualmente entendemos e

mélange, et dislocation de ce qui fut mélangé”. Que *leurs* discours soit approprié à leur hypothèse, si l’on peut ainsi parler, c’est clair, et il est clair qu’*ils* discourent ainsi; mais *eux* aussi, cependant, sont dans l’obligation d’affirmer que l’altération a quelque existence à côté de la génération, tout impossible que cela soit si l’on suit *leurs* affirmations.” (p. XXXVI – reforçamos em *bold* os grifos do autor, originalmente apenas em itálico).

²⁴² P. XLVI: “C’est lui, en outre, qui semble avoir le premier chez les Empédocléens attaché une qualité primordiale à chacun des éléments.”

²⁴³ Um autor como Solsem sustentou que Filístion foi o transmissor das concepções empedoclianas para a Academia platônica. Cf. SOLSEM, Friedrich. *Aristotles’s System of the Physical World*. New York: Ithaca, 1960, p. 36. Apud Rashed, p. XLVI e nota 1. Cf. tb. as já mencionadas notícias transmitidas por Diógenes Laércio (VIII, 86 e 89).

²⁴⁴ Insistimos que a nossa decisão de abordar essa nova rota interpretativa de modo tão detalhado prende-se ao fato de ela ainda não ter sido, até onde sabemos, explorada no campo dos estudos empedoclianos especializados. De fato, esperamos contribuir, aos que aceitarem as conclusões de Rashed, para a economia dos esforços usualmente despendidos para solucionar a *quicá* inexistente “aporia da alteração elementar” em Empédocles, segundo Aristóteles.

²⁴⁵ Mais uma vez: esse é, na análise de Rashed, o cerne da crítica de Aristóteles contra os “neo-empedoclianos”. De sorte igual é a polêmica dos poros (condutos, no termo preferido por Rashed) para explicar a sensação (I 8, 324 b 25-34; I 8, 326b 10-26), a afecção (I 8, 324 b 25-34; I 8, 325 a 34 – 325 b 16) e a mistura (I 8, 324 b 25-34), teses “neo-empedoclianas”, sendo alvos possíveis o mesmo Filístion, ou, ainda, Heráclides Pôntico. Sobre isto, cf. p. XLI-XLVII.

²⁴⁶ Cf. e.g. a definição em *Metafísica* V 14, 1020 b 8-12: “... chamam-se qualidades as afecções das substâncias em movimento: por exemplo o quente e o frio, o branco e o preto, o pesado e o leve e, em geral, todas as outras afecções desse tipo, segundo as quais diz-se que os corpos se alteram quando mudam.” ([Τὸ ποιὸν λέγεται] ἔτι

eventualmente designamos inadequadamente com o mesmo nome, na abordagem das raízes-elementos, notando-se que, mesmo em caso de problematização da hipótese de Rashed, a distinção terminológica permanecerá válida. Eis, então, os passos argumentativos que servem como ponto de partida ao nosso ensaio:

(i) Desde que “qualidade” é a instância afetiva básica da alteração e transformação dos elementos uns nos outros, constituindo, também, a explicação da geração elementar mútua na protologia física de Aristóteles; (ii) desde a atestação de que esse processo não é admissível na interação elementar descrita na física de Empédocles; (iii) considerando, ainda, que dificilmente abordaremos as concepções de Empédocles sem recurso ao legado aristotélico; (iv) parece-nos terminologicamente mais adequado não mais empregarmos o termo “qualidade” com referência ao *ethos* dos elementos empedoclianos²⁴⁷.

E o que, então, colocaremos no lugar? Excluídas pretensões definitivistas, como requer o espírito de um labor ensaístico, substituiremos o termo-conceito “qualidade” pelas expressões “estado permanente” ou “estado imutável”, cujos sentidos, por economia poderemos eventualmente reduzir ao vocábulo “estado”²⁴⁸, ou referir com os modos de “permanência”, “imutabilidade”, ou mesmo “estabilidade”, termo que já chegamos a usar²⁴⁹.

Tais expressões, “estado permanente” ou “estado imutável”, e correlatos significantes, caso não sejam mais condizentes com o pensamento de Empédocles, para o qual basta ter em mente que as *raízes são eternas ou divinas* – alguém poderá até mesmo considerar aquelas

ὅσα πάθη τῶν κινουμένων οὐσιῶν, οἷον θερμότης καὶ ψυχρότης, καὶ λευκότης καὶ μελανία, καὶ βαρύτης καὶ κορυφότης, καὶ ὅσα τοιαῦτα, καθ' ἃ λέγονται καὶ ἀλλοιοῦσθαι τὰ σώματα μεταβαλλόντων.)

²⁴⁷ Considerando também o teor do *Anonymus Londinensis* 20.25-37 (cf. nota 218) que, a par de outras evidências, permite supor que Filístion de Locri foi o primeiro a atribuir “qualidades” aos elementos empedoclianos. Cf. op. cit., p. XLVI.

²⁴⁸ Por motivos óbvios, não podemos empregar o verbo “ser”, embora guarde proximidade e adequação com a natureza imutável das raízes-elementos empedoclianas, lembrando que nelas Empédocles conservou traços da permanência do ser parmenídico. Todavia, para evitar confusões terminológicas, optamos pelas expressões compostas “estado permanente” ou “estado imutável”, cujos segundos termos podemos, eventualmente, elipsar. Notamos também, que na linguagem propriamente empedocliana, os termos “eternidade” ou “divindade” são suficientes.

²⁴⁹ Com: FURLEY, David. *The Greek Cosmologists. Vol 1: The formation of the atomic theory and its earliest critics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987, p. 80.

expressões indiferentes –; servirão para diferenciar em primeira análise as características físicas das raízes-elementos da cosmologia poeta-filósofo daquelas que concernem aos elementos da física aristotélica, permitindo-nos, ademais, compreender com elas características diversas das quatro qualidades clássicas performativas das duas contrariedades táteis quente-frio e úmido-seco²⁵⁰, reduzindo o risco de perpetrarmos confusões nocionais ou conceituais. Trata-se, para nós, de estabelecer uma linguagem de transição entre as concepções de Empédocles em estado por assim dizer “puro” e a terminologia conceitual de Aristóteles.

Um passo adiante, as expressões “estado permanente” ou “estado imutável” também convirão para diferenciar o nosso discurso sobre que é possível atribuir estritamente ao filósofo-poeta (até onde pudermos chegar) em termos de “atributos” elementares-rizomáticos, daquilo que se lhe aderiu na recepção pós aristotélica do seu pensamento. Realmente, o sentido geral de uma passagem da *Metafísica*, em outros termos, parece respaldar o nosso arbítrio (e, note-se, também suporta a nossa adesão à hipótese de Rashed): “Empédocles afirmou como princípio os quatro corpos simples... [...] Com efeito, estes permanecem sempre sem mudança e só estão sujeitos ao devir pelo aumento ou diminuição de quantidade, quando se juntam numa unidade ou se dissociam dela.”²⁵¹ Parece apropriado, portanto, ainda que tardiamente, não mais empregarmos o termo-conceito “qualidade” com relação aos estados dos elementos-raízes de Empédocles.

Retirada, experimentalmente, do horizonte empedocliano a crítica aristotélica à aporia da alteração elementar (*DC* I 1, 314 b 10 – 12, e desdobramentos), por outro lado, na

²⁵⁰ Cf. *DGC* II 3, 330 a 30ss.

²⁵¹ *Met.* I 3, 984 a 8-11 ((DK 31 A 6; A 28): Ἐμπεδοκλῆς δὲ τὰ τέτταρα, πρὸς τοῖς εἰρημένοις γῆν προστιθεὶς τέταρτον (ταῦτα γὰρ αἰεὶ διαμένειν καὶ οὐ γίνεσθαι ἀλλ' ἢ πλήθει καὶ ὀλιγότητι, συγκρινόμενα καὶ διακρινόμενα εἰς ἓν τε καὶ ἐξ ἑνός). Uma leitura mais aprofundada desta passagem deve aguardar outro momento investigativo. Antecipamos que “unidade” (ἑνός), não diz respeito exclusivamente ao Sphairos, mas a qualquer “unidade organizada” que, na fase cósmica cinética, é qualquer agregado individualizado, sejam massas elementares, sejam *ta onta*.

sustentação dos processos de alteração e transformação elementar da sua tese física, Aristóteles, com as suas razões e de acordo com as concepções empedoclianas que nos são bem conhecidas, de fato criticará o estado imutável das raízes-elementos. A mudança de registro quanto ao objeto da interlocução de Aristóteles é sutil. Encerrada a crítica à aporia da alteração, lemos, em 314 b 15-17: “segundo o discurso dos que postulam a pluralidade de princípios, a alteração é impossível.”²⁵²,”

Ora, já vimos que essa regra é válida para Empédocles, espelhando – ou reiterando – o interdito à alteração elementar que encontramos já ao início do tratado²⁵³, com respeito ao grupo dos *physiologoi* pluralistas (Empédocles, Anaxágoras, Leucipo e Demócrito), já que, no âmbito dos primeiros físicos, aquele processo é próprio e exclusivo das concepções monistas.

Agora, sim, Aristóteles, voltando-se para Empédocles, argumentará contra o postulado básico do qual emergiu o interdito à alteração elementar, ou seja, *contra o estado permanente que caracteriza as raízes-elementos*. Vejamos a passagem em que Aristóteles a um só tempo confronta as raízes da física empedocliana e oferece-nos um grato testemunho de dois versos do fragmento DK 31 B 21 (versos 3 e 5):

... as afecções de que dizemos resultar a alteração são diferenças dos elementos, por exemplo quente-frio, branco-negro, seco-úmido, macio-duro e todas as outras, como Empédocles também refere:

“O sol por toda parte brilhante à vista e quente

E a chuva sobre todas as coisas escura e fria”²⁵⁴”

²⁵² Οὐ μὴν ἀλλ' ἐξ ὧν λέγουσιν οἱ πλείους ἀρχὰς ποιοῦντες μιᾶς ἀδύνατον ἀλλοιοῦσθαι.

²⁵³ Cf. *DGC* I 1, 314 a 6-13; esp. 11-13.

²⁵⁴ *DGC* I 1, 314 b 17-22: Τὰ γὰρ πάθη, καθ' ἃ φαμεν τοῦτο συμβαίνειν, διαφοραὶ τῶν στοιχείων εἰσὶν, λέγω δ' οἷον θερμὸν ψυχρὸν, λευκὸν μέλαν, ξηρὸν ὑγρὸν, μαλακὸν σκληρὸν καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον, ὥσπερ καὶ φησὶν Ἐμπεδοκλῆς «ἡέλιον μὲν λευκὸν ὄραν καὶ θερμὸν ἀπάντη, ὄμβρον δ' ἐν πᾶσιν δνοφόντά τε ῥιγαλέον τε». «ἡέλιον μὲν λευκὸν ὄραν καὶ θερμὸν ἀπάντη, ὄμβρον δ' ἐν πᾶσιν δνοφόντά τε ῥιγαλέον τε».

Notemos como as palavras de Aristóteles parecem ter sido (decerto foram) cuidadosamente escolhidas para estabelecer a distinção entre os elementos da sua física em sentido próprio e a dos elementos-raízes de Empédocles: “as afecções (πάθη) de que dizemos (isto é, concepção de Aristóteles) resultar a alteração (ἀλλοίωσις) são diferenças (διαφοραί) dos elementos”, por exemplo, “quente-frio”, etc. – isto, διαφοραί, “diferenças” (não ἀλλοίωσις e, portanto, também não se fala em πάθος) é o que Empédocles diz acerca dos seus elementos: “quente-frio”, etc., condições que não são realmente “qualidades”, mas “diferenças”²⁵⁵ elementares fixas de cada elemento-raiz, ou, como estabelecemos, “estados permanentes” individuais, ou “estados imutáveis”.

Como dissemos acima, os versos citados por Aristóteles em 314 b 20-22, são parte do fragmento B 21 (terceiro e quinto versos), cujo conjunto de 14 linhas legou-nos Simplício²⁵⁶, graças a quem dispomos da quadra completa das raízes-elementos empedoclianos e seus estados declarados, em B 21, 3-6:

ἡέλιον μὲν λευκὸν ὄρᾶν καὶ θερμὸν ἀπάντηι,
 ἄμβροτα δ' ὅσσ' εἶδει τε καὶ ἀργέτι δεύεται αὐγῆι,
 ὄμβρον δ' ἐν πᾶσι δνοφόντά τε ῥιγαλέον τε·
 ἐκ δ' αἷης προρέουσι θελεμνά²⁵⁷ τε καὶ στερεωπά.

²⁵⁵ Διαφοραί é um termo menos técnico, ou, menos especializado. Aristóteles emprega-o em vários contextos, por exemplo, da lógica à política. E.g. (cf. LSJ): *Metafísica* X 7, 1057 b 7; *Tópicos* VI 1, 139 a 29; *Política* III 14, 1285 a 1; 1289 a 20.

²⁵⁶ *Comentários à Física* 9.159.13.

²⁵⁷ Termo problemático, cuja forma original é incerta. As duas variantes principais registradas nos manuscrito de Simplício, θελημνά e θελημά, foram corrigidas pelos primeiros editores de Empédocles – Sturz (1805), Bergk (1836), Karsten (1838), Stein (1852), Mullach (1860) – para a forma θέλυμνα, cujo sentido é de “densidade” ou “grossura”, como uma redução dos termos homéricos προθέλυμνος (cf. *Il.* IX, 541; X, 15; XIII, 10) e τετραθέλυμνος (cf. *Il.* XV, 479 e *Od.* XXII, 122). Hermann Diels adotou essa forma, que pode ser lida no seu *Poetarum Philosophorum* (1901) e até a 4a edição do *Vors.*, pois Kranz dissentiu da escolha do mestre e não a manteve no compêndio DK. Wilamowitz (1930), com base no léxico de Hesíquio (verbeta θέλεμνον), propôs θελημνά, com o sentido de (algo como = tradução nossa) “conjunto de raízes” (ὄλον ἐκ ῥιζῶν). Esta forma foi preferida por Kranz, que a emendou com a grafia de Hesíquio: θελεμνά, esta é a que lemos em DK 31 B 21,6, a partir da 5a edição do compêndio (1934). Entre estas duas alternativas principais, θέλυμνα e θελημνά/ θελεμνά, dividiu-se, e ainda hoje segue dividida, a maior parte dos estudiosos dos textos de Empédocles. Seguiram Wilamowitz, com θελημνά/ θελεμνά, além de Kranz, autores como Zafiropoulo (1953), Galavotti (1975), e mais recentemente Vitek (2006) e Graham (2010). Com os editores pioneiros (θέλυμνα), ficaram, além de Diels,

sol luminoso para ver e quente em toda parte,
e imortais quantas (coisas) se banham em sua forma e brilho,
e chuva em todas (as coisas) nevoenta e friorenta;
e de terra prorrompem (coisas) firmes e sólidas.

Dada a evidência de cada verso empedocliano ser dedicado a um dos elementos-raízes, na sequência, fogo, ar, água e terra; observa-se que forma e vocabulário para dizê-los não são regulares: fogo e água são imediatamente identificados a duas de suas expressões mundanas óbvias (sol e chuva), terra está literalmente referida, mas, quanto ao ar/*aether*, resta que o identifiquemos por exclusão dos demais e pelos conhecidos estados que os caracterizam²⁵⁸.

Seguindo a ordem dos versos, os estados permanentes das raízes-elementos de Empédocles – suas “diferenças” (διαφοραί), no termo último de Aristóteles –, são: “calor” (θερμός) e “claridade” (λευκός) para o fogo, na figura do sol; “brilho” (ἀργής) e

Bignone (1916) e O’Brien (1969), seguidos por Inwood (2001), Primavesi (2011) e Gemelli-Marciano (2013). Jean Bollack (1969) propôs outra solução, “emprestando” de B 35,6 o termo θελημά, que julgou o mais provavelmente pretendido por Empédocles. Contudo, o significado de θελημά, “graça”, definitivamente destoa do conjunto de B 21 – e assim também pensaram O’Brien e M. R. Wright. Aliás, esta autora abriu mão de optar por algumas das alternativas, considerando que não há elementos seguros para dirimir a questão. O’Brien, defendendo θέλυμα e a tese da sua derivação a partir dos termos homéricos que mencionamos, encontrou reforço à sua sustentação na correspondência entre o verso B 21,6 e a paráfrase que dele parece fazer Aristóteles em *DGC I* 1 315 a 10-11: τὴν δὲ γῆν βαρὺ καὶ σκληρόν (cf. supra). Contudo, Wright observa que nenhum dos termos alternativos corresponde exatamente ao βαρὺ da paráfrase de Aristóteles, de modo que esta não pesa a favor de nenhum dos termos. Como se vê, a discussão é ampla e para uma visão completa das variantes e fontes, cf. os aparatos críticos das edições mencionadas, com destaque para *Poetarum Philosophorum, Vors.* DK, Bignone, e para a edição theca de Vítek, que os traz atualizados e completos até o fechamento da edição (2006). Para o aprofundamento da questão, remetemos o leitor aos textos e comentários que nos serviram de norte: O’BRIEN, Denis. *Empedocles’ Cosmic Cycle: a reconstruction from the Fragments and Secondary Sources*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969. (Reprinted version 2008.), p. 35; p. 266-267; WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Ulrich von. Lese-frühe. *Hermes*, 65, 1930, p. 245-250 (Apud O’BRIEN, Denis. op. cit., idem ibidem); BOLLACK, Jean. *Empédocle III – Les Origènes: Commentaires 1 et 2*. Paris: Gallimard, 1969, p. 114; WRIGHT, M. R. *Empedocles: The Extant Fragments*. 2a ed. London: Bristol Classic Press, 1995; reprinted 2001, p. 178. De nossa parte – por razões que se esclarecerão no próximo capítulo – optamos pela forma θελημά, aceitando, por comodidade, a emenda de Kranz para θελεμνά (DK 31 B 21,6).

²⁵⁸ É interessante notar que a elipse da identidade de uma das raízes elementos recorre no Fragmento DK 31 B 6, forçando o leitor a proceder por exclusão e/ou investigar os índices.

“luminosidade” (αὐγή) para o ar, sob o epíteto de imortal (ἄμβροτος)²⁵⁹; “frio” (ῥῖγος) e “opacidade escura” (δνοφερός), para a água, na imagem da chuva; firmeza (θελεμνά) e solidez (στερεωπός) para a terra, na forma poética arcaica αἴης < αἶα.

Tentemos encontrar um padrão nos estados diferentes daqueles que Aristóteles conceitua como qualidades elementares, a partir das duas contrariedades táteis naturais (e primárias), “quente-frio” e “úmido-seco”²⁶⁰, contempladas no par contrário “fogo” e “água” – base conceitual que supomos tê-lo motivado a “recortar” didaticamente os dois versos empedoclianos que contêm o par mais evidente daquelas contrariedades, “fogo” e “água” (isto é, B 21, 3;5), elegendo-os em detrimento dos versos que dizem respeito ao ar e à terra (B 21; 4;6). A propósito, será dito em outras partes de *DGC* e do *corpus*, que embora Empédocles postule quatro elementos, tende a compreendê-los a partir de uma única contrariedade básica entre o “quente” e o “frio”, a saber, de um lado, o elemento-raiz “fogo”, e de outro, agrupados “água”, “terra” e “ar”: “Alguns defendem desde o início a existência de quatro elementos, tal como Empédocles. No entanto, também este os reduz a dois, pois opõe ao fogo todos os outros.”²⁶¹ Isto que pode ter sido uma “emolduração” aristotélica dos estados

²⁵⁹ Por exclusão dos demais elementos, identificados a suas expressões óbvias, ἄμβροτος só pode estar a designar o ar/aether que, na tradição pré-platônica é descrito como transparente e brilhante, cf. e.g. Hesíodo, *Teogonia*, 124; Anaximandro, DK 12 A 23; esp. Anaxágoras, DK 59 A 42, A 43, A 71, A 73. Diels propôs que ἄμβροτα “São os sóis brilhantes (sol, lua, etc) alimentados pelo sol central [31 A 56] e aparecem aqui como representantes do segundo elemento, ar”. (*Vors.* DK, p. 319, 14). Porém, Bollack observa que o termo ἄμβροτος não pode ser prerrogativa dos corpos celestes (estrelas), como na proposta de Diels e de outros autores (e.g. Stein, e Burnet), pois, na cosmologia de Empédocles, enquanto todos os quatro elementos são imortais, qualquer corpo composto, ao contrário, é mortal – como observou Bignone a respeito desse verso. Cf. BOLLACK, Jean. *Empédocle III – Les Origènes: Commentaires 1 et 2*. Paris: Gallimard, 1969, p. 112. A ilação de que o termo estaria privilegiando os corpos celestes, deve-se a Simplício ter considerado os corpos celestes como expressões do ar, cf. a passagem que antecede a sua cita dos versos, i.e., *Coment. Fis.* 159.13: πλείονα δὲ ἄλλα εἰπὼν ἐπάγει ἐκάστου τῶν εἰρημένων τὸν χαρακτήρα, τὸ μὲν πῦρ <ἥλιον> (V. 3) καλῶν, τὸν δὲ ἀέρα <αὐγήν> (V. 4) καὶ <οὐρανόν> (22, 2), τὸ δὲ ὕδωρ ὄμβρον (5) καὶ <θάλασσαν> (22, 2). λέγει δὲ οὕτως: ‘ἀλλ’ ... ἀμειβεῖ’. Sendo precisamente imortais os corpos celestes da física aristotélica, era de se esperar uma tal inferência. Mas, Bollack (e Bignone) têm razão: a ilação carece de um fundamento estritamente empedocliano. Cf. BIGNONE, Ettore. *Empedocle : Studio critico, traduzione e commento delle testimonianze e dei frammenti*. Turin : Fratelli Bocca, 1916, p. 412.

²⁶⁰ Cf. *DGC* I 1, 329 b 18-30.

²⁶¹ *DGC* II 3, 330 b 19-21 (=DK 31 A 36): Ἐνιοὶ δ’ εὐθὺς τέτταρα λέγουσιν, οἷον Ἐμπεδοκλῆς. Συνάγει δὲ καὶ οὗτος εἰς τὰ δύο· τῶ γὰρ πυρὶ τὰλλα πάντα ἀντιτίθησιν. Cf. tb. *Met.* I 3, 984 b 5-8; I 4, 985 a 31- 985 b 4 (DK 31 B 37). Wright (1981) considera que são apenas duas as passagens em que Aristóteles opõe o fogo aos demais elementos agrupados, esta que citamos (*DGC* 330 b 20-21) e *Metafísica* I 4, 985 b 1-3. Cf. WRIGHT, M. R. *Empedocles: The Extant Fragments*. 2a ed. London: Bristos Classic Press, 1995; reprinted 2001, p. 24 e nota 6 . (1a ed., 1981.). Incluímos, com David Ross, mas não exatamente pelos mesmos motivos (que consideramos

elementares descritos pelos filósofo-poeta no quadro das contrariedades táteis, ou, ainda, na tese sobre os movimentos naturais dos elementos – e de fato, como teremos oportunidade de pontuar mais de uma vez, a raiz “fogo” parece ser especialmente dotada de um movimento ascensional na cosmologia de Empédocles – , podemos considerar na linha das conceituações mais ou menos sobrepostas a noções fundamentais da cosmologia do filósofo-poeta, estas que são, naturalmente, bem mais simples em suas expressões nocionais.

Voltando à quadra poética (B 21, 3-6), dentre os estados elementares que nela percebemos, diferem das contrariedades táteis de Aristóteles – tanto das primárias (quente-frio/úmido-seco), quanto das cinco outras derivadas (pesado-leve; duro-macio; viscoso-friável; áspero-liso; grosso-fino)²⁶² – , os seguintes: claridade” (λευκός) do fogo; brilho” (ἀργής) e “luminosidade” (αὐγή) para o ar; “opacidade escura” (δνοφερός) da água. Todos²⁶³, são estados que podemos considerar potencialmente visíveis, que melhor diremos “visuais”²⁶⁴, como expressa a formulação de B 21, 3: ἡέλιον μὲν λευκὸν ὄρα̃ν. Isto significa que devemos ou podemos considerar as por assim dizer “expressões visuais” dos estados elementares empedoclianos como uma distinção relevante em relação às qualidades elementares da física de Aristóteles? Ainda é cedo para uma conclusão, mas, admitindo-se

aristotelizantes), *Metafísica* I 3, 984 b 5-8, passagem na qual embora Empédocles não esteja nomeado, não temos razões para duvidar de que se trate de referência a ele. Sobre a interpretação de Ross, que supõe que Empédocles proveu de moto Philotes, Neikos e o elemento fogo, cf. ROSS, David. *Aristotle's Metaphysics*. Oxford : Clarendon, 1912, p. 135. Sobre passagem diversa, Rashed aventa a possibilidade de uma contraposição qualitativa em regra, isto é, nos moldes clássicos, dos elementos empedoclianos, por Aristóteles, em *DGC* I 1 315a 20-21:[...] λέγω δὲ πῦρ καὶ γῆν καὶ τὰ σύστοιχα τούτων. Rashed traduz: “... c'est-à-dire le feu, la terre et les éléments qui leur font face”; e comenta que: “Le terme grec (τὰ σύστοιχα) fait référence à la possibilité qu'ont les éléments d'être disposés selon deux colonnes de contraires: l'eau sera face au feu et l'air face à la terre. Cf. *DC* III 1, 298a 30; 3, 302a 29; *Meteor.* I 3, 340a 5.” Op. cit., p. 97, nota 8.

²⁶² Cf. *DGC* I 1, 229 b 18-30, as contrariedades táteis são sete, redutíveis a quatro (quente-frio/úmido-seco), das quais as demais são derivadas. Eis a tábua completa: quente-frio (θερμὸν ψυχρόν); seco-úmido (ξηρὸν ὑγρόν); pesado-leve (βαρὺ κοῦφον); duro-macio (σκληρὸν μαλακόν); viscoso-friável (γλίσχρον κραῦρον); áspero-liso (τραχὺ λειόν); grosso-fino (παχὺ λεπτόν).

²⁶³ Ainda que o estado da água, δνοφόντᾱ (<δνοφόμενᾱ), que traduzimos como “opacidade escura”, talvez pudesse guardar o sentido de umidade subterrânea, como nas nascentes profundas e, neste caso, situar-se a meio termo entre um estado empedocliano visual e uma qualidade tátil aristotélica, o sentido predominante é de “obscuridade”.

²⁶⁴ Preferiremos “visuais”, no sentido potencial de tornar-se visível, já que um elemento em si particulado não é, estrito senso, “visível”, mas “deduzível” das coisas em que (des)aparece misturado. Cf. B 1, 7-9; B 3 9-13.

que isso seja possível, eis porque o verso sobre o ar (B 21, 4) não poderia servir a Aristóteles como exemplo, pois ambos os estados que nele se recolhe são visuais (ἀργής e αὐγή).

E quanto a B 21,6, o verso dedicado à terra (B 21,6), por que, fazendo parte do conjunto, não teria sido citado por Aristóteles? Sendo de fato a passagem que se lê algumas linhas adiante, 315 a 10-11 (τὴν δὲ γῆν βαρὺ καὶ σκληρόν), uma paráfrase daquele verso (ἐκ δ' αἴης προρέουσι θελεμνά τε καὶ στερεωπά)²⁶⁵, resulta que θελεμνά (firmeza) e στερεωπός (solidez), estados da terra, equivalem às qualidades aristotélicas βαρὺ (peso) e dureza (σκληρόν)²⁶⁶. A paráfrase é, portanto, uma assimilação. Ao menos, assim nos parece e eis porque, supomos, a citação do verso é desnecessária.²⁶⁷

Os estados imutáveis dos elementos empedoclianos serão criticados por Aristóteles, na sequência da citação dos dois versos (B 21, 3;5, em I 1, 314 b 20-22). Após a introdução do conceito de ὑποκείμενον, condição de possibilidade de toda mudança e transformação elementar²⁶⁸, a glosa a Empédocles tem início.

O interessante discurso desenvolve-se longamente (315 a 3 – 315 a 25). Não é nosso objetivo “responder” às objeções de Aristóteles; queremos, à nossa maneira, rever a parte

²⁶⁵ O'Brien escreve: "Aristotle himself attributes the use of the weight to Empedocles when, discussing ἀλλοίωσις, he says that Empedocles made earth 'heavy and hard', βαρὺ καὶ σκληρόν, *De Gen. et corr.* 315 a 11. He is evidently paraphrasing a verse from the same context from which he has quoted earlier, ἐκ δ' αἴης προρέουσι θέλυμνα τε καὶ στερεωπά." Cf. O'BRIEN. Denis. *Empedocles' Cosmic Cycle*, op. cit., p. 35. (Já mencionamos que ao invés de θέλυμνα, lemos θελεμνά.)

²⁶⁶ *DGC* I 1, 329 b 18.

²⁶⁷ Posteriormente, nosso raciocínio provou-se válido, na leitura de *DGC* II 2, onde a resposta encontrava-se à nossa espera, sem que o soubéssemos (de fato escapara-nos). Eis a passagem que fundamenta as nossas conclusões supra. *DGC* II 2, 329 b 6-329 b 15: "... é claro que nem todas as contrariedades constituem formas e princípios do corpo, mas apenas aquelas que correspondem ao tato. Com efeito, os corpos diferem segundo uma contrariedade, designadamente uma contrariedade de qualidades tangíveis. É por isso que nem a branca e a negra, nem a doce e a amarga, assim como nenhuma das contrariedades sensíveis, constitui um elemento. Na verdade, a visão é efetivamente anterior ao tato, pelo que também o seu substrato é anterior. Contudo, este substrato não é uma afecção do corpo tangível enquanto tangível, mas enquanto outra coisa, não obstante dar-se o caso de esta última ser anterior por natureza." (Ἐπεὶ οὖν ζητοῦμεν αἰσθητοῦ σώματος ἀρχάς, τοῦτο δ' ἐστὶν ἀπτοῦ, ἀπτόν δ' οὐ ἢ αἰσθησις ἀφή, φανερόν ὅτι οὐ πᾶσαι αἱ ἐναντιώσεις σώματος εἶδη καὶ ἀρχὰς ποιοῦσιν, ἀλλὰ μόνον αἱ κατὰ τὴν ἀφήν· κατ' ἐναντίωσίν τε γὰρ διαφέρουσι, καὶ κατὰ ἀπτήν ἐναντίωσιν. Διὸ οὔτε λευκότης καὶ μελανία οὔτε γλυκύτης καὶ πικρότης, ὁμοίως δ' οὐδὲ τῶν ἄλλων τῶν αἰσθητῶν ἐναντιώσεων οὐδὲν ποιεῖ στοιχεῖον. Καίτοι πρότερον ὄψις ἀφῆς, ὥστε καὶ τὸ ὑποκείμενον πρότερον. Ἄλλ' οὐκ ἔστι σώματος ἀπτοῦ πάθος ἢ ἀπτόν, ἀλλὰ καθ' ἕτερον, καὶ εἰ ἔτυχε τῆ φύσει πρότερον.)

²⁶⁸ 314 b 26 – 315 a 3.

testemunhal. Preliminarmente diremos que, na programática de Aristóteles, as glosas são filosoficamente pertinentes, inexistindo, nesse sentido, tópicos criticados que não sejam, até onde pudemos ver, genuinamente empedoclianos. Vale uma vez mais lembrar que o programa da recensão de Aristóteles é filosófico, e que o ônus do uso historiográfico que fazemos dele é todo nosso – em certo sentido, trata-se de um acervo histórico, mas, é necessário ter ciência de que de boa parte das recensões não se obtém o conteúdo propriamente testemunhal sem o esforço de desemaranhá-lo de entre as camadas conceituais, como temos reiterado. Mediante este esforço, cada trecho recompensa-nos ao resultar em valiosa fonte de informações para o nosso estudo, seja quando Aristóteles refuta concepções empedoclianas, seja quando as admite. Por essa razão, não consideramos produtivo “contra-argumentar” com as críticas do discípulo de Platão, quando ele de fato se indispõe com postulados empedoclianos; antes, importa-nos coletar, na medida do possível, os seus testemunhos fidedignos, como se extraíssemos das tramas de um tecido ricamente bordado com pedrarias diversas, gemas de um matiz específico.

Dada a relevância da passagem que nos ocupará – pujante de “gemas empedoclianas” entramadas – , citaremos integralmente o trecho, *grifando* os testemunhos que nos interessam destringir, para, em seguida, ordená-los em linha, sempre com foco nos elementos, mas também tocando outros temas, para não perdermos oportunidades. Vejamos, então, *DGC I 1*, 315 a 3 – 315 a 25²⁶⁹:

Empédocles parece contradizer tanto os fenômenos quanto a si próprio. *Nega*, por um lado, *que algum dos elementos se gere a partir de outro*, afirmando, em contrapartida, *que todas as coisas se geram a partir deles*, ao mesmo tempo que, por outro lado, depois de *reconduzir à unidade a totalidade da natureza*, com exceção da discórdia, defende que *todas as coisas se geram outra vez a partir da*

²⁶⁹ Laks-Most (2016), p. 766, seção de recepção, “R8”, colocam o trecho 315 a 3-19, sob a temática “os elementos devem se engendrar uns aos outros”. Nossa segmentação contempla um passo temático adicional, a saber o de que todas as coisas geram-se dos elementos.

unidade. Deste modo, é claramente a partir de uma certa coisa única que, separando-se devido a certas diferenças e afecções, uma coisa se torna água e outra fogo, tal como entende ao dizer que o Sol é brilhante e quente e a terra pesada e dura. Suprimindo estas diferenças (pois são suprimíveis, uma vez que são geradas), torna-se evidentemente necessário que a terra se gere a partir da água e a água a partir da terra, o mesmo ocorrendo com cada um dos restantes elementos, e isto não apenas outrora, mas ainda agora, na medida em que mudam nas suas afecções. Nos seus termos, estes elementos possuem a capacidade de se juntar e novamente se separar, sobretudo porque a discórdia e a amizade ainda estão em luta uma com a outra. Eis por que eles foram outrora gerados a partir do uno, pois certamente o fogo, a terra e a água não existiam quando o universo era uno.

É pouco claro se se lhe deve atribuir como princípio o uno ou o múltiplo, quero dizer, o fogo, a terra, e seus congéneres²⁷⁰. Na medida em que subjaz como matéria — a partir da qual, por mudança causada pelo movimento, se geram a terra e o fogo —, o uno é um elemento. Em contrapartida, na medida em que o uno é gerado a partir da composição resultante da união daqueles, os quais provêm por sua vez da sua separação, estes são mais elementares e anteriores em natureza.²⁷¹

²⁷⁰ Sobre 315 a 21: “... quero dizer, o fogo, a terra, e seus congéneres.” Rashed traduz: “... c’est-à-dire le feu, la terre et les éléments qui leur font face”; e comenta que: “Le terme grec fait référence à la possibilité qu’ont les éléments d’être disposés selon deux colonnes de contraires: l’eau sera face au feu et l’air face à la terre. Cf. *DC* III 1, 298a 30; 3, 302a 29; *Meteor.* I 3, 340a 5.” *Op. cit.*, nota 8, p. 97.

²⁷¹ *DGC* I 1, 315 a 3 – 25: Ἐμπεδοκλῆς μὲν οὖν ἔοικεν ἐναντία λέγειν καὶ πρὸς τὰ φαινόμενα καὶ πρὸς αὐτὸν αὐτός. Ἄμα μὲν γὰρ οὐ φησιν ἕτερον ἐξ ἐτέρου γίνεσθαι τῶν στοιχείων οὐδὲν, ἀλλὰ τὰλλα πάντα ἐκ τούτων, ἅμα δ’ ὅταν εἰς ἓν συναγάγη τὴν ἅπασαν φύσιν πλὴν τοῦ νείκους, ἐκ τοῦ ἐνὸς γίνεσθαι πάλιν ἕκαστον. Ὡστ’ ἐξ ἐνός τινος δῆλον ὅτι διαφοραῖς τισι χωριζομένων καὶ πάθεισιν ἐγένετο τὸ μὲν ὕδωρ τὸ δὲ πῦρ, καθάπερ λέγει τὸν μὲν ἥλιον λευκὸν καὶ θερμόν, τὴν δὲ γῆν βαρὺν καὶ σκληρόν· ἀφαιρουμένων οὖν τούτων τῶν διαφορῶν (εἰσὶ γὰρ ἀφαιρεταὶ γενόμεναί γε) δῆλον ὡς ἀνάγκη γίνεσθαι καὶ γῆν ἐξ ὕδατος καὶ ὕδωρ ἐκ γῆς, ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον, οὐ τότε μόνον ἀλλὰ καὶ νῦν, μεταβάλλοντά γε τοῖς πάθεισιν. Ἔστι δ’ ἐξ ὧν εἴρηκε δυνάμενα προσγίνεσθαι καὶ χωρίζεσθαι πάλιν, ἄλλως τε καὶ μαχομένων ἀλλήλοις ἔτι τοῦ νείκους καὶ τῆς φιλίας. Διόπερ καὶ τότε ἐξ ἐνός ἐγεννήθησαν· οὐ γὰρ διῆ πῦρ γε καὶ γῆ καὶ ὕδωρ ὄντα ἓν ἦν τὸ πᾶν. Ἄδηλον δὲ καὶ πότερον ἀρχὴν αὐτῶν θετέον τὸ ἐν ἢ τὰ πολλά, λέγω δὲ πῦρ καὶ γῆν καὶ τὰ σύστοιχα τούτων. Ἥτι μὲν γὰρ ὡς ὕλη ὑπόκειται, ἐξ οὗ μεταβάλλοντα διὰ τὴν κίνησιν γίνονται γῆ καὶ πῦρ, τὸ ἐν στοιχεῖον· ἢ δὲ τοῦτο μὲν ἐκ συνθέσεως γίνεται συνιόντων ἐκείνων, ἐκεῖνα δ’ ἐκ διαλύσεως, στοιχειωδέστερα ἐκεῖνα καὶ πρότερα τὴν φύσιν.

A resenha é clara, e os nossos grifos talvez já bastassem, à guisa de roteiro. Todavia – sem entrar no mérito ou discutir a crítica filosófico-conceitual de Aristóteles – eis a extração dos testemunhos com os quais, na medida permitida pelos nossos conhecimentos, concordam os postulados empedoclianos:

- (i) Os elementos não provêm uns dos outros, ou seja, não se geram reciprocamente, assim como nenhum deles dá origem a outro ou aos demais (315 a 4-5);
- (ii) Todas as coisas compõem-se dos elementos (315 a 6);
- (iii) Uma vez, a totalidade da natureza (isto é, os elementos nos quais já se decompueram os seres compostos) é reconduzida à unidade, exceto Neikos (315 a 6-7);
- (iv) Outra vez, todas as coisas (isto é, os elementos que num segundo momento comporão os seres) provêm da unidade (315 a 7-8);
- (v) A partir da unidade, os elementos, afetados por Neikos (implícito), diferenciam-se por separação em água, fogo, e demais elementos, (também ditos por Empédocles “sol brilhante e quente” e “terra pesada e dura” (315 a 8-11);
- (vi) Ciclicamente, os elementos podem se reunir e separar, porque Philotes e Neikos são combatentes mútuos (315a 15-17);
- (vii) Uma vez, *outrora*, os elementos partiram-se do uno, pois o fogo, a terra e a água não podiam existir (individualmente) quando o universo era uno; (315 a 17-19);
- (viii) Não é claro se Empédocles postulou como princípio a unidade ou a multiplicidade, isto é, o fogo a água e seus congêneres (terra e ar), isto é, em termos modernos, não é claro se Empédocles é um pluralista ou monista (315 a 19-21);

- (ix) Em um extremo do ciclo, da unidade anterior ou primeira, o uno (Sphairos implícito)²⁷², emerge a multiplicidade tetrádica, pelo movimento (de Neikos, implícito) que separa o fogo, a terra e “seus congêneres”, água e ar (315 a 21-23) ,
- (x) No outro extremo do ciclo, é a multiplicidade tetrádica que, por sua vez anterior à unidade²⁷³, convergirá (pelo movimento de Philotes, implícito) no Sphairos (que, neste sentido, passa a ser princípio, ou, elemento);
- (xi) Quando a multiplicidade precede a unidade, dá-se o inverso: fogo, água, terra e ar são elementares, já que serão os princípios (primeiros) que comporão a unidade do Sphairos (315 a 23-25).

Note-se que, com os testemunhos cujos que esperamos ter tido a habilidade de desemaranhar de *DGC I 1*, 315 a 3-25, em especial aqueles cujos enunciados são positivos, é possível, sem acréscimos interpretativos relevantes, narrar em linhas gerais o ciclo completo da cosmologia empedocliana. Fora da narrativa cosmológica, ficam a abertura “i”, enunciado negativo a informar como “não vêm a ser” os elementos-raízes, a extração “viii” e partes de “x” e “xi”, consistentes na seguinte problematização: Empédocles, a rigor, é pluralista ou monista?

Antes de refletirmos sobre essa questão que é externa ao pensamento de Empédocles, mas, para nós, tem valor testemunhal na medida em que inflete no lugar que Aristóteles via de regra assinalou ao acragantino, a saber, entre os *physiologoi* pluralistas; eis uma tabela de correspondências entre os testemunhos que desemaranhamos em *DGC I 1*, 315 a 3 – 315 a 25, e os conteúdos de alguns – apresentamos, aqui, apenas uma seleção – dos fragmentos cosmológicos de Empédocles:

²⁷² Neste momento inaugural do ciclo de decomposição do Sphairo nas massas elementares, para Aristóteles, a unidade é “elemento” no sentido de princípio constitutivo primeiro da realidade, consoante com o significado fundamental comum a todos os sentidos do termo στοιχείον na *Metafísica V 3*, 1014 a 26 – 1014 b 15, cujo corolário, em 1014b 14-15, é: *ἀπάντων δὲ κοινὸν τὸ εἶναι στοιχείον ἐκάστου τὸ πρῶτον ἐνυπάρχον ἐκάστῳ*. Cf. a nossa discussão das definições de “elemento”, no início do capítulo.

²⁷³ Agora, para Aristóteles, dá-se o inverso: fogo, água, terra e ar são elementares, já que serão os princípios (primeiros) que comporão a unidade do Sphairos.

Trecho <i>DGC I 1</i>		Fragmentos (DK 31)
(i)	315 a 4-5	B 7; B 8; B 11; B 15; B 17, 27-35; B 21, 13-14; B 26, 3-4.
(ii)	315 a 6	B 8; B 9; B 20; B 21, 9-12; B 22; B 23; B 38
(iii)	315 a 6-7	B 17, 1-2, 4, 16, 19; B 21, 8; B 36
(iv)	315 a 7-8	B 17, 1-2, 5, 17; B 21, 7
(v)	315 a 8-11	B 21, 1-6; B 38
(vi)	315a 15-17	B 17, 6-13; B 20; B 26; B 35
(vii)	315 a 17-19	B 17, 17-18; B 27; B 30; B 38
(ix)	315 a 21-23	B 17, 1-2, 4, 16, 19; B 21, 8; B 36
(x- xi)	315a 23-25	B 17; B 21; B 26

A questão que Aristóteles coloca sobre um Empédocles que poderia “flutuar” entre uma física pluralista e outra monista é interessante, e, mais ainda, reforçadora da narrativa reversível do ciclo cósmico concebido por Empédocles. Em nossa leitura, as linhas parecem tratar menos de uma crítica à concepção da dupla via cosmológica, do que expressar uma queixa pelo fato de que uma tal concepção perturba o zelo classificatório e o método da divisão que perpassa os tratados do estagirita. Nesta perspectiva, muito embora o procedimento padrão tenha sido o de colocar Empédocles no grupo de Anaxágoras, Leucipo e Demócrito²⁷⁴, em algum momento, como esse que se apresentou, parece não ter sido possível ignorar uma possível ambivalência na situação do filósofo-poeta. Uma hipótese para ler esse raro questionamento de Aristóteles, versa que, muito embora Empédocles, com seus quatro elementos-raízes, caracterize-se como um pluralista finitista no ciclo cósmico que corresponde à mundanidade deveniente, a multiplicidade, o mundo sublunar da física de

²⁷⁴ E.g. *Metafísica* I 3, 998 a 30-32; DC III 4, 302 b 20-24; *DGC I 1*, 314 a 6-13.

Aristóteles – isto que via de regra o colocará entre os demais pluralistas –, a reversibilidade cósmica dos elementos para um estado de unidade anterior, o Sphairos acinético, e, mais uma vez, a separação daqueles, eternamente, confere a Empédocles também uma face monística.

Resulta que, *stricto sensu*, a cosmologia reversível de Empédocles, não é como nenhuma outra das demais cosmologias pluralistas, pois, a cada fase de (re)inauguração cíclica, a anterioridade ou precedência, alternativamente cabe ao uno e ao múltiplo²⁷⁵. Seja como for, Aristóteles, ainda que sendo a principal testemunha da ciclicidade do cosmos empedocliano, preferiu colocá-lo via de regra entre os expoentes do pluralismo elementar. Talvez, para Aristóteles, a face monística de Empédocles situe-se em outro plano, onde o Sphairos, embora isto jamais seja dito, guarda uma espécie de parentesco distante com o seu primeiro motor.

Como dissemos acima, é certo que o problema não concerniu a Empédocles em seu tempo. Quanto a nós, que já não somos capazes de abrir mão da classificação aristotélica – pluralismo e monismo – convertida em chaves importantes do vocabulário filosófico, nada obsta que, *in examine*, coloquemos Empédocles em ambas as classes, apoiados na dúvida que Aristóteles não camufla, ao contrário, põe em aberto: “é pouco claro se se lhe deve atribuir como princípio o uno ou o múltiplo” (315 a 19-20).

Da incerteza de Aristóteles, desdobra-se uma questão estritamente aporética, bem marcada em 315 a 21-25: o que é, afinal, elementar na física de Empédocles? Em que medida uma tal aporia poderia também ser considerada nas reflexões acerca dos limites da adequação do termo-conceito στοιχεῖα como substituto do termo-noção ῥιζώματα, ou se teríamos que abordá-la em outro plano, é questão aberta.

²⁷⁵ De fato, Empédocles não pode ser considerado estritamente pluralista, nem estritamente monista, o que frequentemente aparece na pauta da recensão de Aristóteles. Na cosmologia reversível do filósofo-poeta, de “dupla via”, por um lado, os quatro elementos são os princípios constitutivos da realidade e ele é um pluralista; por outro lado, a unidade da qual procede por separação a tétrade, o faz monista. Neste sentido, Fernando Santoro expressa precisamente o nosso entendimento: “A natureza do mundo oscila em uma alternância entre o uno e o múltiplo, donde se diz que, entre as categorias historiográficas atribuíveis aos filósofos itálicos, ele era um mobilista e pluralista.” Cf. SANTORO, Fernando. Empédocles, Aristóteles e os elementos. *Anais de Filosofia Clássica*, 7, n. 12, 2012, p. 38-54; p. 42.

Em *DGC I 6*, Aristóteles retoma a discussão em torno da eternidade ou engendrabilidade dos elementos, servindo-se da célebre expressão τὰ καλούμενα στοιχεῖα, objeto de controvérsias interpretativas que já referimos²⁷⁶. O capítulo assim inicia: “Temos de falar, em primeiro lugar, sobre a matéria e as coisas a que chamamos elementos, determinando se existem ou não e se cada um deles é eterno ou é gerado de alguma maneira.”²⁷⁷ É a continuação da discussão que vimos em *DC III 6*, 304 b 23-25, mas lá, com o propósito de investigar o número de elementos existentes; e aqui, com o propósito de investigar suas “propriedades”, para usarmos um termo neutro. Evidentemente, a intenção de Aristóteles é percorrer mais um caminho que leva à sua tese da geração elementar recíproca; um caminho que, como sempre, passará pela recensão das concepções anteriores. É o que logo teremos, a partir de 322 b 6. Por economia, procederemos como na análise anterior, *grifando* os testemunhos concernentes a Empédocles.

DGC I, 6, 322 b 6-13:

Com efeito, todos aqueles que defendem a geração dos elementos, assim como *aqueles que defendem o vir a ser dos corpos compostos por elementos, recorrem à dissociação e à associação*, e também à acção e à paixão. *Ora, a associação é uma mistura*, mas o sentido em que dizemos que a *mistura ocorre* não se encontra claramente definido. Por outro lado, não pode haver alteração, tal como não pode haver separação nem associação, se não houver agente e paciente. De facto, *aqueles que defendem uma pluralidade de elementos fazem derivar a geração da acção e da paixão de uns sobre os outros*, enquanto aqueles que defendem que tudo provém de um único elemento são obrigados a admitir a acção.²⁷⁸

²⁷⁶ Ver nota 25.

²⁷⁷ *DGC I 6 322 b 1-3*: Ἐπεὶ δὲ πρῶτον δεῖ περὶ τῆς ὕλης καὶ τῶν καλουμένων στοιχείων εἰπεῖν, εἴτ' ἔστιν εἶτε μή, καὶ πότερον αἰδίων ἕκαστον ἢ γίνεται πως,

²⁷⁸ *DGC I, 6, 322 b 6-13*: Πάντες γὰρ οἱ τε τὰ στοιχεῖα γεννῶντες καὶ οἱ τὰ ἐκ τῶν στοιχείων διακρίσει χρῶνται καὶ συγκρίσει καὶ τῷ ποιεῖν καὶ πάσχειν. Ἔστι δ' ἡ σύγκρισις μίξις· πῶς δὲ μίγνυσθαι λέγομεν, οὐ διώρισται σαφῶς. Ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἀλλοιοῦσθαι δυνατόν, οὐδὲ διακρίνεσθαι καὶ συγκρίνεσθαι, μηδενὸς ποιῶντος μηδὲ

Empédocles está situado, naturalmente, entre “aqueles que defendem o vir a ser dos corpos compostos por elementos” e que “recorrem à dissociação (διάκρισις) e à associação (σύγκρισις)” (322 b 6-7). O testemunho a desemaranhar encerra-se, a nosso ver, em “a associação é uma mistura” (“Ἔστι δ’ ἡ σύγκρισις μίξις”) de 322 b 8, já que os conceitos de ação (ποιεῖν) e paixão (πάσχειν) são estrangeiros na cosmologia de Empédocles²⁷⁹, embora no capítulo 8, Aristóteles os empregue na recensão da teoria dos poros.²⁸⁰ Enfim, o testemunho colhido em 322 b 6-8, embora sucinto, é bem vindo para reforçar nosso acervo testemunhal.

Em *DGC* I 8, 325 b 19-25, lemos:

Para Empédocles, porém, é evidente que *todos os outros corpos além dos elementos estão sujeitos à geração e à corrupção*, mas não é claro como se gera e corrompe a grandeza acumulada dos próprios elementos, nem lhe é possível explicá-lo sem dizer que o fogo, assim como todos os outros elementos, possui ele próprio um elemento, tal como escreveu Platão no *Timeu*.²⁸¹

O testemunho grifado é cristalino, uma conversão à linguagem empedocliana poderia versar simplesmente: todas as coisas vêm a ser por mistura (μίξις) e deixam de ser por separação (διάλλαξις), à exceção das raízes, que são eternas, ou, na terminologia de transição

πάσχοντος· καὶ γὰρ οἱ πλείω τὰ στοιχεῖα ποιοῦντες γεννῶσι τῷ ποιεῖν καὶ πάσχειν ὑπ’ ἀλλήλων, καὶ τοῖς ἐξ ἐνὸς ἀνάγκη λέγειν τὴν ποιήσιν,

²⁷⁹ São termos possivelmente estranhos no âmbito da física pré-platônica. Solsem diz que “Platão e Aristóteles podem ter sido os primeiros a introduzi-los no estudo das alterações físicas”. SOLSEM, Friedrich. Aristotle and Prime Matter: a reply to Hugh R. King. *Journal of the History of Ideas*, 19, 1958, p. 243-252; p. 247, nota 19. Apud Francisco Chorão, em suas notas ao *Sobre a Geração e Corrupção*, edição citada, 2009, p. 91, nota 330.

²⁸⁰ Não pretendemos tratar, ao menos neste momento, da teoria dos poros geralmente atribuída a Empédocles, cuja fonte mais completa é Teofrasto (*Sobre as Sensações*, 7-24). Lembrando que segundo a hipótese de Rashed, que expusemos e ensaiamos, toda a crítica do capítulo 8, tradicionalmente considerada dirigida a Empédocles (I 8, 324 b 25-34; I 8, 325 a 34- 334 b 16; I 8, 326 b 10-26), tem como alvo empedoclianos anônimos, possivelmente Filístion e/ou Heráclides Pôntico. Cf. estudo citado, p. XXXVI-XXXIX.

²⁸¹ *DGC* I, 7, 325 b 19-25: Ἐμπεδοκλεῖ δὲ τὰ μὲν ἄλλα φανερόν ὅτι μέχρι τῶν στοιχείων ἔχει τὴν γένεσιν καὶ τὴν φθοράν, αὐτῶν δὲ τούτων πῶς γίνεται καὶ φθίρεται τὸ σωρευόμενον μέγεθος, οὔτε δῆλον οὔτε ἐνδέχεται λέγειν αὐτῷ μὴ λέγοντι καὶ τοῦ πυρὸς εἶναι στοιχεῖον, ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων, ὥσπερ ἐν τῷ Τιμαίῳ γέγραφε Πλάτων. Sobre o sentido de τὰ ἄλλα μέχρι τῶν στοιχείων, no trecho que grifamos acima, o tradutor Francisco Chorão, a quem seguimos, anota: “Lit., *as outras coisas até aos elementos*, devendo entender-se a exclusão destes últimos.” (ed. cit., 2009, p. 104, nota 439.)

que estabelecemos, “permanentes”, ou, “imutáveis”. Lembramos que, conforme comentamos ao início do trabalho com este tratado, se por um lado, Aristóteles reprova o estado permanente dos elementos empedoclianos, por outro, nada tem a objetar quanto aos corpos compostos, pois segundo os postulados da sua própria teoria física, os corpos compostos no plano sublunar são, semelhantemente aos seres efêmeros do cosmos concebido por Empédocles, sujeitos à constituição e desconstrução, geração e corrupção.

Em que pese a clareza do testemunho pôsto em relevo (325 b 19-21), a passagem em que ele se insere suscita várias reflexões. Encravada no meio da crítica à teoria dos poros que predomina no capítulo 8, parece destacar-se, autônoma, daquele tema. Esta nossa impressão é confirmada por Rashed, que não incluiu o trecho entre os que ele propôs dirigirem-se a outros interlocutores, no bojo da polêmica dos poros – até porque identificou uma expressão cabível na métrica empedocliana (“σωρευόμενον μέγεθος” em 325 b 22), motivando-lhe uma conjecturação sobre a possibilidade de haver aí, oculta, uma cita de fragmento empedocliano²⁸². Mas, o que poderia significar “grandeza acumulada dos elementos”? O comentário do autor não ajuda em nosso embaraço, assim como a passagem parece não ter chamado a atenção de outros intérpretes de que pudemos lançar mão. Contudo, seria interessante perceber melhor o porquê de Aristóteles estar, ainda que na chave da geração elementar recíproca da sua teoria física, que não admite o estado permanente dos raízes-elementos de Empédocles, perguntando-se pelo processo de “geração e corrupção da magnitude acumulada dos elementos”, a não ser (faria sentido), que estivesse se referindo ao Sphairos com esta expressão σωρευόμενον μέγεθος, ou ainda, tendo em mente as massas elementares homogêneas que se formam com a ruptura da unidade. Infelizmente, inexitem, ou não encontramos, indicações autorizadas de uma ou outra conjectura, emergindo uma bem diferente, na alusão à protologia geométrica decompositiva do *Timeu* (53 a ss.) como

²⁸² Muito embora o argumento do autor não se nos afigure muito convincente. Cf. op. cit., nota compl. 2, p. 139-140.

alternativa impossível (extemporânea) para explicar a “magnitude acumulada”. O mais prudente, parece-nos, é sair do “redemoinho”, deixando o problema em suspensão.

(DGC II)

Passamos, agora, ao segundo livro do tratado, para o qual conflui a carga conceitual desenvolvida no primeiro livro. No capítulo de abertura, após enumerar os conceitos até ali esclarecidos, rol mais do que considerável²⁸³, dirá, em II 1, 328 b 31-32, que falta agora “teorizar sobre os chamados elementos dos corpos (τὰ καλούμενα στοιχεῖα τῶν σωμάτων)”²⁸⁴. Saltando sobre o passo da identificação de τὰ καλούμενα στοιχεῖα τῶν σωμάτων com o conceito de ὑποκειμένην ὕλην (328 b 34), e da nomenclatura “substância naturalmente constituída” (ταῖς φύσει συνεστῶσαις οὐσίαις) para designar os seres compostos²⁸⁵, eis-nos diante dos elementos empedoclianos, agora designados ὑποκειμένην ὕλην, em mais uma recensão temática de Aristóteles, figurando no segundo grupo que usualmente lhe cabe, o dos *physiologoi* pluralistas.

DGC II 1, 329 a1-5:

Outros [segundo grupo] afirmam, em contrapartida, que o seu número é superior a um — admitindo uns ser o fogo e a terra²⁸⁶, outros acrescentando a estes dois o ar como terceiro elemento²⁸⁷, e outros, como Empédocles, acrescentando aos anteriores a água como quarto —, e entendem que, a partir da associação e dissociação ou da alteração de tais elementos, resultam a geração e a corrupção das coisas.²⁸⁸

²⁸³ DGC II 1, 328 b 26-30. Resumidamente: mistura (μίξις); contato (ἀφής); ação (ποιεῖν); paixão (πάσχειν); mudança (μεταβολή); geração (γένεσις), corrupção (φθορά) e suas causas (αἰτίαι); alteração (ἀλλοίωσις).

²⁸⁴ DGC II 1, 328 b 31-32: Λοιπὸν δὲ θεωρῆσαι περὶ τὰ καλούμενα στοιχεῖα τῶν σωμάτων.

²⁸⁵ Seguindo Joachim. Cf. ARISTOTLE. *On Coming-to-be and Passing-away*. A revised text with introduction and commentaries by Harold H. Joachim. Oxford: Oxford University Press, 1922, p. 191-192.

²⁸⁶ Rara menção a Parmênides, nessa chave, tb. em 330 b 14-15. Cf. *Metafísica* I 5, 987 a.

²⁸⁷ O pitagórico Íon de Quios, segundo Filopono. Cf. Joachim, op. cit., p. 193.

²⁸⁸ DGC II 1, 329 a1-5: οἱ δὲ πλείω τὸν ἀριθμὸν ἑνός, οἱ μὲν πῦρ καὶ γῆν, οἱ δὲ ταῦτά τε καὶ ἀέρα τρίτον, οἱ δὲ καὶ ὕδωρ τούτων τέταρτον, ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς· ἐξ ὧν συγκρινομένων καὶ διακρινομένων ἢ ἀλλοιουμένων συμβαίνειν τὴν γένεσιν καὶ τὴν φθορὰν τοῖς πράγμασιν.

Recolhemos mais um testemunho: Empédocles postulou os quatro elementos e, tal como demais pluralistas que lhe fazem companhia na passagem, concebe a geração e corrupção como σύγκρισις e διάκρισις, como nas linhas precedentes que lemos (I 6, 322 b 6-7), termos correspondentes às noções de “mistura” e “separação”²⁸⁹ da física de Empédocles. Nesta chave de especificidade, em que o núcleo do discurso é a “geração e a corrupção das coisas” (τὴν γένεσιν καὶ τὴν φθορὰν τοῖς πράγμασιν), vem uma (re)definição de elemento, em 329 a 5-8: “Concordemos em que são corretamente designados como princípios e elementos as primeiras coisas a partir de cuja mudança – seja por associação e dissociação, seja por outra modificação – resultam a geração e a corrupção.”²⁹⁰

Com as reversões linguísticas ao vocabulário empedocliano, procedimentos com os quais a esta altura já vamos nos habituando, nada obsta que a definição adeque-se à física elementar-rizomática do acragantino²⁹¹. Contudo, algo está para se modificar nesse traçado de equivalência parcial que, nos conteúdos passíveis, tem-nos permitido reverter o discurso aristotélico para uma linguagem mais próxima à de Empédocles, com relativa tranquilidade.

À (re)definição de elemento em 329 a 5-8, segue-se as críticas ao *ápeiron* de Anaximandro e à *chôra* platônica (329 a 8-24), sobre as quais não nos deteremos. E, contra aquelas concepções, advirá uma conceituação elementar marcadamente distinta da anterior, na qual, note-se por antecipação, o registro mudará de uma definição geral para outra de alta especificidade. Assim, é preciso que a apreendamos no “essencial”, para não perdermos o encadeamento do argumento crítico dirigido a Empédocles (se é que seremos capazes de recortá-lo), pois o discurso (também) progride e torna-se mais e mais marcador das diferenças, na medida em que a conceituação aristotélica avança.

²⁸⁹ Veremos que o vocabulário empedocliano da mistura e dissociação é variável. Por ora, fiquemos com μίξις e διάλλαξις recolhidos em DK 31 B 8.

²⁹⁰ 329 a 5-8: Ὅτι μὲν οὖν τὰ πρῶτα ἀρχὰς καὶ στοιχεῖα καλῶς ἔχει λέγειν, ἔστω συνομολογούμενον, ἐξ ὧν μεταβαλλόντων ἢ κατὰ σύγκρισιν καὶ διάκρισιν ἢ κατ' ἄλλην μεταβολὴν συμβαίνει γένεσιν εἶναι καὶ φθοράν.

²⁹¹ É como observa Rashed: “Ce n’est pas la nécessité de déterminer les principes des choses, ni dans la simple dénomination des principes premiers, qu’Aristote s’estime en désaccord avec ses prédécesseurs, mais dans la conception même qu’ils se font des réalités pouvant efficacement remplir cette fonction.” (nota compl. 1, p. 153)

Lemos em *DGC II 1, 329 a 24-26*: “... nós afirmamos que existe uma certa matéria dos corpos sensíveis, a partir da qual se geram os chamados elementos, mas esta matéria não é separada e está sempre associada a um par de contrários.”²⁹²

Nota-se que τὰ καλούμενα στοιχεῖα não são mais princípios elementares, pois há “uma certa” matéria que os precede. E aqui, em que pesem argumentos argutos de intérpretes que pretendem minimizar a função da expressão τὰ καλούμενα στοιχεῖα, não há mais saída: é indubitável que a expressão, ao designar os elementos clássicos da tradição pré-platônica, opera como uma espécie de “reductor conceitual”, conferindo-lhes um “sentido fraco” em relação ao “sentido forte” do conceito de elemento que Aristóteles elaborou para a sua física. É verdade que o discípulo de Platão continuará referindo-se, aqui e ali, aos τὰ καλούμενα στοιχεῖα simplesmente como στοιχεῖα – este é, aliás, o seu costume preponderante, como já estudamos. Entretanto, quer nos parecer que quando aquela formulação se apresentar, τὰ καλούμενα στοιχεῖα, é preciso tomá-la em sério na sua função redutora das concepções pré-socráticas, em relação ao conceito formado, “arrematado”, no passo próprio da sua física.

Então, por um instante considerando no rigor dos termos essa “redução conceitual” no emprego de τὰ καλούμενα στοιχεῖα para referir-se à tétrade empedocliana de corpos simples, bem como a especificidade conceitual restrita de στοιχεῖα, pela primeira vez, desde que começamos este trabalho, emerge uma “impressão forte” – não ainda um pensamento acabado – de que a comutação terminológica de ῥιζώματα por στοιχεῖα tem limites.

Vejamos, sem mais comentários, a passagem seguinte, *DGC II 1, 329 a 33-329 b 2*:

Em consequência, é princípio, em primeiro lugar, o que em potência é corpo sensível; em segundo lugar, as contrariedades (referimo-nos, por exemplo, ao calor e ao frio); e, em terceiro lugar, o fogo, a água e os elementos análogos. Com efeito,

²⁹² *DGC III 1, 329 a 24-26*: Ἡμεῖς δὲ φαμέν μὲν εἶναι τινα ὕλην τῶν σωμάτων τῶν αἰσθητῶν, ἀλλὰ ταύτην οὐ χωριστὴν ἀλλ' ἀεὶ μετ' ἐναντιώσεως, ἐξ ἧς γίνεται τὰ καλούμενα στοιχεῖα. Trata-se, aqui, do célebre conceito de “matéria prima”, a predisposição de uma dada substância para receber os contrários. Devo inteiramente ao professor José Gabriel Trindade dos Santos uma lição sobre a “matéria prima” aristotélica como a, por assim dizer, “estrutura lógica” da matéria, ou seja, definida como pressuposto lógico, e não à maneira de estado físico.

estes últimos transforma-se uns nos outros, contrariamente ao que dizem Empédocles e outros (pois se assim fosse não haveria alteração), ao passo que as contrariedades não se transformam.²⁹³

“Fogo, água e os elementos análogos”, são, na cita anterior a esta, τὰ καλούμενα στοιχεῖα, sendo que, em sentido propriamente aristotélico, στοιχεῖα designa as qualidades, ou contrariedades, que atuam umas sobre as outras no processo de geração elementar recíproco. Em um passo de precisão definitiva, Aristóteles emprega expressão τῶν στοιχείων συζεύξεις (330 a 33-34), para designar o par de contrariedade elementares que são anteriores ao elemento sensível²⁹⁴. Isto, naturalmente, já sabíamos²⁹⁵. O que se expressa com a maior clareza, uma vez mais, é o cerne do problema da tese de Empédocles, para Aristóteles: os elementos-raízes não se transformarem uns nos outros. De fato, a concepção de elementos imutáveis ou permanentes – eternos – vai de encontro à tese de Aristóteles, como evidencia o final do trecho citado (329 a 36 – 329 b 2).

Algumas linhas adiante, é requerido que “os elementos sejam reciprocamente ativos e passivos, pois se combinam e transformam uns nos outros.” (329 b 21-23)²⁹⁶; e, saltando um pouco à frente, em II 4 (o fascinante capítulo em que Aristóteles explica o “como”), lemos a afirmação: “É evidente que todos estes corpos por sua natureza podem transformar-se uns nos

²⁹³ *DGC* II 1, 329 a 33-329 b 2: Ὡστε πρῶτον μὲν τὸ δυνάμει σῶμα αἰσθητὸν ἀρχή, δεύτερον δ' αἱ ἐναντιώσεις, λέγω δ' οἷον θερμότης καὶ ψυχρότης, τρίτον δ' ἤδη πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ τὰ τοιαῦτα· ταῦτα μὲν γὰρ μεταβάλλει εἰς ἄλληλα, καὶ οὐχ ὡς Ἐμπεδοκλῆς καὶ ἕτεροι λέγουσιν (οὐδὲ γὰρ ἂν ἦν ἀλλοίωσις), αἱ δ' ἐναντιώσεις οὐ μεταβάλλουσιν.

²⁹⁴ *DGC* III 3, 330 a 30 – b 3 traz o emprego aristotélico estrito de στοιχεῖα e a precisão definitiva τῶν στοιχείων συζεύξεις: “Dado que os elementos [pares de qualidades contrárias] são quatro, os pares possíveis a partir dos quatro serão seis, mas, como os contrários não podem por natureza ser combinados (pois a mesma coisa não pode ser quente e fria, ou úmida e seca) resulta claro que os pares de qualidades elementares (τῶν στοιχείων συζεύξεις) serão quatro, designadamente quente e seco, quente e úmido, e, ao contrário, frio e seco, frio e úmido. Estes pares são proporcionalmente atribuídos aos corpos que nos aparecem como simples: fogo, ar, água e terra. (Ἐπεὶ δὲ τέτταρα τὰ στοιχεῖα, τῶν δὲ τεττάρων ἕξ αἱ συζεύξεις, τὰ δ' ἐναντία οὐ πέφυκε συνδυάζεσθαι (θερμὸν γὰρ καὶ ψυχρὸν εἶναι τὸ αὐτὸ καὶ πάλιν ξηρὸν καὶ ὑγρὸν ἀδύνατον), φανερόν ὅτι τέτταρες ἔσονται αἱ τῶν στοιχείων συζεύξεις, θερμοῦ καὶ ξηροῦ, καὶ θερμοῦ καὶ ὑγροῦ, καὶ πάλιν ψυχροῦ καὶ ὑγροῦ, καὶ ψυχροῦ καὶ ξηροῦ. Καὶ ἠκολούθηκε κατὰ λόγον τοῖς ἀπλοῖς φαινομένοις σώμασι, πυρὶ καὶ ἀέρι καὶ ὕδατι καὶ γῆ·

²⁹⁵ E.g. *DGC* I 1, 314b 12 – 315a 3; *DC* III 6, 304 b 23 ss.

²⁹⁶ *DGC* II 2, 329 b 21-23: Δεῖ δὲ ποιητικὰ καὶ παθητικὰ εἶναι ἀλλήλων τὰ στοιχεῖα· μίγνυται γὰρ καὶ μεταβάλλει εἰς ἄλληλα.

outros.” (331 a 12-14)²⁹⁷ e, mais ainda, que “todos podem gerar-se de todos” (331 a 20-22²⁹⁸).

Antes que nós mesmos nos emaranhemos no fascinante tecido conceitual da física de Aristóteles – talvez, em parte isso seja inevitável –, finalizemos. Da última crítica, com ares de refutação definitiva, se podemos isolar um testemunho que verse pura e simplesmente sobre o pensamento de Empédocles, este será: “os elementos da cosmologia empedocliana não se transformam uns nos outros”. Ora, repetimos, este dado é absolutamente fiel aos postulados conhecidos do poema físico de Empédocles²⁹⁹. Conservemo-lo.

A próxima passagem é familiar. Em nossa prévia discussão de *DGC I* 1, 314 b 17-22, à qual agregamos o conjunto DK 31 B 3-6, transmitido por Simplício, no contexto em que procurávamos distinguir entre as diferenças (διαφοραί) fixas que caracterizam as raízes-elementos, com seus estados permanentes, em contraste com os elementos afeccionáveis da física de Aristóteles, nós a colocamos no rol daquelas em que o filósofo afirma que Empédocles postula quatro elementos, mas, na prática, os reduz a dois: de um lado, fogo, e de outro, os demais elementos³⁰⁰. Trata-se da passagem II 3, 330 b 19-21, que figura como testemunho A 36 no compêndio de Diels e Kranz:

“Alguns defendem desde o início a existência de quatro elementos, tal como Empédocles. No entanto, também este os reduz a dois, pois opõe ao fogo todos os outros.”³⁰¹ Duas passagens-espelho no Livro I da *Metafísica*, outro contexto, podem aqui nos ajudar. A primeira, lemos em I 3, 984 b 5-8 (DK 31 A 47):

²⁹⁷ *DGC* II 4, 12-14: Ὅτι μὲν οὖν ἅπαντα πέφυκεν εἰς ἄλληλα μεταβάλλειν, φανερόν·

²⁹⁸ *DGC* II 4, 331 a 20-22: Ὡστε καθόλου μὲν φανερόν ὅτι πᾶν ἐκ παντὸς γίνεσθαι πέφυκεν, ἤδη δὲ καθ' ἕκαστον οὐ χαλεπὸν ἰδεῖν πῶς ἅπαντα μὲν γὰρ ἐξ ἀπάντων ἔσται,

²⁹⁹ Cf. e.g. DK 31 B 17, 34-35; B 21, 13-14; B 26, 3-4.

³⁰⁰ Ver p. 80-85; tb. nota 261, p. 83-84.

³⁰¹ *DGC* II 3, 330 b 19-21 (DK 31 A 36): Ἐνιοὶ δ' εὐθὺς τέτταρα λέγουσιν, οἷον Ἐμπεδοκλῆς. Συνάγει δὲ καὶ οὗτος εἰς τὰ δύο· τῷ γὰρ πυρὶ τᾶλλα πάντα ἀντιτίθησιν.

Os que admitem vários princípios resolvem melhor a questão, como, por exemplo, os que admitem como princípios o quente e o frio ou o fogo e a terra. Estes, com efeito servem-se, do fogo como se fosse dotado de uma natureza motora, e por outro lado, servem-se da água e da terra e dos outros elementos desse tipo como se fossem dotados de natureza contrária.³⁰²

A segunda, lê-se parenteticamente em *Metafísica* I 4, 985 a 33- 985 b 3 (DK 31 B 37):

De resto, ele [Empédocles] não se serve deles [os quatro elementos] como se fossem quatro, mas como se fossem apenas dois: de um lado o fogo por conta própria e, de outro, os outros três – terra, ar e água – contrapostos como uma única natureza: pode-se extrair isso da consideração de seu poema.³⁰³

Estudiosos de Empédocles³⁰⁴ concordam que alguns testemunhos e fragmentos de Empédocles fornecem base para assumir que o fogo tem, face aos outros elementos-raízes, funções mais “ativas”, por exemplo em DK 31 B 62, 1-6 (Simplício, *Coment. Fis.* 381, 29), em que aparece dotado de uma singular função separadora e ascensional, na narrativa antropogônica do fragmento DK 31 B 62 (SIMPLÍCIO, *Física* 381, 29):

νῦν δ' ἄγ', ὅπως ἀνδρῶν τε πολυκλαύτων τε γυναικῶν
ἐννουχίους ὄρηκας ἀνήγαγε κρινόμενον πῦρ,
τῶνδε κλύ' οὐ γὰρ μῦθος ἀπόσκοπος οὐδ' ἀδαήμων.
οὐλοφρεῖς μὲν πρῶτα τύποι χθονὸς ἐξανέτελλον,
ἀμφοτέρων ὕδατός τε καὶ εἶδος αἴσαν ἔχοντες·
τοὺς μὲν πῦρ ἀνέπεμπε θέλον πρὸς ὁμοῖον ἰκέσθαι,

Agora vem, e como de homens e mulheres de muitos prantos

noturnos rebentos trouxe à luz separando-se o fogo,

³⁰² *Metafísica* I 3, 984 b 5-8: τοῖς δὲ δὴ πλείω ποιοῦσι μᾶλλον ἐνδέχεται λέγειν, οἷον τοῖς θερμὸν καὶ ψυχρὸν ἢ πῦρ καὶ γῆν· χρῶνται γὰρ ὡς κινητικὴν ἔχοντι τῷ πυρὶ τὴν φύσιν, ὕδατι δὲ καὶ γῆ καὶ τοῖς τοιοῦτοις τούναντίον.

³⁰³ *Metafísica* I 4, 985 a 33- 985 b 3: οὐ μὴν χρῆταί γε τέτταρσιν ἀλλ' ὡς δυσὶν οὔσι μόνοις, πυρὶ μὲν καθ' αὐτὸ τοῖς δ' ἀντικειμένους ὡς μιᾷ φύσει, γῆ τε καὶ ἀέρι καὶ ὕδατι· λάβοι δ' ἂν τις αὐτὸ θεωρῶν ἐκ τῶν ἐπῶν·

³⁰⁴ E.g. BOLLACK, Jean. *Empédocle I – Introduction à l'ancienne physique*. Paris: Gallimard, 1965, p. 82-85; WRIGHT, M. R. *Empédocles: The Extant Fragments*. Op. cit., p. 24-25.

destes ouve; pois não é mito sem alvo e sem ciência.
Inteiriços primeiro (os) tipos de terra surgiam,
de ambos, de água e de forma brilhante, tendo parte;
estes fogo faziam subir querendo ao semelhante chegar,
nem ainda de membros amável fora mostrando (eles),
nem voz nem, (tal) qual, o membro próprio dos homens.

Em outros fragmentos e testemunhos, o fogo aparece com o atributo de força máscula (B 67); com função endurecedora (B 73; B 96; A 30; A 51; a 69), vital (A 70), e assim por diante. Deixaremos esta questão aberta, para retomá-la no próximo capítulo da pesquisa³⁰⁵, a partir da análise dos nomes dos deuses do fragmento DK 31 B 6, no qual encontraremos Zeus tradicionalmente identificado ao elemento ígneo, dado que, miticamente, pode parecer justificar a atribuição de uma função ou lugar de destaque para o fogo; porém, desde já, é bom ter em boa mente que, na cosmologia do filósofo-poeta, todos os elementos-raízes são isonômico, como lemos em DK 31 B 17, 27: ταῦτα γὰρ ἴσα τε πάντα καὶ ἥλικα γένναν ἔασι. Destarte, antecipamos, não se tratará de buscar uma hierarquia rizomático-elementar, mas de delinear o *ethos* de cada raiz, segundo Empédocles, o que corresponderá, parcialmente, às diferenças (διαφοραί) fixas recolhidas na recensão de Aristóteles.

Qual é, então e por ora, a lição a reter das três passagens que citamos geminadas (DGC II 3, 330 b 19-21 = DK 31 A 36; *Metafísica* I 3, 984 b 5-8 =DK 31 A 47 e I 4, 985 a 33- 985 b 3 (DK 31 B 37)? Ainda não podemos dizer. Em parte, como antes aludimos, Aristóteles tem em mente o seu quadro de contrariedades táteis³⁰⁶, no qual os estados dos elementos-raízes de Empédocles cabem apenas parcialmente; em parte, está a operar a tese dos movimentos (e lugares) naturais dos elementos³⁰⁷. De resto, não podemos excluir a

³⁰⁵ Pensamos que os nomes dos deuses do fragmento DK 31 B 6 são relevantes na elucidação dos *ethoi* das raízes-elementos às quais foram identificados.

³⁰⁶ Cf. eg. DGC I 1, 229 b 18-30; *Metafísica* V 14, 1020 b 8-12. Ver discussão supra, p. 83-84.

³⁰⁷ Cf. DC I 3 269 b 20 - 270 a 10.

possibilidade de nos estarem faltando dados empedoclianos. Alguns, se for o caso e possível, esperamos coligir na próxima etapa da pesquisa.

Em *DGC II 5*, deparamo-nos, em poucas palavras, com a refutação definitiva do monismo elementar dos *physikoi*: “dado que a transformação se dá entre contrários (i.e., pela permuta qualitativa das contrariedades elementares), não é possível que todos eles sejam um único”³⁰⁸; fundamento geral da rejeição recorrente das hipótese monistas, por vezes sem maiores explicações. Por outro lado, vemos conceitualmente explícito o motivo do interesse de Aristóteles pelos pluralistas em geral e, especialmente, por Empédocles, que teve sobretudo o mérito de aventar corretamente o número e os nomes dos quatro corpos simples, já que: “se nenhum corpo sensível é anterior aos elementos, estes não de ser todos os elementos que existem” (332 a 26-27)³⁰⁹ ” e “não podem ser dois, nem três, mas quatro, como é evidente” (332 b 2-3)³¹⁰. Porém, estes são os limites da semelhança, já que os elementos da cosmologia de Empédocles “sempre permanecem e não podem transformar-se uns nos outros” (332a 27-28)³¹¹, enquanto os da física de Aristóteles “necessariamente transformam-se uns nos outros”(332 a 30-31)³¹².

(*DGC II 6*)

É sempre dito que o grande diálogo de Aristóteles com Empédocles, no tratado *Da Geração e Corrupção*, foi entabulado no sexto capítulo do Livro II.

Retomemos que Marwam Rashed, na hipótese interpretativa de haver uma historicamente despercebida interlocução de Aristóteles com expoentes da escola médica

³⁰⁸ *DGC II 5*, 332 a 6-8: “Ἐν μὲν δὴ πάντα οὐχ οἶόν τε, οἶον ἀέρα πάντα ἢ ὕδωρ ἢ πῦρ ἢ γῆν, εἴπερ ἡ μεταβολὴ εἰς τάναντία.

³⁰⁹ *Idem*, 332 a 26-27: Εἰ οὖν μηδὲν αἰσθητόν γε πρότερον τούτων, ταῦτα ἂν εἴη πάντα.

³¹⁰ 332 b 2-3: Δύο δ' οὐσῶν οὐχ οἶόν τε τρία εἶναι, ἀλλὰ τέσσαρα, ὥσπερ φαίνεται.

³¹¹ 332a 27-28: ἢ αἰεὶ μένοντα καὶ ἀμετάβλητα εἰς ἄλληλα,

³¹² 332 a 30-31: Ὅτι μὲν τοίνυν μεταβάλλειν ἀνάγκη εἰς ἄλληλα, δέδεικται πρότερον.

siciliana e com Heráclides Pôntico, em passagens nas quais geralmente se considerou Empédocles como o alvo das críticas, *advertiu-nos* que no primeiro trecho de *DGC II 6* (333 a 16-20), o alvo ainda é Filístion ou os expoentes da sua escola; sendo que o discurso dirigido a Empédocles, propriamente, inicia-se somente a partir de 333 b³¹³. O trecho objeto da advertência de Rashed está no mesmo registro daquela em que, anteriormente, ensaiamos a hipótese do autor (*DGC I 1*, 314 b 8-12)³¹⁴. Tendo aceitado a sugestão de Rashed naquela análise, somos forçados a igualmente tê-la em conta aqui. Ainda assim, consideremos a passagem naquilo que deve guardar de testemunhal, conquanto referência à matriz teórica da escola médica, uma vez conter a citação de um verso empedocliano – linha que, a propósito, transcrevemos acima, no bojo da discussão, ainda inconclusiva, acerca do papel do elemento-raiz fogo na cosmologia do filósofo-poeta.

DGC II 6, 333 a 16-20:

Poder-se-ia perguntar, com assombro, como é possível a quem afirma, como Empédocles, que os elementos dos corpos são mais do que um e que, por isso, não se transformam uns nos outros, declarar que tais elementos são comparáveis (συμβλητός). Empédocles di-lo, efectivamente, nestes termos: ‘pois todos eles são iguais’.³¹⁵

Aristóteles cita “ταῦτα γὰρ ἴσα τε πάντα”; Simplício, no seu *Comentário à Física* (157,25) complementa: ταῦτα γὰρ ἴσα τε πάντα καὶ ἥλικα γένναν ἕασι, isto é, “pois estes todos são iguais e de mesma idade”³¹⁶. Eis, justamente, o postulado da isonomia rizomático-elementar, a que nos referimos acima.

³¹³ Cf. RASHED, Marwan. *Introduction a De la Génération et la Corruption*. In: ARISTOTE. *De la Génération et la Corruption*. Texte établi et traduit par Marwan Rashed. Paris: Les Belles Lettres, 2005. (Introduction, p. XXXIV, XL, n. 3).

³¹⁴ Cf. p. 74-74).

³¹⁵ *DGC II 6*, 333 a 16-20: Θαυμάσειε δ' ἄν τις τῶν λεγόντων πλείω ἐνὸς τὰ στοιχεῖα τῶν σωμάτων ὥστε μὴ μεταβάλλειν εἰς ἄλληλα, καθάπερ Ἐμπεδοκλῆς φησι, πῶς ἐνδέχεται λέγειν αὐτοῖς εἶναι συμβλητὰ τὰ στοιχεῖα. Καίτοι λέγει οὕτω· «ταῦτα γὰρ ἴσα τε πάντα».

³¹⁶ DK 31 B 17, 27.

“Comparáveis”, na língua vernácula, é tradução para συμβλητός < συμ-βλητός (ή, όν), “possível de ser comparado”. No vocabulário hipocrático, βλητός é o “acometido” de doença, paciente. No léxico de Hesíquio (p. 307), lê-se ó απόπληκτος (cf. *Corpus Hipocrático* III, p. 218). Neste sentido, coisas “συμβλητός” – comparáveis – devem implicar a possibilidade de interação, assim, a doença “age” sobre o paciente (o acomete) e o corpo se altera; por outro lado, a compensação terapêutica elementar da medicina age sobre o corpo doente para reequilibrar os elementos em desordem. Assim, comparação é afecção, ou, somente é possível entre coisas passíveis de afecção mútua. No caso elementar, é impossível que se apliquem a coisas imutáveis, logo, a noção não se adequa ao postulado tradicional dos estados elementares (imutáveis) da cosmologia de Empédocles, cuja expressão, na passagem, é o verso parcial “ταῦτα γὰρ ἴσα τε πάντα”. Este verso, e somente ele, é o testemunho que reteremos da passagem³¹⁷. Pouparemo-nos, portanto, da discussão que se estende até 333 b, na qual Aristóteles discutirá cada sentido de “comparabilidade” ou “igualdade” (o termo aristotélico συμβλητός está equiparado ao vocábulo empedocliano ἴσα) e, contrariamente, imutabilidade elementar, ou, τὰ σώματα ἀμετάβλητα (imutabilidade dos corpos)³¹⁸, pois parece de fato situar-se no contexto medicinal.

DGC III 6, 333 a 35 – 333 b 1-3:

Por outro lado, de acordo com Empédocles, o aumento não é possível, a não ser por adição, pois considera que o fogo aumenta com fogo, e que «a terra aumenta o seu próprio corpo³¹⁹ e o éter aumenta o éter». Estas são, de facto, adições, mas não parece que as coisas que crescem aumentem deste modo.³²⁰

³¹⁷ Mais uma vez, portanto, a hipótese de Rashed nos persuade.

³¹⁸ Cf. DGC II 6 333 a 30-31.

³¹⁹ Rashed lê *génos* (estirpe, raça) no lugar de δέμας (corpo). Anotamos a sua interessante tradução: “la terre augmente sa propre race et l'éther l'éther”. Cf. Op. cit., nota compl. 1, p. 165.

³²⁰ DGC III 6, 333 a 35 – 333 b 1-3: Ἀλλὰ μὴν οὐδ' αὐξήσις ἂν εἴη κατ' Ἐμπεδοκλέα, ἀλλ' ἢ κατὰ πρόσθεσιν· πυρὶ γὰρ αὖξει τὸ πῦρ· «αὖξει δὲ χθῶν μὲν σφέτερον δέμας, αἰθέρα δ' αἰθήρ». Ταῦτα δὲ προστίθεται· δοκεῖ δ' οὐχ οὔτως αὖξασθαι τὰ αὐξανόμενα.

Não discutiremos a crítica que está restrita ao final da passagem (“não parece que as coisas que crescem aumentem deste modo”)³²¹, concentrando-nos no importante testemunho que a antecede. No compêndio Diels-Kranz, o verso citado exclusivamente por Aristóteles – fonte única –, constituiu o fragmento DK 31 B 37. A linha pode dizer respeito à separação dos elementos-raízes a partir da irrupção do Sphairos, pois eles agregam-se em massas homogêneas na voragem de Neikos, no início do crescimento deste, pelo princípio da atração semelhante-semelhante, consoante, por exemplo, a passagem que lemos em *Metafísica* I 4, 985 a 25-27: “Quando o todo se dissolve nos elementos por obra da Discórdia, o fogo se reúne formando uma unidade, assim como cada um dos outros elementos.”³²² No contexto dos versos de Empédocles, o princípio de atração entre elementos semelhantes fundamenta-se principalmente nos fragmentos DK B 109 e B 110, nos quais a linguagem, como se vê abaixo, difere bastante do discurso conceitual do estagirita, sendo notável que a ele devemos a preservação dos versos de B 109 .

DK 31 B 109 (ARISTÓTELES, *De Anima* I 2, 404b8)

γαίη μὲν γὰρ γαῖαν ὀπώπαμεν, ὕδατι δ' ὕδωρ,
 αἰθέρι δ' αἰθέρα δῖον, ἀτὰρ πυρὶ πῦρ αἰδηλον,
 στοργὴν δὲ στοργῆι, νεῖκος δέ τε νεΐκει λυγρῶι.

Pois com terra vemos terra, com água vemos água,
 com éter divino, e com fogo aniquilante,
 afeição com afeição, e ódio com ódio lúgubre

³²¹ Rashed comenta que o argumento contra a física empedocliana é o mesmo de *DGC* I 310, a saber, que “a justaposição não dá conta das alterações qualitativas dos seres”. Cf. nota 6, p. 66-67.

³²² *Metafísica* I 4, 985 a 25-27 (DK 31 A 37, 3-5): ὅταν μὲν γὰρ εἰς τὰ στοιχεῖα δίστηται τὸ πᾶν ὑπὸ τοῦ νεΐκου, τότε τὸ πῦρ εἰς ἓν συγκρίνεται καὶ τῶν ἄλλων στοιχείων ἕκαστον

DK 31 B 110, 4-5 (HIPÓLITO, *Refutações* VII 29)

ἄλλα τε πόλλ' ἀπὸ τῶνδ' ἐκτίσεται· αὐτὰ γὰρ αὔξει
ταῦτ' εἰς ἧθος ἕκαστον, ὅπη φύσις ἐστὶν ἐκάστωι.

e outras muitas a partir delas terás; pois de si mesmas crescem
estas, cada uma ao (seu) modo, por onde é natureza de cada.

Prestes a finalizar o capítulo – que poderia estender-se indefinidamente, mas devemos apor-lhe um limite, na medida em que consideramos ter reunido dados suficientes para prosseguir –, procedamos ao penúltimo recolhimento no tratado *DGC*, com a leitura da extensa passagem em II 6, 333 b 4 -20, a qual nos proporciona mais uma oportunidade para exercitar a nossa habilidade de desemaranhamento de testemunhos sobre a cosmologia de Empédocles, nos sentidos que nos interessam neste momento, ou seja, focalizando os “elementos”, em suas particularidades, processos, etc. Mais uma vez, por economia, empregaremos o método de grifar os trechos que entendemos como testemunhais:

DGC II 6, 333 b 4 -20:

Muito mais difícil lhe é, todavia, apresentar uma explicação da geração que ocorre por natureza.³²³ Pois as coisas geradas por natureza geram-se todas sempre ou na maioria dos casos, enquanto as que não se geram sempre ou na maioria dos casos provêm do movimento espontâneo e do acaso. Qual é, então, a causa por que de um homem provém, sempre ou na maioria dos casos, um homem, ou do trigo provém trigo e não uma oliveira? *Ou, ainda, por que se constitui um osso se os elementos se combinarem de um modo determinado?* (ἢ καὶ ἐὰν ὠδὶ συντεθῆ ὄστουν; οὐ γὰρ ὅπως ἔτυχε συνελθόντων οὐδὲν γίνεται.) Com efeito, de acordo com o que

³²³ Sobre 334 b 4, Rashed comenta: “... argument, fondé sur les difficultés, pour un aristotélicien, à comprendre la conception empedocléenne de processus *naturel*. Si les éléments ne se transforment pas les dans les autres, le cosmos est écartelé entre des amas de matière autarciques. L’idée de processus naturel devient incompréhensible.” Op. cit., nota 2, p. 67.

Empédocles afirma, *nada se gera ao juntar-se por acaso, mas ao juntar-se segundo uma determinada proporção (λόγος)*. (καθ' ἃ ἐκεῖνός φησιν, ἀλλὰ λόγῳ τινί) Qual é, então, a causa disto? Não é certamente o fogo, nem a terra, mas tampouco será a *amizade e a discórdia, pois a primeira é somente causa de associação e a segunda de dissociação. Esta causa é a substância de cada coisa, e não apenas uma “mistura e separação de coisas misturadas”, como ele afirma. “O nome que se atribui a tais coisas” é acaso, não é proporção (λόγος), pois é possível que a mistura ocorra por acaso.* A causa dos entes naturais é ser tal ou tal (τὸ οὕτως ἔχειν), [e esta é] (segundo a) a natureza de cada um, sobre a qual Empédocles nada diz. “Sobre a natureza”, portanto, nada diz. Não obstante a dignidade e a nobreza de tal causa, *ele enaltece apenas a mistura.*³²⁴

Em uma leitura preliminar, vemos que a crítica de Aristóteles volta-se para o suposto mecanicismo aleatório, no processo de geração³²⁵ da cosmologia de Empédocles. Este, segundo parece estar convicto o estagirita, carece de uma teleologia no sentido que lhe é mais caro, e – naturalmente – faltou que pensasse no conceito de *ousia*. Poderíamos argumentar que a teleologia empedocliana é de outra ordem, porém, aqui não cabe reprisar que Aristóteles está formulando problemas na chave da sua investigação, já que este é mesmo o propósito dele: problematizar as teses anteriores, segundo as suas. Lembremos uma vez mais que a sua abordagem é filosófica. Assim, para Aristóteles, a mistura e separação, associação e

³²⁴DGC II 6, 333 b 4-20: Πολὺ δὲ χαλεπώτερον ἀποδοῦναι περὶ γενέσεως τῆς κατὰ φύσιν. Τὰ γὰρ γινόμενα φύσει πάντα γίνεται ἢ ἀεὶ ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, τὰ δὲ παρὰ τὸ ἀεὶ καὶ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἀπὸ ταυτομάτου καὶ ἀπὸ τύχης. Τί οὖν τὸ αἴτιον τοῦ ἐξ ἀνθρώπου ἀνθρώπων ἢ ἀεὶ ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, καὶ ἐκ τοῦ πυροῦ πυρὸν ἀλλὰ μὴ ἐλαίαν; ἢ καὶ ἐὰν ὡδὶ συντεθῆ ὄστουν; οὐ γὰρ ὅπως ἔτυχε συνελθόντων οὐδὲν γίνεται, καθ' ἃ ἐκεῖνός φησιν, ἀλλὰ λόγῳ τινί. Τί οὖν τούτων αἴτιον; οὐ γὰρ δὴ πῦρ γε ἢ γῆ. Ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἡ φιλία καὶ τὸ νεῖκος· συγκρίσεως γὰρ <τὸ μὲν>, τὸ δὲ διακρίσεως αἴτιον. Τοῦτο δ' ἐστὶν ἡ οὐσία ἢ ἐκάστου, ἀλλ' οὐ «μόνον μίξις τε διάλλαξις τε μιγέντων», ὡσπερ ἐκεῖνός φησιν. Τύχη δ' ἐπὶ τούτοις ὀνομάζεται, ἀλλ' οὐ λόγος· ἔστι γὰρ μιχθῆναι ὡς ἔτυχεν. Τῶν δὲ φύσει ὄντων αἴτιον τὸ οὕτως ἔχειν, καὶ ἡ ἐκάστου φύσις αὕτη, περὶ ἧς οὐδὲν λέγει. Οὐδὲν ἄρα περὶ φύσεως λέγει. Ἀλλὰ μὴν καὶ τὸ εὖ τοῦτο καὶ ἀγαθόν· ὁ δὲ τὴν μίξιν μόνον ἐπαινεῖ. (Obs.: DGC II 6, 333 b 19-22 = DK 31 A 40.)

³²⁵Rashed faz lembrar que que está sendo retomada a crítica ao acaso e a aleatoriedade como constitutivos da realidade, como em *Física* II 4-6, 195b 31- 198 a 13. Op. cit., nota compl. 3, p. 165. Destacamos, especialmente, *Física* II 4, 196 a 17 ss.

dissociação, sem uma teleologia – cujo vetor é o *logos como definidor da ordem cujo conceito é sinônimo*, além de estar significando proporção matemática –, pode acontecer ao acaso. Não é exatamente o que Empédocles parece dizer no Fr. 8 (DK 31 B 8), ao qual Aristóteles, se refere, mas, veremos oportunamente. De certo modo, está dito que a Empédocles falta – em última instância – o *logos aristotélico*.

Entretantes, procedamos à extração dos possíveis testemunhos empedoclianos, no trecho citado:

- (i) Nada organizado vem a ser por acaso, mas segundo combinações elementares proporcionadas. A resposta para a questão sobre a constituição do osso (339 b 9-10: ἢ καὶ ἐὰν ὠδὶ συντεθῆ ὀστοῦν; οὐ γὰρ ὅπως ἔτυχε συνελθόντων οὐδὲν γίνεται.), testemunha, ainda que Aristóteles recuse a sua validade, é precisamente a razão da fórmula do fragmento DK 31 B 96, no qual a composição do osso é expressa em proporções elementares: 4 porções (μέρα) de fogo, 2 porções de água, 2 porções de terra³²⁶. De fato, com o nosso complemento entre colchetes: “segundo afirma Empédocles, nada [organizado] se gera ao juntar-se (συνέρχομαι) por acaso (τύχη), mas ao juntar-se segundo uma proporção (λόγος)” – καθ' ἃ ἐκεῖνός φησιν, ἀλλὰ λόγῳ τινί. (333 b 10-11)³²⁷;
- (ii) Ao perguntar-se pela causa da articulação proporcionada dos elementos, dizendo que não pode ser os próprios elementos, nem “... amizade e a discórdia, pois a primeira é somente causa de associação e a segunda de dissociação”, eis um

³²⁶ Não se menciona porção de ar na fórmula do osso de B 96. Entretanto, segundo o Pseudo-Simplicio, em comentário ao *De Anima* de Aristóteles (*Ps. Simpl.* p. 68.12-14), o ar é brilhante ou transparente para Empédocles e, na “fórmula” do osso (DK 31 B 96), está mesclado à água – já que esta faz-se acompanhar do epíteto “brilhante” (αἴγλη), que para *Ps. Simpl.* corresponderia ao ar. Porém, é bom lembrar que αἴγλη serve também para adjetivar o fogo e suas expressões, por exemplo a luz do sol que vimos em B 21, 3. Cf. p. 81-82, *supra*.

³²⁷ O mesmo pode ser, discussões à parte, depreendido de *Partes dos Animais* I 1, 642 a 20-22: [Empédocles] ao explicar o que é o osso, não afirma nem um único elemento, nem dois, nem três, nem todos eles, mas o *logos* da mistura deles.” [Ἐμπεδοκλής] οἷον ὀστοῦν ἀποδιδοῦς τί ἐστίν· οὔτε γὰρ ἐν τι τῶν στοιχείων λέγει αὐτὸ οὔτε δύο ἢ τρία οὔτε πάντα, ἀλλὰ λόγον τῆς μίξεως αὐτῶν.

testemunho geral sobre as funções de *Philia* e *Neikos*, respectivamente σύγκρισις e διάκρισις, termos que (vimos em *DGC* I, 6, 322 b 6-13), frequentemente empregados por Aristóteles como afins às noções de agregação e separação nos fragmentos do poema físico de Empédocles³²⁸. (333 b 11-13);

- (iii) Pela terceira vez, deparamo-nos com a citação da expressão «μόνον μίξις τε διάλλαξις τε μιγέντων», que compõe o fragmento DK 31 B 8, cujo conjunto com quatro versos foi transmitido por Plutarco³²⁹. Antes, vimos citados em *DGC* I 1, 314 b 6-8 os primeiro e terceiro verso do conjunto (DK 31 B 8; 1,3): Διὸ λέγει τοῦτον τὸν τρόπον καὶ Ἐμπεδοκλῆς, ὅτι «φύσις οὐδενός ἐστιν, ... ἀλλὰ μόνον μίξις τε διάλλαξις τε μιγέντων.» ; em *Metafísica* V 4, 1015 a 1-3, os versos 1, 3 e 4 (DK 31 B 8; 1, 3-4): “φύσις οὐδενός ἔστιν ἐόντων, | ἀλλὰ μόνον μίξις τε διάλλαξις τε μιγέντων | ἔστι, φύσις δ' ἐπὶ τοῖς ὀνομάζεται ἀνθρώποισιν”; e agora, a expressão isoladada do terceiro verso. Nos contextos recolhidos, nota-se que a expressão «μόνον μίξις τε διάλλαξις τε μιγέντων» aparece sempre idêntica em todas as citações. Prova, para nós, da sua relevância testemunhal maior. (333 b 14-15)
- (iv) O quarto extrato testemunhal trata-se, ao que tudo indica, de uma paráfrase irônica do último verso de B 8. Onde se lia “ἐπὶ φύσις δ' ἐπὶ τοῖς ὀνομάζεται ἀνθρώποισιν” (B 8,4), Aristóteles escreve “τύχη δ' ἐπὶ τούτοις ὀνομάζεται, ἀλλ' οὐ λόγος”. (333 b 15-16). O fundamento da ironia é a crítica sobre a lacuna teleológica, que dá lugar ao acaso no lugar do *logos*, e ao não alcançar da *ousia* das coisas, implicados na ênfase sobre a mistura: “... ele [Empédocles] enaltece apenas a mistura.” Ἀλλὰ μὴν καὶ τὸ εὖ τοῦτο καὶ ἀγαθόν· ὁ δὲ τὴν μίξιν μόνον

³²⁸ E.g. DK 31 B 8, 3; B 9, 1, 4; B 22, 4, 7, B 23, 4; B 35, 7-8, 16.

³²⁹ *Contra Colotes*, 10.

ἐπαινεῖ. (333 b 19-20)³³⁰. Este, contudo, é um testemunho certamente válido, embora deixe de parte outras ênfases, ou faces, da cosmologia de Empédocles. Mas, “deixar de parte” matérias não pertinentes ao escopo temático de cada investigação é parte da metodologia disciplinar rigorosa que o filósofo de Estagira historicamente inaugura.

DGC II 6, 333 b 20-22:

“No entanto, não é a discórdia, mas a amizade, quem separa *os elementos, os quais são por natureza anteriores ao deus, e também eles são deuses.*”³³¹

Essa passagem, que no contexto poderia ser dita enigmática, é da maior relevância para o nosso trabalho. Sobre a primeira parte da sentença, temos já aludido à complexidade das vias de Philotes e Neikos, cujas funções de junção e separação nem sempre são óbvias no ciclo cósmico, havendo um âmbito de cooperação entre ambos no mundo organizado, o que deverá ficar mais claro na próxima etapa da pesquisa. Também tangenciamos as características do divino Sphairos, unidade *anterior* aos elementos-raízes na fase acinética que corresponde ao reinado absoluto de Philotes (sentido de “anteriores ao deus”, na passagem), antes da dispersão das massas na voragem do início do domínio de Neikos, inaugurando a realidade mundana; mas, por outro lado, *posterior* na reconvergência dos elementos-raízes a partir da dissolução da realidade mundana (re)conduzida por Philotes da multiplicidade à unidade do Sphairos – ambos, Philotes e Neikos, eternamente alternantes no ciclo.

³³⁰ DGC II 6, 333 b 19-22 = DK 31 A 40.

³³¹ DGC II 6, 333 b 20-22: Καίτοι τά γε στοιχεῖα διακρίνει οὐ τὸ νεῖκος, ἀλλ' ἡ φιλία τὰ φύσει πρότερα τοῦ θεοῦ· θεοὶ δὲ καὶ ταῦτα. Vale anotar a bonita versão de Rashed: “D’ailleurs, pour ce qui est du moins des éléments, ce n’est pas la discorde mais l’amour qui dissocie ces êtres pourtant par nature antérieures au dieu, et qui sont eux-mêmes des dieux.” (DK 31 A 40, 2-3)

Todavia, do trecho final do nosso recolhimento, agora, queremos simplesmente reter o testemunho fulcral, que *grifamos*, sobre o estatuto divino dos elementos empedoclianos, pois é como deuses que eles primeiramente são apresentados e nomeados por Empédocles, no início do seu poema físico (DK 31 B 6).

A divindade dos elementos-raízes, atestada com todas as letras por Aristóteles é, realmente, o fundamento do estado permanente ou imutável – eterno – subjacente a toda efemeridade mundana: as quatro raízes de todas as coisas (τέσσαρα πάντων ριζώματα) são deuses³³². Guardemos este testemunho fundamental, pois ele nos acompanhará no próximo capítulo, cujo início será dedicado ao estudo do fragmento DK 31 B 6.

³³² Na “última hora” da pesquisa, insuflou-se-nos uma grande vontade de relacionar este testemunho de Aristóteles com outra passagem da *Metafísica*, XII 8, 1074 a 38 - b 14, à luz do estudo de Jean Bollack em *La Grèce de personne*, op. cit. (1997), esp. Cap. II, tópico “L’interprétation du mythe”, p. 137-180, esp. p. 147-148. Em nota anterior, agradecemos ao professor Fernando Santoro por nos ter indicado esta obra. Cf. n. 230, p. 73-74. Infelizmente, a leitura chegou-nos demasiado tarde para que pudéssemos desenvolver um estudo relacional consistente. Por outro lado, veio bem a tempo de nos inspirar para futuros estudos. E, partilhámos, aqui, a nossa inspiração, reproduzindo este singular trecho do penúltimo livro da *Metafísica*, destacado por Bollack (citamos XII 8, 1074 a 38 - b 13): “Uma tradição, em forma de mito, foi transmitida aos pósteros a partir dos antigos e antiquíssimos, segundo a qual essas realidades são deuses, e que o divino envolve toda a natureza. As outras coisas foram, posteriormente, acrescentadas para persuadir o povo e para fazê-lo submeter-se às leis e ao bem comum. De fato, dizem que os deuses têm a forma humana e que são semelhantes a certos animais, e acrescentam a estas outras coisas da mesma natureza ou análogas. Se, de todas elas, prescindindo do resto, assumimos só o ponto fundamental, isto é, a afirmação de que as substâncias primeiras são deuses, é preciso reconhecer que ela foi feita por divina inspiração. E dado que, como é verossímil, toda ciência e arte foi encontrada e novamente perdida, é preciso considerar que estas opiniões dos antigos foram conservadas até agora como relíquias.” (παραδέδοται δὲ παρὰ τῶν ἀρχαίων καὶ παμπαλαίων ἐν μύθου σχήματι καταλελειμμένα τοῖς ὕστερον ὅτι θεοὶ τέ εἰσιν οὗτοι καὶ περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην φύσιν. τὰ δὲ λοιπὰ μυθικῶς ἤδη προσῆκται πρὸς τὴν πειθῶ τῶν πολλῶν καὶ πρὸς τὴν εἰς τοὺς νόμους καὶ τὸ συμφέρον χρῆσιν· ἄνθρω- ποειδεῖς τε γὰρ τούτους καὶ τῶν ἄλλων ζῶων ὁμοίους τισὶ λέγουσι, καὶ τούτοις ἕτερα ἀκόλουθα καὶ παραπλήσια τοῖς εἰρημένοις, ὧν εἴ τις χωρίσας αὐτὸ λάβοι μόνον τὸ πρῶτον, ὅτι θεοὺς ᾤοντο τὰς πρώτας οὐσίας εἶναι, θεῖως ἂν εἰρησθαι νομίσειεν, καὶ κατὰ τὸ εἰκὸς πολλάκις εὐρημένης εἰς τὸ δυνατόν ἐκάστης καὶ τέχνης καὶ φιλοσοφίας καὶ ἄλλιν φθειρομένων καὶ ταῦτα τὰς δόξας ἐκείνων οἷον λείψανα περισεσῶσθαι μέχρι τοῦ νῦν.)

3. Extrato do capítulo (I)

Nos trechos que destacamos das obras *Metafísica*, *De Caelo* e *Da Geração e Corrupção*, pudemos refletir sobre várias nuances significativas de στοιχεῖα, e de seus respectivos processos no devir, implicadas especificamente na recensão da cosmologia de Empédocles, a par de outras que lhe foram aproximadas ou postas em contraste, por Aristóteles. Buscamos extrair vários pontos testemunhais sobre os elementos-raízes, entre elogios, críticas e conceitos aristotélicos superpostos às concepções do filósofo poeta – trabalho que, dada a imbricação entre os conteúdos e a não rara dificuldade para separá-los uns dos outros, consistiu, como designamos, num exercício de “desemaranhamento” de testemunhos.

A tarefa foi cumprida mediante inúmeras *leituras de reconhecimento*, durante as quais cotejamos exaustivamente trechos contendo citações de fragmentos dos poemas físicos de Empédocles, apenas parcialmente referidos, reproduzidos ou comentados nessa etapa, pois a análise, discussão e reflexão sobre fragmentos escolhidos – a *via empedocliana*, propriamente –, deve-se cumprir no segundo capítulo. Também recorreremos, pontualmente, a comentadores e intérpretes das obras de Aristóteles e a alguns estudos sobre Empédocles que puderam nos auxiliar nessa primeira parte da pesquisa.

De modo geral, extratos testemunhais, uma vez estabelecidos no *corpus* aristotélico e retirados de seus contextos, tornam-se diretrizes sobre aquilo que se deve privilegiar na leitura direta dos tratados do estagirita, quando o que neles se busca é menos estudar as suas teses do que coligir informações “históricas” sobre as concepções pré-platônicas. Neste sentido, os fragmentos A do compêndio de Diels e Kraz são o norte inexcedível. Contudo, também lançamo-nos ao risco de abrir um caminho interpretativo próprio sobre a recensão das concepções de Empédocles em dois tratados físicos Aristóteles – *De Caelo* e *Da Geração e*

Corrupção – , lendo-os integralmente e recortando passagens “com as nossas próprias mãos”, ao invés de atarmo-nos a consultar os trechos previamente recortados pelos célebres helenistas³³³, ou por outros compendiadores. De fato, queríamos conhecer diretamente os contextos dos testemunhos. E o que se nos revelou, conjugado com excertos definitórios da *Metafísica*, foi outro entendimento, porque experimentamos nós mesmos um caminho.

Encorajou-nos à empresa pessoal de desemaranhamento dos testemunhos o dado geral de que o discípulo de Platão não engendrou as suas próprias teses a partir do nada, mas, antes, expôs e discutiu exaustivamente as concepções anteriores, para aproveitar ou descartar partes adequadas ou não ao seu pensamento, no que as superou ou reelaborou a cada temática investigada e a cada conceito estabelecido. Isto posto, que não é novidade, uma dificuldade antiga versa que o resultado de qualquer recolhimento testemunhal do pensamento pré-platônico nos textos de Aristóteles, depende dos conhecimentos sobre as matérias em exame, tanto quanto da “sensibilidade interpretativa” de cada leitor. Esta última, foi o que quisemos testar, já que no primeiro requisito, somos falhos. O resultado, se não difere ou fica aquém de tantas outras leituras, é expressão de uma experiência singular.

Ora, logrando desemaranhar certo conteúdo testemunhal de modo aceitável (não aspirar a certezas absolutas é uma sabedoria necessária), no caso, *sobre e em torno* da concepção elementar cosmologia de Empédocles, um novo modo de *leitura direta* dos textos de Aristóteles que deseje seguir os rastros das concepções do filósofo-poeta, (re)orienta-se pelo “mapa” esboçado durante o trabalho de reconhecimento. Então, este é o primeiro fruto do nosso trajeto: ao ler um tratado qualquer do discípulo de Platão, (esperamos) ter desenvolvido a habilidade de identificar em primeira mão vários (não todos) dos conteúdos testemunhais sobre Empédocles, e, talvez mais importante, almejamos termo-nos tornado capazes de reduzir a margem de erro ao discerni-los dos desdobramentos críticos e conceituais que

³³³ Informamos *a posteriori* as correspondências entre passagens e testemunhos DK 31 A.

tendem a envolucrá-los. O segundo benefício consolidado diz-se com poucas palavras: discernir a miscelânea de noções empedoclianais e conceitos aristotélicos no âmbito da recepção pós-aristotélica dos textos.

E é aqui que retomamos a nossa reflexão sobre a comutação terminológica de *ρίζωματα* por *στοιχεῖα*, assimilada já a partir de Teofrasto e perpetuada na recepção, retomando questões colocadas ao início do capítulo: quais foram, se houve, as consequências dessa assimilação para a interpretação dos princípios cosmológicos de Empédocles? Quais são, se houver, as consequências dessa comutação para a compreensão do pensamento de Empédocles, como um todo?

Nas passagens definitórias que extraímos da *Metafísica*³³⁴, analisando-as no que concerne à noção elementar de modo geral pré-platônica, notamos que mesmo os acréscimos de termos e conceitos próprios da filosofia de Aristóteles, por exemplo *ἐνυπαρχόν*, não obstam que compreendamos o sentido que concerne à concepção elementar da primeira filosofia, um sentido conservado e empregado largamente por Aristóteles. Também uma parte dos trechos destacados dos tratados *De Caelo* e *Da geração e Corrupção* prestaram-se a um exercício ensaístico de “tradução reversa” à linguagem empedocliana.

Por outro lado, uma primeira marcação de diferença relevante se nos deparou em *DC* III 304 b 23-25, quando, na chave da investigação sobre o número de elementos existentes, que aprova a tétrade empedocliana, o estatuto de eternidade dos elementos-raízes de Empédocles é rejeitado peremptoriamente: “*Ἄϊδια μὲν οὖν εἶναι ἀδύνατον*”, clama Aristóteles (304 b 25).

Ora, *στοιχεῖα*, na física de Aristóteles são corruptíveis (*φθαρτά*), enquanto *ρίζωματα*, no poema físico de Empédocles, são *ἄϊδια*, como atestam vários fragmentos³³⁵; sendo outra

³³⁴ Cf. p. 13-28.

³³⁵ DK 31 B 6; B7; B12; B 17, 27-35; B 21, 3-6 e 12; B 23,8; B 35, 14; B 146, 3 . O próprio Aristóteles, naquele que é o texto mais crítico a Empédocles, DGC II 6, testemunha a divindade dos elementos empedoclianos, em

face desta oposição os primeiros serem gerados (γενητά)³³⁶ e as segundas, inegendradas (ἀγένητα)³³⁷. As raízes-elementos de Empédocles são de certo modo êmulas do ser parmenídico³³⁸: “καί τ' ἐὼν ἐξαπολέσθαι ἀνήνυστον καὶ ἄπυστον”³³⁹, e, de fato, estamos em face de uma divergência importante cujos desdobramentos críticos serão vários. Um deles, encontramos em *DGC* I 1, 314 b 17- 315 a 25, passagem na qual os estados permanentes das raízes-elementos de Empédocles são mote de prolongada crítica, a partir de serem considerados “diferenças” (διαφοραί) elementares fixas que, naturalmente, contrariam as afecções (πάθη) que resultam no processo de alteração(ἀλλοίωσις) necessária à protologia elementar da física aristotélica³⁴⁰. No cotejamento da crítica de Aristóteles com o fragmento DK 31 B 21, 3-6, citado parcialmente por ele, descobrimos que entre as “qualidades elementares” da sua tese, aquelas definidas como qualidades táteis são assimiladas, mas, as que identificamos como “qualidades ou estados visuais”, são excluídas. Não pudemos, contudo, deliberar sobre a relevância desta diferença³⁴¹, é possível que esteja nos faltando algum dado. Também em *DGC* I 6, 322 b 1-3 e 6-13, deparamo-nos com uma espécie de prolongamento dos fundamentos da asserção de *DC* III 6, 304 b 23-25, onde o estatuto de eternidade dos elementos-raízes da cosmologia de Empédocles mais uma vez será criticado, na chave do conceito de geração elementar recíproca. A crítica culminará, naturalmente, na rejeição do processo de mistura e dissociação elementar na constituição dos seres mundanos, ou, geração, e à rejeição de uma certa casualidade processual, um tanto incompreensível para nós (*DGC* II 6, 333 b 4-20), pois não conseguimos identificá-la tão claramente nos textos de

333 b 20-22: “... os elementos são por natureza anterior ao deus, e são eles mesmos deuses.” ... τὰ γε στοιχεῖα [...] τὰ φύσει πρότερα τοῦ θεοῦ· θεοὶ δὲ καὶ ταῦτα. Voltaremos a esta passagem, mais adiante.

³³⁶ Cf. os corolários de 305a 13-14 (Ὅστ' ἀνάγκη φθαρτὰ καὶ γενητὰ εἶναι τὰ στοιχεῖα τῶν σωμάτων) e 305a 31-32 (Ἐπεὶ δ' οὐτε ἐξ ἄσωμάτου γίνεσθαι δυνατόν οὔτ' ἐξ ἄλλου σώματος, λείπεται ἐξ ἀλλήλων γίνεσθαι.)

³³⁷ Esp. DK 31 B 7.

³³⁸ Cf. DK 12 B 8.

³³⁹ DK 31 B 12,2: destruir-se o que é, impossível e impensável.

³⁴⁰ Cf. p. 77 ss.

³⁴¹ Cf. p. 80-85.

Empédocles, até o momento. É possível que sobre isto também nos falte algum dado conclusivo.

Tal é a síntese do nosso trajeto, resultando numa espécie de depuração da compreensão sobre as diferenças entre o conceito aristotélico de στοιχεῖα e a concepção empedocliana de ῥιζώματα. Segundo o nosso entendimento, há de fato uma única divergência marcada entre o conceito aristotélico de στοιχεῖα e a concepção empedocliana de ῥιζώματα, da qual todas as outras derivam: princípio gerado e corruptível (elementos) versus princípio inengendrado e eterno (raízes).

Mas, ainda, não podemos nos furtar de dar um passo atrás e reconsiderar a expressão τὰ καλούμενα στοιχεῖα que, em *DGC II 1, 329 a 24-26*, colocou-nos em aporia diante da visão inequívoca da operação de uma espécie de “fator de redução” aplicado à concepção elementar de toda a tradição pré-aristotélica, com a especificação conceitual restrita de στοιχεῖα e a postulação de uma hierarquia principial, em *DGC II 1, 329 a 33-329 b 2*. Na ocasião em que examinamos a passagem, declaramos a emergência de uma primeira “impressão forte – não ainda um pensamento” de que a substituição de ῥιζώματα por στοιχεῖα poderia ter limites. Agora, é mister que nos venha um pensamento inteiro. Quais partes originais da noção empedocliana de ῥιζώματα restaram, afinal, no conceito de στοιχεῖα?

Talvez não seja necessário responder à última pergunta, quando aquilo que de fato resulta válido para a investigação da noção original são os testemunhos que se pôde desemaranhar, “intrínsecos” no conceito. Recaiamos, então, em outras questões: a recepção da recensão aristotélica de Empédocles, ao perpetuar a comutação terminológica e elidir o termo original, de modo geral considerou as reduções, acréscimos e especificidades implicados do conceito de στοιχεῖα? Ou será que ῥιζώματα, na “tradução” para στοιχεῖα, passaram, em grau maior ou menor, a uma recepção cognitiva geral consoante a teoria física aristotélica?

Pensamos que este – e não a discussão, as críticas e a reconceitualização do estagirita, legítimos na sua abordagem dialética que, ademais, disponibiliza ao fundo o conteúdo testemunhal intacto, até onde vimos –, é um problema real a ser enfrentado pelo estudante do pensamento empedocliano e, por extensão, pelo investigador das concepções pré-platônicas.

Ainda sobre a expressão τὰ καλούμενα στοιχεῖα, há várias interpretações sobre o seu emprego por Aristóteles, como mencionamos no início do capítulo³⁴². Continua a parecer-nos, como lá indicamos, que ao menos na passagem que nos fez refletir, a expressão deve-se a que, em sentido próprio, os “elementos” da teoria do estagirita, corpos simples estritos, são as qualidades elementares opostas e, nesta chave de especificidade, as quatro “raízes” água, ar, terra, fogo, já são misturas (e.g. *DGC* II 3, 330 b 21-25), e, portanto, embora perfeitas e próximas, “análogas” (*DGC* II 1, 329 a 33-329 b 2), passam a ser secundárias e, conseqüentemente, não elementares.

Todavia, em não sendo questionável a conceitualização aristotélica das noções empedoclianas (e pré-socráticas em geral), como dissemos, mas sim a leitura retroativa dos conceitos de Aristóteles nos conteúdos do poeta-filósofo, possível somente a partir da recepção da recensão aristotélica, é falsa, a nosso ver, a problematização daquela expressão e de sua variante τὰ λεγόμενα στοιχεῖα³⁴³. Aristóteles continuará a empregar στοιχεῖα em mais de um sentido, cabendo-nos discerni-los em cada contexto.

Nosso foco, portanto, pode retornar àquela que consideramos, de fato, a única divergência fundamental entre ῥιζώματα e στοιχεῖα: *princípio inegêndrado e eterno (raízes) versus princípio gerado e corruptível (elementos)*.

É claro que Aristóteles abordou os elementos-raízes empedoclianos na chave temática das suas investigações físicas. Todavia, não é menos claro que no âmbito dessa abordagem, legou-nos vários testemunhos sobre a eternidade das raízes-elementos. Além de ser de

³⁴² Ver esp. nota 25.

³⁴³ *Parte dos Animais* II 1, 646a 13; *Metafísica* XI 1, 1059b 23; *Física* 1 4, 187a 26; *DGC* I 6, 322b 1-2; II 1, 328 b 31-32; *DGA* I 1, 715a11 (τὰ καλούμενα στοιχεῖα); *Meteorológicos* I 3, 339b5 (τὰ λεγόμενα στοιχεῖα).

conhecimento geral que na cultura grega a eternidade é atributo exclusivo da divindade, o próprio filósofo de Estagira confirmou literalmente que as raízes-elementos da cosmologia de Empédocles são deuses, como vimos em *DGC* II 6, 333 b 20-22.

Quanto aos porquês de Aristóteles tê-las considerado exclusivamente no âmbito das suas teorias físicas, podem ser muitos, inclusive o de isso não ser exato, já que não nos chegaram vários dos seus tratados, e, hipoteticamente, podemos pensar ter havido outro estudo temático recenseando a face divina das raízes empedoclianias, entre os textos perdidos. Conjecturas à parte, o que temos é que, apesar de testemunhar a divindade das raízes-elementos, Aristóteles legou-nos a abordagem do espectro físico delas, consolidado na constituição dos seres naturais, τὰ ὄντα. Nesta chave, a comutação terminológica – στοιχεῖα no lugar de ριζώματα – atendeu a uma exigência metodológica das suas investigações físicas.

E, ora, foi a partir desse *tratamento temático fisicalizado* que as raízes receberam nos tratados físicos, que a abordagem delas no plano natural foi desde sempre privilegiada, na recepção. Prolongou-se com os sucessores e comentadores do estagirita (Teofrasto, Eudemo, Alexandre de Afrodísia e, especialmente, Simplicio), passou às fontes que tiveram acesso à compilação perdida de Teofrasto e ao *Vetusta Placita* aeciano³⁴⁴, depois, para as *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, de Diógenes Laércio, estendendo-se, ainda, nas fontes patrísticas e bizantinas. Do século V da nossa era, o léxico de Hesíquio é um atestado da efetiva assunção do termo aristotélico em detrimento do vocábulo empedocliano: <ἀγένητα:> στοιχεῖα. παρ' Ἐμπεδοκλεῖ (DK 31 B 7). O processo assimilatório foi inevitável³⁴⁵ e as consequências hermenêuticas foram – e continuam sendo – menos ou mais sérias, dependendo do ponto do pensamento de Empédocles que se coloque em foco.

³⁴⁴ Cf. DIELS, Hermann. *Doxographi Graeci*. Berlin: G. Reimer, 1879.

³⁴⁵ Veja-se, a propósito, a interessante exegese de Tomás de Aquino, em *Comentários ao Livro I da Metafísica*, Lições 4: “Opiniões sobre a Causa Material” (*Metafísica* I 3, 983 a 24-984 a 16) e 6: “Amor e ódio como causas eficientes do Bem e do Mal” (*Metafísica* I 984 b 32-985 b 4). Versão consultada: AQUINAS, St. Thomas. *Commentary on the Metaphysics*. Vol. I. Translated by John P. Rowan. Chicago: Henry Regnery, 1961, p. 54-63; 68-72.

Na contemporaneidade, ao final do século XIX, estudos de Eduard Zeller (1844³⁴⁶) e Hermann Diels (1901³⁴⁷), reforçaram o *script* físico da tétrade elementar, sem que tenha havido interpretações alternativas especializadas em número significativo, durante todo o século XX. A fisicalização das raízes, de fato, generalizou-se na tradição interpretativa dedicada ao filósofo-poeta, assumindo a comutação terminológica e retendo o “recorte” conceitual de Aristóteles, na (re)definição das quatro raízes empedoclianais exclusivamente como os substratos materiais intrínsecos das “coisas que são” (τὰ ὄντα) – o que precisamente corresponde ao conceito aristotélico de elementos naturais –, deixando, por outro lado, de levar em conta as nuances (*a saber, divinas*) que o discípulo de Platão deixou de fora das suas recensões porque simplesmente, segundo pensamos, não cabiam na temática física de que estava a tratar³⁴⁸. Mas as nuances divinas estão, como tentaremos mostrar, explícitas ou implícitas na totalidade dos versos que nos chegaram do poeta-filósofo.

De fato, na versão fisicalizada das raízes empedoclianais que predominou massivamente na historiografia filosófica, o termo-conceito στοιχεῖα desempenhou um papel fulcral, pois desde Teofrasto, poucos foram os autores que se serviram do termo atestadamente empedocliano ῥιζώματα, exceto para “informar” que as “raízes” são os “elementos”, ou que os “elementos” para Empédocles são as “raízes”, como é o caso de Clemente de Alexandria, que talvez possa ser situado nos primórdios de uma programática intencional de naturalização das raízes divinas, como veremos no segundo capítulo, à luz do estudo sobre a marginalização dos deuses de Empédocles, que mencionamos³⁴⁹.

³⁴⁶ ZELLER, Eduard. *Philosophie der Griechen und ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Tübingen: L.F. Fues, 1844.

³⁴⁷ DIELS, Hermann. *Poetarum philosophorum fragmenta*. Berlin: Weidmann, 1901.

³⁴⁸ Não é excessivo lembrar que as recensões que Aristóteles fez dos postulados de seus antecessores, regeram-se por critérios temáticos e que, a cada eixo de investigação assumido, fica de fora todo o “ao redor” que não contribui para o desenvolvimento da tese filosófica em questão. Cabe ao leitor, recolher o conteúdo “ao redor” excluído, *se puder*, pois nem sempre a tarefa é factível, dada a ausência ou o estado fragmentário dos textos antigos.

³⁴⁹ Cf. nota 141.

Todavia, se não ficou claro, pontuemos: não consideramos a comutação terminológica em si equivocada. Antes, pensamos que o campo significativo de στοιχεῖα, desde o seu possível primeiro uso como sinônimo de *gramma* à conceituação platônico-aristotélica, quando se leva em conta o bem mais amplo prospecto de ῥιζώματα, é *insuficiente* para abranger os sentidos da “face divina” dos elementos da cosmologia empedocliana. “Elementos”, sim, em parte, pois de fato as “raízes” têm a “face física elementar” tematizada por Aristóteles³⁵⁰, como de resto mostram os fragmentos. Porém, o emprego generalizado de στοιχεῖα para designá-las, não somente ajuda a privilegiar a fisicalidade elementar que lhes concerne, como a excluir o *ethos* divino que principalmente concerne a elas³⁵¹. A conclusão é que, se o termo-conceito στοιχεῖα não chega a ser inadequado para designar as quatro raízes no recorte do devir da multiplicidade efêmera, a mundanidade cinética da cosmologia empedocliana, ele é incompleto, pois sua gama semântica não abrange, para além da fisicalidade, a divindade que acompanha o termo ῥιζώματα.

Em tempo, algumas abordagens especializadas preocuparam-se, e têm se preocupado, com a reconstituição do termo atestadamente empregado por Empédocles, considerando-o

³⁵⁰ Na leitura dos textos, formou-se em nós uma certa convicção, moderada, de que, apesar de distantes, ambos, Aristóteles e Empédocles, perceberam, ou conceberam, a protologia elementar básica (digamos, os primeiros degraus) de modo semelhante. Isto, não apenas porque Aristóteles aprovou os quatro elementos-raízes, mas também porque, conjecturamos, ambos valorizaram a experiência, o observável, na natureza, na formação do conhecimento sobre as coisas. Neste sentido, ressalvadas todas as diferenças, ambos são filósofos da natureza, ou seja, *physikoi*. Para Aristóteles, é necessário que as investigações sobre a *physis* partam da própria experiência fenomênica, cf., e.g., *DGC* I 2, 316a 5-8 : “A falta de experiência é causa da reduzida capacidade de compreender os factos reconhecidos. Por este motivo, aqueles que estão mais familiarizados com os fenômenos naturais têm uma maior capacidade de estabelecer os princípios que permitem abranger a maior quantidade de fenômenos.” (Αἴτιον δὲ τοῦ ἐπ’ ἔλαττον δύνασθαι τὰ ὁμολογούμενα συνορᾶν ἢ ἀπειρία. Διὸ ὅσοι ἐνφκῆκασι μᾶλλον ἐν τοῖς φυσικοῖς μᾶλλον δύνανται ὑποτίθεσθαι τοιαύτας ἀρχὰς αἱ ἐπὶ πολὺ δύνανται συνείρειν). Eis, para Aristóteles, o critério magister de classificação entre os *physikoi* – os jônicos e os “não físicos”, ou seja, matemáticos, lógicos e dialéticos, como os pitagóricos, eleatas e Platão. Cf. também *Met.* I, 5 e 6 (985b 23 – 988a 17). Ora, a experiência como fonte de conhecimento já havia sido poetico-filosoficamente sustentada por Empédocles, como expressamente ele fala a Pausânias em DK 31 B 1 e B2, esp. vv. 9-13.

³⁵¹ Neste sentido, escreveu Picot: “On ne commet pas d’erreur a penser aux quatre elements en parlant des quatre divinites, car celles-ci sont les elements dans toutes leurs manifestations; toutefois, la mise en scene de ces divinites dans le fr. 6, ou elles sont appeeles racines de toutes choses, ne devrait pas etre negligee. Les racines divines disent plus que les elements ; les dieux disent plus que les masses de matiere simplement animees par l’attirance des semblables.” PICOT, Jean-Claude. Un nom énigmatique de l’air chez Empédocle (fr. 21.4 DK). *Les Études philosophiques*, 3, 110, 2014, p. 343-373, p. 351.

peça fundamental numa exegese que ser quer mais próxima dos sentidos originais das concepções do poeta-filósofo de Acragas³⁵².

Entretantes, durante cerca de século e meio, ficou ensombrecido aquilo que tomamos a licença de provisoriamente designar como um “protagonismo metafísico”³⁵³ *evidente* das raízes, na cosmologia de Empédocles.

Evidente, porque em ao menos três fragmentos conhecidos, DK 31 B 6, B 96 e B 98, as raízes são diretamente identificadas a deuses, e porque o dado da imortalidade divina que lhes concerne impregna a maioria dos versos que nos chegaram. Evidente, também, porque Aristóteles testemunhou o mesmo dado com todas as letras, como pudemos ver.

Portanto, a questão a que nos lançaremos a partir do próximo capítulo, versará justamente sobre o *dado da imortalidade das raízes* que, geralmente fisicalizadas na tradição interpretativa, foi pouco discutido para além da suposição de um jogo metafórico próprio da linguagem de um filósofo que se exprimiu poeticamente. Nesta perspectiva, preferiremos não mais designá-las στοιχεῖα, em favor, tanto quanto possível, do termo ῥιζώματα.

³⁵² Atualmente, em perspectivas variadas, autores como Picot, Osborne/Rowett, Gemelli-Marciano, Rashed, cf. bibliografia final.

³⁵³ Em termos modernos, nenhuma palavra poderia ser exata ou suficiente para qualificar o papel das raízes na cosmologia empedocliana, retirando-a do escopo de uma mecânica elementar naturalista que a tradição assentou, a partir da recepção do conteúdo da recensão filosófica de Aristóteles. A física materialista moderna é em tudo distinta da noção grega de *physis*, esta que é inteiramente divinizada e coesa em suas partes, mesmo quando se trata de partes metodológica ou discursivamente tematizadas, procedimento de Aristóteles em seus tratados. Assim, segundo os sentidos antigos de *physis*, uma abordagem dita “fiscalista” das raízes empedoclianas não é problemática, pois “não expulsa os deuses”, como passou a requerer a “física” ou “ciência natural” já desde o século XVII, culminando no século XIX, com o positivo-cientificismo. Deste modo, como “frutos da nossa época”, vemo-nos forçados a utilizar termos complementares no intento restituir a parcela de sacralidade usurpada à física de Empédocles de modo geral e, aqui, particularmente, com respeito aos elementos ou raízes. Um desses termos complementares que eventualmente empregaremos é “metafísico” ou “metafísica”, a ser tomado no sentido lato de “para além da física”, com o propósito de reintegrar, ainda que anacronicamente, à física de Empédocles, a sacralidade que lhe foi subtraída marcadamente no século XIX. Outros termos são viáveis, desde que contextualizados, e.g.: “mítico”, “teológico”, “religioso”, “místico”; mas, quando o caso, queremos que “metafísica” abarque a todos *de modo geral*, sem prejuízo de distinções a serem estabelecidas caso a caso, na lide com os fragmentos. É também, à nossa maneira, uma homenagem a Aristóteles, via Andrônico de Rodes – o histórico ou lendário cunhador do termo “metafísica” –, pois o estagirita absolutamente nada tem a ver com as leituras que se costuma fazer do histórico da fisicalidade antiga, transmitida fidedignamente, e tematizada, na sua obra. Corroborando em certa medida a apropriação do termo, providencialmente veio a lume o recente número do periódico *Rhizomata*, expressamente dedicado à “metafísica de Empédocles”. Cf. *Rhizomata*, 4(1), 2016, cf. esp. editorial da organizadora do volume, Anna Marmodoro, p. 1-4.

CAPÍTULO II

RAÍZES DA COSMOGRAFIA DE EMPÉDOCLES

1. Realidade coesa

Partimos da perspectiva de que o pensamento de Empédocles exprime uma antiga experiência grega de plenitude ou totalidade, na qual ainda não havia fratura, cisão ou desconrespondência entre os planos que, em termos modernos, geralmente definimos como “sagrado e profano”, “divino e humano”, “metafísico e físico”, entre outras categorizações possíveis³⁵⁴. Em nossa abordagem, como já temos feito em outros estudos, a esse conjunto íntegro da experiência grega, designaremos com a expressão “realidade coesa”.

É de conhecimento geral que a expressão mais antiga dessa vivência arcaica, no sentido próprio do último termo, chegou-nos por meio dos poemas de Homero, nos quais a convivência entre instâncias divinas e humanas, extraordinária comunidade de deuses e homens sobre a terra, é nota fundamental. Também na poesia hesiódica, datada cerca de um século mais tarde, malgrado já haver certo distanciamento entre deuses e homens³⁵⁵, estes que já não são os heróis das gestas homéricas, todo o escopo da vida humana é expressão e poder dos deuses, presentificados em cada detalhe da realidade. Esta, portanto, faz-se inteiramente divinizada. Na poesia de ambos os *aedos*, apesar da oposição marcada entre o *bios* imortal e

³⁵⁴ Para um conspecto amplo da experiência grega da realidade, ver, e.g., VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos*. Trad. de Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990. (1ª ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1973); DODDS, Eric Robertson. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley: University of California Press, 1951. Para uma visão geral sobre o assunto, cf. eg. ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. Trad. Rogério Fernandes. 1 ed. São Paulo: Martins Fontes Editora, 1992; _____. *Mito e Realidade*. Trad. Pola Civelli. 4 ed. São Paulo: Perspectiva, 1994. Sobre a expressão da realidade coesa na primeira filosofia, ver e.g. CORNFORD, Francis M. *From Religion to Philosophy: a study in the Origins of Western speculation*. London: E. Arnold, 1912; JAEGER, Werner Wilhelm. *The Theology of the early Greek philosophers*. Oxford: Clarendon. 1947. Para uma abordagem mais focada na linguagem, ver: HAVELOCK, Eric. *Preface to Plato*. Cambridge: Harvard University Press, 1963; _____. *A musa aprende a escrever*. Trad. Maria Leonor Santa Bárbara. Lisboa: Gradiva, 1996.

³⁵⁵ Expressam esse distanciamento os mitos da raça de ferro (*Erga* 173-201) e de *Prometeu e Pandora* (*Erga*, 42-105; *Teogonia* 507-616 – veja-se esp. o verso 535: καὶ γὰρ ὄτ' ἐκρίνοντο θεοὶ θνητοὶ τ' ἄνθρωποι). A distância expressa também um estado de subordinação absoluta do humano ao divino: tudo está sob régia da divindade que a tudo circunda, perpassa e age.

bem aventurado dos deuses, aos quais pertence por exclusividade o céu³⁵⁶, e a efemeridade condicionada que cabe aos seres humanos, todos partilham um *tópos* comum: a Terra, deusa-mãe nutriz³⁵⁷ e “base inabalável de todos, sempre”³⁵⁸, circundada pelo céu. Píndaro, contemporâneo de Empédocles, pontuando a inferioridade da existência humana em face do poder divino, cujo *tópos* exclusivo é o céu bronzíneo, não deixou de atestar o parentesco entre homens e deuses, dizendo que todos procederam de uma mesma mãe, a Terra, guardando, portanto, laços de fraternidade, e partilhando o mesmo *nous* e a mesma *physis*. Deuses e homens pertencem, no dizer do poeta, à mesma “raça” (*γένος*)³⁵⁹, mas, à maneira de Hesíodo, Homero e tantos outros *aedos* e rapsodos dos quais desconhecemos os nomes, eles estão separados por suas constituições opostas, imortal e mortal, e pelos poderes e prerrogativas exclusivos dos bem aventurados, inclusive ter o céu como morada.

Nessa cosmografia, sendo a terra o lugar próprio do homem, e (tendo sido) também povoada de deuses, reservado a estes o céu que a tudo circunda, livre o trânsito, nada mais natural do que “no amplo seio da terra”, ter-se formado uma linhagem de pensamento fundada nessa realidade mitopoética. Expressivo dessa herança fundadora é o dístico atribuído àquele que, segundo a recensão de Aristóteles, inaugurou, no século VI, as investigações filosóficas

³⁵⁶ *Teogonia*, 127-128: Οὐρανὸν ἀστερόενθ', ἵνα μιν περὶ πάντα καλύπτοι, / ὄφρ' εἴη μακάρεσσι θεοῖς ἔδος ἀσφαλὲς αἰεὶ, (Céu constelado, que a cerca (a Terra) toda ao redor / e é dos deuses aventurados base eterna e inabalável.

³⁵⁷ *Teogonia*, 693: γαῖα φερέσβιος. Tb. *Hino Homérico a Gaia*, 2 e 9; *Hino Homérico a Apolo*, 341; *Hino Homérico a Deméter*, 450.

³⁵⁸ *Teogonia*, 117: Γαῖ' εὐρύστερνος, πάντων ἔδος ἀσφαλὲς αἰεὶ (Trad. de Jaa Torrano: “Terra de amplo seio, de todos sede irresvalável sempre”.)

³⁵⁹ PÍNDARO. *Nemeas* VI, 1-8: Ἄ' Ἐν ἀνδρῶν, ἔν θεῶν γένος· ἐκ μιᾶς δὲ πνέομεν / ματρὸς ἀμφοτέροι· διείργει δὲ πᾶσα κεκ' ριμένα / δύναμις, ὡς τὸ μὲν οὐδέν, ὁ δὲ / χάλκεος ἀσφαλὲς αἰὲν ἔδος / μένει οὐρανός. ἀλλὰ τι προσφέρομεν ἔμπαν ἢ μέγαν / νόον ἤτοι φύσιν ἀθανάτοις, / καίπερ ἐφαμερίαν οὐκ εἰδότες οὐδὲ μετὰ νύκτας / ἄμμε πότ' μος / ἄντιν' ἔγ' ῥαψε δραμεῖν ποτὶ στάθμαν. (Uma só de homens, / uma só raça de deuses: de uma só mãe / respiramos ambos. Se- / para-as, porém, todo o poder / que as distingue, de forma que uma é nada / mas sede inabalável / permanece brônzeo o céu. Porém, em algo nos as- / semelhamos, ou pelo grandioso espírito / ou pela natureza, aos imortais, / embora não de dia / sabedores nem de noite / até que marca / o destino traçounos caminhar.”) A tradução que aqui reproduzimos é a de Fernando Brandão dos Santos, com revisão de Daisi Malhada. Em: SANTOS, Fernando Brandão dos. A sexta Neméia de Píndaro. *Alfa*, 30/31, 1986-87, p. 107-121, cf. p. 116. Ver também HESÍODO, *Erga*, 108.

sobre a *physis*, Tales de Mileto: “tudo está pleno de deuses”³⁶⁰, frase cujas fontes exclusivas de transmissão foram, significativamente, Platão e Aristóteles.

A *physis* divinizada da tradição mitopoética foi o solo sobre o qual desenvolveu-se a primeira filosofia e, de fato, pode-se dizer que esse fundamento jamais chegou a eclipsar-se no pensamento grego, mesmo em seu ápice, quando as concepções cosmológicas já nada guardam, em aparência, das primeiras narrativas cosmoteogônicas. Contudo, é notável que na filosofia de Aristóteles, o mundo não deixa de ser um contínuo com a divindade, e o fato de não haver *physis* sem geração e corrupção, como também requer a filosofia platônica, não implica em nenhuma interrupção ou cisão daquela continuidade fundamental, seguindo válido o postulado de Anaximandro: “as partes se alteram, mas o todo é inalterável”³⁶¹. Eis a ancestral topologia terrena e celeste em novo desenvolvimento. Será dita realidade sublunar e supralunar.

Ora, toda investigação *física*, de Tales a Aristóteles, e além aqui e ali, versa sobre “as partes que se alteram” de Anaximandro. Neste sentido, a separação só pode ser metodológica, temática, disciplinar, investigativa, didática ou como quer que se a queira designar. Uma tal distinção não se confunde com um corte na realidade, a divorciar os planos divino e humano; de fato, não há corte ou dicotomização da realidade: a terra é circundada pelo céu, o mundo sublunar é encampado pelo mundo supralunar num tecido único. Este é o “espírito” da realidade coesa no pensamento grego, segundo o entendemos.

Ainda na mesma linha de raciocínio, tendo sido, mitopoeticamente, a terra circundada pelo céu, e, filosoficamente, a realidade sublunar encampada pela supralunar, resulta que a realidade com um todo foi, e continua sendo, eivada de divindade. Quanto mais se avança na linha cronológica que deu origem às teorias divisionistas radicais entre mito e *logos*, percebe-

³⁶⁰ DK 11 A 22 (Aristóteles, *De Anima* V, 411 a 8: πάντα πλήρη θεῶν εἶναι.; Platão, *Leis* 899 b 9: θεῶν εἶναι πλήρη πάντα).

³⁶¹ DL II 1, 2-3 (DK 12 A 1, 2-3): αἱ τὰ μὲν μέρη μεταβάλλειν, τὸ δὲ πᾶν ἀμετάβλητον εἶναι.

se que, desde Xenófanos, os deuses parecem-se cada vez menos a deuses, até não mais serem “aqueles deuses” conhecidos, pois deles foram deduzidas forças invisíveis e inteligíveis, à maneira do passo de Aristóteles, visto no capítulo anterior, ao deduzir as qualidades sensíveis dos elementos visíveis. Logicamente, as forças abstraídas não perdem os seus fundamentos divinos. Na medida em que os conceitos se superpõem, tornam-se mais e mais imperceptíveis e exigentes de disciplinas e discursos específicos, e aqui estamos em plena matriz platônico-aristotélica. Mas, onde está Empédocles, nesse conspecto? Já chegaremos ao ponto.

Desde que sequer no pensamento de Aristóteles há descontinuidade entre a divindade e o mundo, sendo uma e outra *ousia*, como preceitua o seu arcabouço lógico, objetos de distintos campos metodológico-investigativos e, conseqüentemente, discursivos, respectivamente, da filosofia primeira, depois dita “metafísica”, e da ciência física; a pergunta é: por que, a partir da abordagem temática fisicalizada das raízes-elementos de Empédocles na física aristotélica, chegou-se a uma leitura exclusivamente fisicalista e mecanizada dessas mesmas raízes-elementos? Não faz sentido, segundo a nossa leitura da recensão de Aristóteles. E, faz menos sentido ainda, a partir dos versos empedoclianos.

Na tradicional história da filosofia grega, a partir de Tales, Empédocles talvez seja o maior expoente do “espírito de realidade coesa” que tentamos sumarizar acima, à maneira e na medida do nosso entendimento. De fato, não faz nenhum sentido que tenha-se chegado a sustentar a desconexão entre os poemas *Περὶ φύσεως* e *Καθαροί* que nos chegaram fragmentados, mas, felizmente, em volume superior a qualquer outro texto pré-socrático subsistente. É hipótese nossa que uma separação temática e um esforço de adequação terminológica, incipientes – algo como uma “germinação do protótipo de uma certa ‘preocupação científico-metodológica’”, como dissemos no primeiro capítulo³⁶² –, emergem dos teores dos versos empedoclianos. A par desse “proto-cientificismo”, o que de fato se

³⁶² Capítulo I, aqui e ali. O início das reflexões nesse sentido encontra-se nas p. 62-64. Ver notas 202, 204, 205 e, especialmente, a nota 235.

evidencia nos versos subsistentes do filósofo-poeta, são os conteúdos divinos que perpassam e enlaçam a ambos os poemas.

Como dissemos, os poemas de Empédocles, considerados em seu conteúdo e forma, situam-se entre os limites difusos das cosmoteogonias míticas e o início da filosofia³⁶³. Como filósofo das “partes que se alteram”, segundo a expressão de Anaximandro que citamos, o acragantino situa-se ao termo de um movimento intenso de ideias, cujo ponto de inflexão – do qual ele chega a participar³⁶⁴ –, será o nominalismo sofístico que em parte coincide com Sócrates e em parte limita-se com a emergência da filosofia platônica. Como poeta, é herdeiro de Homero e Hesíodo, contemporâneo de poetas trágicos e líricos, como Ésquilo e Píndaro. E, para completar a teia das suas influências, ele sacerdotalmente afiliava-se a alguma ordem iniciática, talvez órfico-pitagórica, possivelmente eleusina, ou ambas, ou outra que não conhecemos, fonte dos aportes poéticos de outra ordem de sacralidade, isto é, de um cariz distinto da mítica tradicional.

Entre as concepções míticas das cosmoteogonias arcaicas da épica, os primórdios de uma ciência natural em seus últimos desenvolvimentos, e os “novos” mistérios que proclama, com a tragédia e a lírica de entremeio e a sofística alvorecendo, Empédocles reuniu as condições para ser a só tempo (i) poeta herdeiro da tradição, preservando a forma e reformando parcialmente o conteúdo mítico; (ii) filósofo da natureza (*physiologos*), tal como o descreve Aristóteles em suas recensões³⁶⁵; (iii) um sacerdote muito próximo dos deuses, ou,

³⁶³ Sobre isto, Nietzsche dissera, com sua verve apaixonada: “Nele confrontam-se as duas épocas: Empédocles é, antes de tudo, um homem *agonal*.” NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da Filosofia na época trágica dos gregos*. Servimo-nos do excerto da tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho, in: *Filósofos Pré-Socráticos*. Vol. II. 4ª ed. Rio de Janeiro: Nova Cultural, 1989, p. 51-55, cf. p. 55.; e da tradução integral espanhola: NIETZSCHE, Friedrich. *La Filosofía en la época trágica de los griegos*. Trad. Luis Fernando Moreno Claros. 3ª ed. Madrid: Enokia, 2003, p. 147.

³⁶⁴ Admitindo-se a notícia de que ele teria sido mestre de Górgias e, talvez, de Córax. Cf. DL VIII 57-58; Quintiliano, *Inst. Orat.* 3.1.8. Ver DK 31 A 1; LM R5, p. 764-765.

³⁶⁵ Embora estejamos de acordo com Gemelli-Marciano, quanto a asserção de que a teoria dos quatro elementos de Empédocles é mais complexa do que a proposição científica natural que seguiu Aristóteles faz entrever – precisamente o que concluímos na parte anterior do trabalho –, não podemos concordar com esta tese da autora: “ele [Empédocles] não é um filósofo natural como Aristóteles o apresenta, vinculando-o à sua tradição filosófica, mas um homem milagroso e curandeiro praticante, como ele mesmo se descreve e a antiga tradição siciliana o vê.” (GEMELLI-MARCIANO, Laura. *Die empedokleische 'Vierelementenlehre': Überlegungen über die*

até mesmo um deus, como se depreende de certos versos e da doxografia que o vincula a Pitágoras. E isto, deixando de parte, porque aqui não daríamos conta, a faceta política registrada na sua biodoxografia e o papel de patrono, ainda que atribuído *a posteriori*, da escola médica siciliana.

Ora, estamos convictos de que Empédocles, nos versos de ambos os poemas, exprime a antiga concepção grega de realidade coesa, sem fraturas ou desconexões entre as partes, porém, com grande complexidade, dados o tempo e o lugar privilegiados em que viveu, infletidos na sua forma de expressão e no entramado conteúdo dos seus versos, várias vezes referidos como “sincréticos” do legado de toda a tradição anterior, com os aportes da vibrante contemporaneidade que o cercava, e, especialmente, com os acréscimos do seu gênio.

Citemos Nietzsche que, à sua maneira, apreendeu exemplarmente o espírito do filósofo-poeta: “todo o *pathos* de Empédocles resume-se neste ponto: tudo o que vive é um, os deuses, os homens e os animais.”³⁶⁶ Pois este parentesco universal entre todos os seres do mundo, tão bem percebido por Nietzsche, e que mais adiante receberá toda a nossa atenção, é uma das marcas do “conglomerado” cósmico que se faz expressar, de um modo ou outro, em todas as fases do “grande ciclo cósmico”, e não somente na concreta unidade do Sphairos.

Nessa mirada ampla, o fato de haver dois ou mais poemas de temáticas distintas está longe de sugerir um corte dicotômico na realidade. Escrever um poema Περὶ φύσεως, e outro

Anfänge einer 'naturwissenschaftlichen' Theorie. In: *ELEMENTE –ΣΤΟΙΧΕΙΑ – ELEMENTA: Antike und moderne Naturwissenschaft zum Ursprung der Dinge*. Luzern: Schweizerischer Altphilologenverband, 2012, p. 25-36, p. 25.) Neste viés, a helenista alinha-se à leitura de Perter Kingsley, que em seu trabalho propõe colocar Empédocles na história da espiritualidade de vertente oriental e, indo mais longe, retirá-lo da história do pensamento filosófico de cariz ocidental. (Cf. KINGSLEY, P. *Ancient Philosophy, Mystery and Magic: Empedocles and Pythagorean Tradition*. Oxford: Clarendon Press, 1995.) Diferentemente de Gemelli, e contra a tese de Kingsley, pensamos que Empédocles é ambas as coisas – *filósofo natural* e sacerdote, eventualmente um mago, como querem os autores. E, como filósofo natural, nós o situamos, sim, na linhagem das investigações físicas de Alistóteles. Todas as facetas de Empédocles – filósofo, poeta, sacerdote, político – expressam-se nos poemas coerentemente, realizando em alto grau, e com grande complexidade (eis a fonte das nossas dificuldades), o “espírito” da “realidade coesa” sobre a qual falamos.

³⁶⁶ Cf. exerto de *O nascimento da Filosofia na época trágica dos gregos*; ed. brasileira citada, p. 52.; *La Filosofía en la época trágica de los griegos*, ed. espanhola citada, p. 131-132.

intitulado Καθαρμοί, trata-se de discursar sobre assuntos diferentes, com linguagem apropriada a cada assunto, compondo discursos adequados a distintas audiências. Algo presumivelmente esperado de alguém em cuja doxobiografia consta ter sido o descobridor da retórica, orador virtuoso e mestre de Górgias. Algo que, de certo modo, incipiente, prenuncia a divisão metodológica, disciplinar – temática – das investigações de Aristóteles.

Marcada a nossa postura interpretativa, que situa Empédocles como um dos maiores, se não o maior, expoente pré-platônico da *coesão da realidade divinizada* cujo solo é a tradição mitopoética, e cujo novo *tópos* é o pensamento filosófico em desenvolvimento, em um cada vez mais intenso labor de reelaboração de sentidos – *a divindade se dirá de muitos modos* –, temos colocado, em *pré-hipótese*, o fragmento DK 31 B 6 como uma espécie de fulcro central para pensar e esclarecer, na medida do possível, a difusão e convergência do dado da imortalidade divina que sustenta a cosmologia descrita no Περὶ φύσεως e pontua o discurso metafísico dos Καθαρμοί.

2. O fragmento DK 31 B 6

Ao termo do primeiro capítulo da nossa pesquisa, finalizando o trabalho de desemaranhamento testemunhal no tratado *Da Geração e Corrupção*, Livro II, capítulo sexto, destacamos o trecho cujo teor, afirmamos, consiste em testemunho especialmente relevante para a nossa pesquisa. Queremos inaugurar este momento investigativo, retomando as palavras de Aristóteles: “... *os elementos [...] são por natureza anteriores ao deus, e também eles são deuses.*”³⁶⁷

O teor da passagem, dissemos antes, poder-se-ia considerar enigmático no contexto em que se apresentou, porém, a esta altura, cremos já ter aduzido razões suficientes para retirá-lo

³⁶⁷ DGC II 6, 333 b 20-22: [...] τὰ γε στοιχεῖα [...] τὰ φύσει πρότερα τοῦ θεοῦ· θεοὶ δὲ καὶ ταῦτα. (DK 31 A 40.)

do campo do extraordinário. Sem mais, o testemunho literalmente atesta a identificação das raízes-elementos da cosmologia de Empédocles a deuses, consoante o teor do fragmento DK 31 B 6, ao qual ora chegamos.

Em sua declaração, Aristóteles, abrindo mão da terminologia “técnica” da sua própria física, com a qual vinha discorrendo criticamente sobre a estabilidade dos “elementos” empedoclianos, transita para uma linguagem muito próxima à do filósofo-poeta, ao revelar em uma linha o fundamento último dos estados físicos permanentes dos elementos-raízes: são deuses. Consequentemente, ainda pensando em chave aristotélica, sendo “deuses” os constitutivos intrínsecos das coisas, são deuses que subjazem a toda efemeridade mundana. O quadro que se apresenta, portanto, é o de uma realidade inteiramente deificada.

Ora, efetivamente, o mistério da eternidade fundamental dos princípios do cosmos empedocliano foi revelado por Aristóteles, em termos que, à exceção da permuta de *ρίζώματα* por *στοιχεῖα*, são estritamente empedoclianos: as quatro raízes *são deuses*.

Ei-las, enfim, a divina tétrade de raízes – *ρίζώματα* –, com os seus nomes próprios, no fragmento B 6:

τέσσαρα γὰρ πάντων ρίζώματα πρῶτον ἄκουε·
Ζεὺς ἀργῆς Ἥρη τε φερέσβιος ἠδ' Αἰδωνεύς
Νῆστις θ', ἧ δακρύοις τέγγει κρούνωμα βρότειον.

Pois as quatro raízes de todas (as coisas) ouve primeiro:

Zeus brilhante e Hera portadora de vida, Aidoneus
e Nestis, que de lágrimas umedece fonte mortal.

Navegamos, agora, em águas empedoclianas. No sentido inverso do trajeto que percorremos, isto é, a partir da formulação de Empédocles, nesses versos singulares em que

são apresentadas as quatro raízes-deuses de todas as coisas, até os sentidos fisicalizados expostos na recensão aristotélica, é de supor ter havido, entre um e outro, uma via de sentidos e significados que o filósofo de Estagira conheceu muito bem, mas não incluiu nos seus tratados físicos, já que de todos os testemunhos que fomos capazes de extrair dos recortes textuais que estudamos, o único a atestar de modo literal o mundo empedocliano “pleno de deuses” é o da passagem citada por último. Por outro lado, os estados físicos de imutabilidade e permanência dos elementos empedoclianos são, como vimos, exaustivamente testemunhados por Aristóteles. Ora, essa “eternidade elementar”, parece ser nada menos do que uma espécie de abstração da condição divina (das raízes), exprimida em termos da física. Assim, pensamos. E, em sendo assim, aqueles atributos exaustivamente testemunhados, e criticados por Aristóteles, na rubrica física, explicam-se com o dado da divindade das raízes, provido em *DGC* II 6, 333 b 20-22³⁶⁸. Não é excessivo reafirmar a nossa convicção de que a fisicalização das raízes empedoclianas nos textos que nos chegaram de Aristóteles, respondeu à exigência temática e delimitante dos tratados físicos, e que, na crítica que se desenvolve e desdobra em vários subtemas da disciplina, Aristóteles jamais falseia os testemunhos sobre as concepções do antecessor³⁶⁹.

O conjunto de três versos que compõem o fragmento DK 31 B 6, como se sabe, foi preservado por Aécio e Sexto Empírico³⁷⁰. Bem mais tarde, no século XII da nossa era, o gramático bizantino Joannes Tzetzes³⁷¹, no poema didático *Exegesis in Homeri Iliadem*, citou

³⁶⁸ DK 31 A 40, 2-3. Acresce-se o testemunhos de Aécio (I.7.27-28 = DK 31 A 32) e Simplicio (*Comentários à Física* 25,21 = DK 31 A 28, 4-12).

³⁶⁹ Como antes já aludimos, uma consideração geral muito próxima da nossa postura com relação à relevância dos testemunhos de Aristóteles sobre o pensamento dos primeiros filósofos, encontramos recentemente em: SASSI, Maria Michela. *Os inícios da Filosofia: Grécia*. Tradução Dennys G. Xavier. São Paulo: Loyola, 2015, esp. p. 7-13.

³⁷⁰ Aécio, *Placita* I 3, 20; Sexto Empírico, *Adv Mat.* X, 315.

³⁷¹ Sobre a relevância do testemunho tardio de Joannes Tzetzes, cf.: PRIMAVESI, Oliver. *Lecteurs antiques et byzantins d'Empédocle. De Zénon à Tzétzès*. in: LAKS, Andre; LOUGUET, Claire. (Eds.) *Qu'est-ce que la Philosophie Présocratique?* Lille: Presses universitaires du Septentrion 2002, p. 183-204.

uma vez mais os três versos, testemunhando pertencerem ao *primeiro livro* da Física de Empédocles³⁷², isto é, à primeira parte do poema *Περὶ φύσεως*.

A notícia sobre a parte do poema em que originalmente estiveram colocados os versos tem sido pouco contestada, e mesmo edições que não conservam a sequência dos fragmentos fixada por Diels e Kranz³⁷³, mantêm a diretiva provida por Tzetzes.³⁷⁴ Assim, é corrente a assunção de que o conjunto insere-se no discurso dedicado, desde a abertura do poema (DK 31 B 1), a Pausânias, discípulo ou amigo do autor³⁷⁵. Temos, portanto, no primeiro verso do fragmento, uma exortação de Empédocles, dirigida a Pausânias, para que este, “primeiro ouça” (πρῶτον ἄκουε)³⁷⁶ “as quatro raízes de tudo”, ou, de “todas as coisas que há”; ou,

³⁷² Tzetzes, *Exegesis in Homeri Iliadem*, p. 53, 21-25. Em: Hermann, Godofred. (ed) *Draconis Stratonicensis liber De metris poeticis*; Ioannis Tzetzae *Exegesis in Homeri Iliadem*. Lipsiae, 1812.

³⁷³ Conservaremos a ordem dos fragmentos estabelecida por Diels, no compêndio DK. Além de pessoalmente pensarmos que esse monumento dos estudos helênicos segue insuperável, ele é, fora de dúvida, a referência mais clássica e acessível da *bibliotheca mundi* dos estudos pré-socráticos. Ademais, cremos que, neste momento investigativo, de nada nos serviria analisar as inúmeras alternativas de reorganização dos fragmentos oferecidas por outras edições. Esta decisão, contudo, não nos impedirá de pontualmente discutir alternativas relevantes para o nosso escopo. Também os fragmentos vindos à luz recentemente, serão aqui aportados, na medida em que importarem para a pesquisa. Do mesmo modo, posteriores emendas, adições e correções ao compêndio.

³⁷⁴ São, talvez, exceções intérpretes que reformaram a ordem dos fragmentos segundo a hipótese de ter havido um único poema. E.g. INWOOD, Brad. *The Poem of Empedocles*. (Revised Edition). Toronto: University of Toronto Press, 2001; PIERRIS, Apostolos L. Reconstruction of Empedocles' Poem. In PIERRIS, Apostolos L. (org.) *The Empedoclean Kósmos: Structure, Process and Question of Cyclicity*. Patras: Institute for Philosophical Research, 2005, Appendix, p. I-XCVI. Um autor como Gallavotti, cujo arranjo dos versos é peculiar, move o fragmento de lugar, sem, entretanto, retirá-lo do livro I do *Poema Físico*. Cf. EMPEDOCLE. *Poema Físico e Lustrale*. A cura di Carlo Gallavotti. Milano: Valla/Mondadore, 1975, *Poema Físico* I, 53-55 (p. 13). Do mesmo modo, editores *mainstream* que antepuseram o conjunto dos Καθαρμοί ao do Περὶ φύσεως, como, por exemplo, Mansfeld e Primavesi, seguidos por Laks e Most, cada qual com a sua particular reordenação dos fragmentos. MANSFELD, Jaap; PRIMAVESI, Oliver. *Die Vorsokratiker*. Griechisch / Deutsch. Stuttgart: Philipp Reclam, 2011; LAKS, André; MOST, Glenn W. *Les débuts de la philosophie: Des premiers poseurs grecs à Socrate*. Textes édités, réunis et traduits par André Laks et Glenn W. Most, avec la collaboration de Gérard Journée et David LévyStone. Paris: Fayard, 2016.

³⁷⁵ Mesmo Inwood, que mesclou as vozes dos poemas em um único, vincula a exortação a “ouvir” de B 6,1 ao chamado a Pausânias de B 1. Na proposta do autor, DK B 6 torna-se o 12º fragmento do Poema, seguido por B 1, que passa a ser o fragmento de número 13. INWOOD, Brad. Op. cit., p. 216-217.

³⁷⁶ Pausânias é instado a ouvir, tendo em conta as condições de possibilidade de apreensão da realidade pelos sentidos, nos termos da crítica de B 2 e B 3, 10-13. A crítica parece ter como alvo duas concepções eleáticas: a de que é possível alcançar a “verdade” (não é, dada a condição humana), e a desvalorização absoluta dos sentidos (são fiáveis, até onde podem ser e segundo uma espécie de treino). Note-se a recorrência do campo semântico do sentido da audição – κλύω (B 1); ἀκοή (B 3,4; 10 e 11); ἐπακουστός (B 2,7); ἀκούω (B 3,4; 6,1). Duas vertentes da “cultura do ouvir” talvez estejam aqui em jogo: (i) a tradição acusmática do pitagorismo – que em parte, pode estar sendo criticada; (ii) a audição da palavra poética, função das Musas da tradição. Poderíamos ainda, pensar em Heráclito, mas, arrazoamos que dificilmente pode ter havido um diálogo entre o efésio e Empédocles. O que se requer a Pausânias é, a princípio, uma disposição para ouvir as palavras da Musa, cabendo-lhe, neste sentido, a “atividade auditiva” de B 3,4 e B 6,1. À “atividade auditiva” que quer conhecer o possível e recolhe a palavra (λόγος = B 4,3) que é de justiça divina ouvir (ὧν θέμις ἐστὶν ἐφημερίοισιν ἀκούειν), distinta das demais designadas pelas formas substantivadas (B 3,4; 10 e 11) e que se distingue por ser épica e audaciosa

ainda, para mantermos no horizonte o registro da etapa anterior do nosso trabalho, as quatro raízes-elementos imutáveis que intrinsecamente constituem τὰ ὄντα³⁷⁷, e que são deuses.

Nos dois versos seguintes (B 6, 2-3), são declarados os nomes dos deuses: Zeus, Hera, Néstis e Aidoneus – a tétrade rizomática divina de todas as coisas. Notamos, em primeira leitura, que três divindades têm funções, âmbitos ou atributos, apresentados à maneira dos epítetos homéricos: “Zeus brilhante” (Ζεὺς ἀργήης), “Hera doadora de vida” (Ἥρη τε φερέσβιος), e a deusa de epíteto mais longo, “Néstis, a que de lágrimas umedece fonte mortal” (Νῆστις θ', ἧ δακρύοις τέγγει κρούνωμα βρότειον); restando apenas Aidoneus sem adjetivo ou indicação de atributo, âmbito ou função.

Há várias questões interessantes a explorar na “via misteriosa” das raízes empedoclianais. Abordaremos várias no bojo de dois eixos temáticos que constituirão os dois momentos investigativos do capítulo:

(i) *Sobre a identidade divina das raízes*

No primeiro momento investigativo, lidaremos com questões em torno da correspondência das raízes divinas com os corpos físicos “fogo”, “água”, “terra” e “ar”, analisando as diferentes identificações providas pelas duas vertentes clássicas de transmissão estabelecidas por Diels, os assim chamados ramos “teofrástico” e “alegórico”, e examinando a alternativa moderna de Knatz. Tentaremos, também, superar a histórica interpretação dos nomes dos deuses de B 6 como meras alegorias ou recurso poético, o que, a nosso ver, sucedeu na esteira da comutação terminológica de Aristóteles, a partir da recepção.

(ii) *Sobre o emprego do termo ῥιζώματα:*

(εἶπον = B 3,7), acompanha o pensamento que habita o peito, como completa B 3, 9-13; B 4 e B 5. É nesse prospecto que Pausânias deve “ouvir” as raízes divinas, ou, a pura fonte (πηγή = B 3,2).

³⁷⁷ Cf. Cap. I, nota 1.

Esta etapa deverá consistir o núcleo mais denso da nossa tese, pois, investigaremos os possíveis fundamentos da eleição do temo ῥιζώματα para designar a tétrade divina constitutiva das coisas, na cosmologia de Empédocles. Sendo o termo uma metáfora ineludivelmente vegetal, é neste campo que a nossa pesquisa deverá se desenvolver. Aqui, lançaremos-nos ao grande risco de construir uma hipótese própria, em um campo que, se não é inédito, é certamente pouco explorado.

2.1. Os nomes dos deuses

Vários estudos atuais têm questionado direta ou indiretamente a interpretação dos nomes dos deuses do fragmento DK 31 B 6 como alegorias dos quatro princípios materiais constitutivos do mundo³⁷⁸, uma leitura bastante comum na recepção pós-aristotélica. É

³⁷⁸ Aludimos, em primeiro lugar, ao estudo inédito de Jean-Claude Picot, “Petite histoire d’une marginalisation: Empédocle, fr. 6 DK, les racines de toutes choses.” (Versão agosto de 2019.) In: *Empédocle: Sur le chemin des dieux*. Paris, 2019 (no prelo). Nenhum agradecimento estará à altura da generosidade do autor, ao conceder-me o privilégio de acompanhar o desenvolvimento desse seu trabalho, desde 2016. Em linha interpretativa instigante, a helenista Catherine Rowett tem sustentado que os deuses do fragmento DK 31 B 6 são literalmente agentes divinos, dotados de capacidades mentais (inteligência), vontades, propósitos e razões próprias para agir, e que as interações entre eles definem-se como relações conjugais, conforme afetados por amor e discórdia. Ver ROWETT, Catherine. Love, Sex and the Gods: Why things have divine names in Empedocles’ poem, and why they come in pairs. *Rhizomata*, 4(1), 2016, p. 80-110.; _____. On calling the gods by the right names. *Rhizomata*, 1(2), 2013, p. 1-26. Outra estudiosa, Laura Gemelli-Marciano, considera as raízes como seres divinos que assumem diferentes formas na cosmologia de Empédocles, dependendo do contexto em que são percebidos. No processo constitutivo das coisas, a autora parece inclinada a interpretar os estados “puros” das raízes divinas como “forças”, “energias” ou “correntes” que, ao influxo centrífugo e centrípeta das forças de Philotes e Neikos, convertem-se em matéria e, em refluxo, dissolvem-se, ciclicamente. Cf.: GEMELLI-MARCIANO, Laura. Die empedokleische 'Vierelementenlehre': Überlegungen über die Anfänge einer 'naturwissenschaftlichen' Theorie. In: *ELEMENTE –ΣΤΟΙΧΕΙΑ – ELEMENTA: Antike und moderne Naturwissenschaft zum Ursprung der Dinge*. Luzern: Schweizerischer Altphilologenverband, 2012, p. 25-36. Gemelli-Marciano, e em parte também Rowett, ambas de modo moderado, têm no horizonte a tese de Kingsley, segundo a qual Empédocles insere-se numa tradição esotérica de magia e espiritualismo místico oriental, que desembocou, posteriormente, nas tradições alquímico-gnóstica (com Zózimo, em Panópolis/Akhmim, séculos III-IV) e sufi (com Suhrawardi, na Pérsia, século XII). Kingsley sustenta que o lugar de Empédocles não é na História da Filosofia, mas na história da espiritualidade oriental. Sobre este ponto, contudo, Rowett e Gemelli-Marciano não se manifestam, nos estudos aos quais tivemos acesso. De modo geral, não nos ocuparemos da tese de Kingsley, em nosso trabalho. Para um bom resumo dos principais pontos da sua proposta “neo-orientalista”, ver: KINGSLEY, Peter. From Pythagoras to the *Turba Philosophorum*: Egypt and Pythagorean Tradition. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 57, 1994, p. 1-13. Para uma visão completa: KINGSLEY, Peter. *Reality*. Point Reyes: The Golden Sufi Center, 2003; _____. *Ancient Philosophy, Mystery and Magic: Empedocles and Pythagorean Tradition*. Oxford: Clarendon Press, 1995. Ver também o seguinte artigo de Picot: l’Empédocle magique de P. Kingsley. *Revue de Philosophie Ancienne* XVIII, n° 1, Bruxelles, 2000, p. 25-86.

também questionadora a nossa leitura, pois, como já indicamos, consideramos que os versos de Empédocles expressam a coesão de uma realidade divinizada, como pensamos que atestou Aristóteles, seja traduzindo a eternidade dos elementos-raízes em termos da sua física, seja quando declarou-os, literalmente, deuses. Consequentemente, no conjunto subsistente dos versos, sendo o fragmento B 6 aquele que especificamente nomeia os deuses “raízes de todas as coisas”, é preciso colocá-lo em evidência, na medida em que, pensamos, os nomes divinos devem ocupar o lugar significativamente fundamental na concepção cosmológica do acragantino e, assim, rejeitamos que suas funções possam ser a de velar poeticamente os quatro corpos naturais aos quais correspondem, estritamente.

Clássica e geralmente não contestada entre os intérpretes³⁷⁹ é a correspondência dos deuses de B 6 com os “nomes naturais”³⁸⁰ – “fogo”, “ar”, “terra” e “água” – do fragmento B 17, verso 18:

πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ ἠέρος ἄπλετον ὕψος

fogo e água e terra, e de ar a infinita altura

³⁷⁹ Uma exceção que conhecemos é Oliver Primavesi. Este autor recentemente defendeu a correspondência estrita dos deuses de B 6 com as massas “quimicamente puras” de B 35, 14-15. A tese é inovadora, porém, por enquanto, mantemo-nos na tradição de correspondência entre B6 e B 17,18. A hipótese de Primavesi tem sido defendida aqui e ali na exegese empedocliana do autor, e.g.: PRIMAVESI, Oliver. Empedocles’ Cosmic Cycle and the Pythagorean Tetractys. *Rhizomata*, 4(1), 2016, p. 5-29; _____. Empedokles. In BREMER, Dieter; FLASHAR, Hellmuth; RECHENAUER, Georg. (eds.) *Die Philosophie der Antike*. Band I. Basel: Schwabe Verlag, 2013, p. 667-739; _____. Empedocles: Physical and Mythical Divinity. In CURD, Patrícia; GRAHAM, Daniel. *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2008, p. 250-23; _____. Apollo and Other Gods in Empedocles. In: SASSI, Maria Michela. (ed.) *La costruzione del discorso filosofico nell’età dei Presocratici*. Pisa, 2008, p. 60.

³⁷⁹ SIMPLÍCIO, *Comentários à Física* 157, 25.

³⁸⁰ Consideremos, didaticamente e por ora, que cada raiz possui dois nomes, sendo o primeiro, um “nome divino” (Zeus, Hera, Aidoneus e Nestis), e o segundo, um “nome natural”, ou elementar (fogo, água, terra, ar). Neste sentido, continuaremos a empregar os registros híbridos que estabelecemos no primeiro capítulo: “raízes-elementos”, “elementos-raízes”, e assim por diante. Cf. Cap. I, nota 35. Agora, também nos ajudarão os composto “raízes-deuses” ou “deuses-raízes”, em contextos diversos, para enfatizar o registro do fragmento B 6.

Aceitando a correspondência, que não vemos razão alguma para problematizar³⁸¹, preliminarmente, podemos dizer que as quatro raízes-deuses de B 6 têm os seus registros físicos nos “elementos” de B 17,18. Entretanto, disso não decorre que a relação entre os nomes divinos e os naturais seja do tipo alegórico³⁸². A alegorese, procedimento que melhor conhecemos por meio dos textos vinculados à *stoa*, e de seus comentadores e críticos, como Plutarco, é, para o caso de Empédocles, um anacronismo. Teremos a oportunidade de delinear alguns porquês, durante o desenvolvimento do segundo eixo do capítulo, *sobre o emprego do termo ῥιζώματα*.

³⁸¹ A explicitação da correspondência remonta a Clemente de Alexandria, *Stromata* VI, 2, 17, 4.2-4. Voltaremos a considerar este dado, mais adiante.

³⁸² Entendemos, aqui, alegoria como a prática hermenêutica que propõe a descoberta de “sentidos verdadeiros” sob termos ou narrativas que os estariam ocultando; assim como o recurso literário de “velar” certos conteúdos com outras palavras, expressões ou contos. Desta forma, o conteúdo alegorizado subordina o discurso alegórico, este que é mero “véu de palavras” a encobrir uma realidade substancial. No tópico “breve história das origens da alegoria”, da obra seminal *Introdução à Filosofia do Mito*, Luc Brisson ensina: “O termo grego ‘alegoria’ deriva do grego antigo *allegoría*, que apenas mais tarde servirá para designar a prática que, na época de Platão e de Aristóteles, é chamada de *hypónoia*. De acordo com a etimologia, *hypónoia* é um substantivo que corresponde ao verbo *hyponoieîn*, literalmente ‘ver sob, compreender sob’, isto é, distinguir um sentido velado (profundo) sob o sentido manifesto (superficial) do discurso.” Assim: “Em sentido estrito, a alegoria designa o procedimento de estilo que permite exprimir-se uma coisa dando-se a impressão de dizer-se outra; em sentido amplo, é o modo de interpretação que consiste em descobrir em um texto uma alegoria em sentido estrito.” (BRISSEON, Luc. *Introdução à Filosofia do Mito*. Trad. José Carlos Baracat Júnior. São Paulo: Paulus, 2014, p. 64 e 107.) Brisson pontua que não se pode saber ao certo quando o procedimento alegórico, em suas duas faces, hermenêutica e poética, pode ter tido início, na antiguidade, apesar de Porfírio ter atribuído a invenção da “alegoria física e moral”, aplicada aos deuses homéricos, ao gramático Teágenes de Régio, na primeira metade do século VI a.C; mas, sabe-se que Antístenes, a quem o personagem platônico Crátilo pode referir-se, teria se dedicado a alegorias homéricas do tipo moral (cf. obras listadas por DL, II, 61; VI 15-18), e, segundo Dio Crisóstomo (*Oração* 53, 4.5-5.3), pode ter sido o primeiro a distinguir δόξα e ἀλήθεια (distinção da maior importância na filosofia platônica) no discurso poético, do que pode ter decorrido a ideia segundo a qual nos poemas de homéricos há dois níveis de discurso: o da δόξα, acessível a todos, e o da ἀλήθεια, que pode ser conhecida, ou descoberta, somente pelos filósofos. (Brisson, idem, p. 70-74). Plutarco, crítico pertinaz da alegorese estoica, registra a comutação terminológica de ὑπόνοια para ἀλληγορία, em Πῶς δεῖ τὸν νέον ποιημάτων ἀκούειν 19 E10- F2: “Alguns comentadores, com aquilo que chamavam outrora ‘sentidos velados’ (αἷς πάλαι μὲν ὑπονοίαις), e que agora chamam ‘interpretações alegóricas’ (ἀλληγορίας δὲ νῦν λεγομέναις), torturam e falsificam a significação desses mitos.” (Citado por Brisson, p. 107). É em outro sentido, muito refinado hermeneuticamente, e reaproximado do étimo da palavra ἀλληγορία – o sentido que o termo guardava antes de substituir ὑπόνοια?–, que Fernando Santoro pensa essa figura de linguagem na cosmologia de Empédocles, considerando-a “outro modo de dizer” aquilo que é “outro modo de ser”, em sucessivas sobreposições que não permitem apreender outra coisa que não seja as próprias “máscaras” em evidência, enquanto manifestações discursivas dos seres naturais em eterno devir. Diz autor: “Les allégories d’Empédocle ne sont pas des masques sur une face vraie et réelle, ce ne sont pas des images qui peuvent se laisser interpréter moyennant leur remplacement par des concepts. Les allégories d’Empédocle sont précisément «d’autres formes de dire» qui s’altèrent et se succèdent les unes aux autres...” E que: “L’allégorie, là, n’est pas, au moyen de l’image, une autre façon de dire un concept vrai, mais une autre forme de dire tout simplement, parce qu’il s’agit effectivement d’une autre forme d’être. Ce n’est pas l’allégorie d’un concept, mais l’allégorie d’une allégorie, la multiplicité alternée du dire qui accompagne la multiplicité alternée des êtres. Et, plus important : les allégories sont toutes bien naturelles, ce sont les manifestations propres de la nature.” (SANTORO, Fernando. Allégories et rondeaux philosophiques dans le poème de la nature d’empédocle. *χώρα* 11, 2013, p. 183-200; p. 197.)

Diferente da tendência à unanimidade que predomina na identificação geral das quatro raízes-deuses de B 6 com as raízes-elementos de B 17, é a problemática correspondência específica entre três dos nomes divinos – Zeus, Hera e Aidoneus – aos seus respectivos corpos-nomes naturais. A questão, a bem dizer, passa longe do campo das unanimidades, haja vista que, em primeiro lugar, procede de divergências doxográficas sobre o tema. A dificuldade é considerável e vários estudiosos optaram por não tomar partido, considerando a questão de pouca relevância no cômputo geral dos fragmentos, como veremos em breve. No que nos concerne, já que destacamos o dado da imortalidade divina das raízes, a partir das suas marcas na recensão aristotélica do pensamento de Empédocles, e pretendemos (re)colocá-las no fulcro da sua cosmografia, a questão é mais do que importante.

Antes de examinarmos as alternativas oferecidas pelas fontes de transmissão que divergiram e, ademais, considerarmos uma proposta do século XVIII revivida em estudos atuais, pedimos licença para propor uma introdução à problemática do tema, por meio de um “exercício-ensaio” dramático, até certo ponto lúdico, envolvendo apenas informações disponíveis em qualquer bom manual de História da Filosofia Antiga³⁸³.

Destarte, suponhamos um leitor dotado de conhecimentos gerais sobre a tradição mitopoética e pré-platônica, mas que até agora não havia tido contato direto ou atencioso com os versos de Empédocles, tampouco com exegeses ou comentários especializados. A este hipotético “leitor sem preconceitos”, convidaríamos a associar os nomes dos deuses de B 6

³⁸³ Fiéis às lições das Musas que nos ensinaram a jamais referir obras sem dar seus nomes, entre os muitos que disponíveis, citamos alguns bons manuais de História da Filosofia Antiga, segundo o nosso juízo (focalizado no pensamento pré-socrático): BARNES, Jonathan. *Filósofos pré-socráticos*. Trad. Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 2003; BRÉHIER, Émile. *História da Filosofia*. Tomo I, Vol. I (A Filosofia Antiga). Trad. Eduardo Sucupira Filho. São Paulo: Mestre Jou, 1977; BURNET, John. *A aurora da filosofia grega*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto/PUC-Rio, 2006; GIGON, O. *Los Orígenes de la Filosofía Griega*. Madrid: Editora Gredos, 1980; GOMPERZ, Theodor. *Pensadores Griegos: História de la Filosofía de la Antigüedad*. Tomo 1. Trad. Carlos Guillermo Körner; notas griegas por Pedro von Haselberg y Eduardo Prieto. Asunción del Paraguay: Ed. Guaranía, s/d. (*Denker: eine Geschichte der antiken Philosophie*. Leipzig, 1896.); GUTHRIE, WILLIAN K.C. *A History of Greek Philosophy*. Vol I-III. Cambridge: Cambridge University Press, 1952-1965; KIRK, G.S., RAVEN, J.E. E SCHOFIELD, M. *Os Filósofos Pré-Socráticos*. Trad. Carlos Alberto Louro Fonseca. 4a ed. Lisboa: Calouste Gulbekian, 1994; NESTLE, W. *Historia del Espiritu Griego*. Desde Homero Hasta Luciano. Trad. Manuel Sacristán. 3ª ed. Barcelona: Editorial Ariel, 1981.

aos elementos de B 17,18. Seria, então, possível supor que o leitor desse os passos seguintes.³⁸⁴

(i) Primeira leitura. Uma associação dá-se imediatamente, por ser óbvia: a de Nestis com o elemento água, já que o epíteto da deusa é a que “de lágrimas umedece fonte mortal”, descrição que expõe um redobro significativo do estado das lágrimas – aquosidade e umidade – que só pode dizer respeito, inequivocamente, à água – “e, ora”, poderia meditar o leitor, “que grande sorte, pois sobre essa deusa Nestis, nada sei, pois esse nome não é mencionado nos poemas homéricos e hesiódicos, e também não consta em catálogos mitológicos conhecidos”.

(ii) Segunda pareação. Nota-se uma certa hesitação antes da decisão de identificar Zeus, cujo epíteto é “brilhante” (ἀργής), ao fogo. O titubeio, naturalmente, decorreu dos conhecimentos que o leitor detém sobre concepções gregas que também consideram o ar, ou éter, brilhante em sua transparência de cristal. Contudo, foi determinante a boa memória guardada das narrativas míticas em que as armas de Zeus por excelência são o relâmpago e o raio brilhantes. Ainda assim, a certeza absoluta experimentada na pareação Nestis-água, não se repetiu.

(iii) Passo adiante, resta associar os deuses Hera e Aidoneus aos elementos terra e ar, que sobraram. A deusa, traz o epíteto “portadora” ou “doadora de vida”; o deus, é apenas nomeado, sem qualquer cognome ou adjetivo. E agora? Nosso leitor, versado na poesia épica, sabe que “doadora de vida” é um epíteto homérico-hesiódico associado à terra. Sabe, também, que o nome Aidoneus é uma variante métrica de Hades, recorrente entre os poetas antigos. Mas, ora, nas narrativas míticas, Hades é um deus subterrâneo, de modo que, em se identificando Hera à terra segundo o epíteto que ela porta, caberá ao deus das profundezas um

³⁸⁴ Os tópicos envolvidos em nosso exercício-ensaio introdutório serão em seguida deslindados, assim como serão fornecidas as referências e fontes. Reconhecemos, à posteriori, que o exercício proposto é “aristotelicamente indutivo” ao projeto que temos em mente, o que o torna ambigualmente didático. Quase o excluímos, mas arriscamo-nos a mantê-lo.

domínio estranho às narrativas tradicionais. Também a ideia de uma Hera terrestre, não parece concordar com a rainha olímpica, cuja morada é o céu. O leitor, sabendo que a cada deus grego cabe um domínio específico, vê-se embaraçado: Hera é terra e Hades, o ar; ou o contrário? Parece impossível decidir e, não querendo tirar a sorte dos deuses nos dados, concluirá que é chegado o momento de buscar subsídios para a decisão.

É quando o nosso imaginário leitor, agora convertido em pesquisador, ao situar-se junto às fontes, comentadores e intérpretes daqueles versos de Empédocles, descobre que a *débâcle* do exercício no qual tomou parte resume os focos da incerteza sobre a identidade divina de duas raízes da cosmologia empedocliana, presentes desde pelo menos as antologias de Estobeu, datadas do V século da nossa. Antes, como agora, a única identificação imediata e inequívoca possível é a de Néstis-água, sendo o epíteto de Zeus uma diretriz bastante confiável, embora passível de problematização. De todo modo, o imbróglio maior reside na identificação dos deuses Hera e Hades com os nomes naturais terra e ar. Passemos ao reporto das fontes e à nossa crítica, uma vez que, identificados com o leitor do nosso exercício, é preciso que cheguemos a uma decisão. Isto porque, pensamos e reiteramos, a correspondência entre os nomes divinos e os corpos naturais, desempenha um papel a ser compreendido na narrativa cósmica de Empédocles.

Hermann Diels, primeiramente em seu *Poetarum Philosophorum*³⁸⁵, e em seguida no compêndio *Vorsokratiker*³⁸⁶, estabeleceu dois ramos alternativos de identificação das raízes-deuses B 6 com as raízes-elementos, a partir das variantes transmitidas por dois grupos de fontes, concordantes com respeito às correspondências Nestis-água e Zeus-fogo, mas divergentes sobre as pareações corretas para Hera e Aidoneus. Eis os ramos, ou vertentes, com as identificações alternativas que nos legaram.

³⁸⁵ DIELS, Hermann. *Poetarum philosophorum fragmenta*. Berlin: Weidmann, 1901, p. 88-93.

³⁸⁶ DIELS, Hermann. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmannsche Verlagschhandlung, 1901-1903 (com Walther Kranz a partir de 1934 = Compêndio *Vors. DK*), cf. DK 31 A 33.

(i) O ramo dito “teofrástico”, considerado dependente das *Dóxai* de Teofrasto, *identifica Hera ao ar e Aidoneus à terra*. A fonte mais antiga desta vertente são os *Placita* do Pseudo Plutarco (I-II dC), que, por sua vez, tiveram como fonte os *Vetusta Placita* de Aécio³⁸⁷, na reconstrução de Diels, dos quais foram fonte, finalmente, as *Doxai* do discípulo de Aristóteles. A esta vertente, posteriormente vincularam-se o epicurista Filodemo³⁸⁸ e Plutarco³⁸⁹. Também, Clemente de Alexandria, Filopono e Sexto Empírico.

(ii) O ramo dito “alegórico”, registrado nas *Éclogas* de Estobeu³⁹⁰, *identifica Hera à terra e Aidoneus ao ar*. Sua fonte é a obra *Vita e Poesia Homerici* de outro Pseudo Plutarco (datação estimada II dC) que, a sua vez, tem como fonte os assim chamados “alegoristas homéricos”: o filósofo estoico e gramático Crates de Mallos (II aC) e o Heráclito a quem se atribui as *Questões Homéricas ou Alegorias homéricas* (I dC), obra que não nos chegou. Seguiram este ramo: Diógenes Laércio³⁹¹, Hipólito de Roma³⁹² e Menando, o Rétor³⁹³.

Diels, considerando correta a identificação registrada nas fontes vinculadas à vertente teofrástica, criticou duramente Estobeu por ter seguido os alegoristas homéricos, estes que a seu ver estavam preocupados em fazer derivar à força de Homero, “mestre dos gregos”, o desenvolvimento da primeira filosofia³⁹⁴.

À luz de estudos atuais, antes de tomarmos uma posição entre uma e outra das vertentes estabelecidas pelo filólogo, ou ainda, quem sabe, optar por outra alternativa – colocando em questão a identidade Zeus-fogo³⁹⁵ –, é profícuo refletir sobre os efeitos que

³⁸⁷ Aécio, I 3, 20 (DK 31 A 33, 1-6).

³⁸⁸ *Piet.* 2 (DK 31 A 33, 22-24)

³⁸⁹ *Ísis e Osíris*, 363 d.

³⁹⁰ *Éclogas* I, 1011 b 21 (DK 31 A 33, 6-14).

³⁹¹ DL VIII, 76 (DK 31 A 1).

³⁹² *Refutação de todas as heresias*, VIII 29 (DK 31 A 33, 14-22).

³⁹³ I 2, 2 (DK 31 A 23).

³⁹⁴ *Poetarum Philosophorum*, p. 88 ss. Não trataremos dos critérios de Diels para estabelecer as duas vertentes, nem discutiremos a possível dependência (parcial) de Estobeu em relação à fonte aeciana, como mais recentemente sustentou Gérard Journée. Cf. JOURNÉE, Gérard. Empédocle, B6 DK: Remarques sur les deux lignés de Diels. *AFC*, vol. 6, no 11, 2012, p. 32-62.

³⁹⁵ Discutiremos esta interpretação alternativa (Kntaz; Burnet; recentemente Kingsley – atualmente seguido por Rowett e Gemelli-Marciano) após esgotarmos a análise das vertentes estabelecidas por Diels.

podem resultar de uma ou outra alternativa de pareação, segundo as propostas das fontes teofrástica e alegórica, na exegese do fragmento DK 31 B 6. Passaremos, portanto, a uma analítica de alguns “prós” e “contras” pensáveis com respeito às duas alternativas clássicas³⁹⁶.

Tomemos para pensar, em primeiro lugar, os casais divinos formados nos versos: de uma parte, Zeus e Hera (B 6, 1); de outra, Aidoneus e Nestis (B 6, 2-3). Duas questões se colocam, consequenciais: as fundações míticas dos pares pode, ou deve, de algum modo nos servir de guia no deciframento possível das funções cósmicas das raízes? Ou, pelo contrário, Empédocles transformou as características dos deuses gregos de tal modo que as suas narrativas tradicionais já não nos servem de guia?³⁹⁷ Incliamo-nos a responder afirmativamente à primeira questão, e pensamos que é importante levar em conta os pares divinos e seus *scripts* míticos tradicionais, a começar pelo casal de soberanos olímpicos, Zeus e Hera. Por que, se Empédocles estivesse preocupado em subverter as características ou narrativas dos deuses do panteão tradicional, ele manteria o casal real do panteão e, mais

³⁹⁶ Já apresentamos um ponto crítico de cada alternativa em: PEREIRA, Ivanete. Sobre a (id)entidade divina das raízes empédoclianas. In: Angioni, L.; Correia, A.; Amaral, G.; Montenegro, M. Ap.; Rossato, N. D.; Xavier, D. (Orgs.) *Filosofia Antiga*. ANPOF, 2017, p. 385-399.

³⁹⁷ Tese de Picot, sustentada aqui e ali, e.g.: *Penser le bien et le mal avec Empédocle. χώρα • REAM, 15,16, 2017/2018, pp. 381-414, esp. p. 389-393, p. 397*: “Le Zeus qualifie d’ἀργής – comme la foudre ou comme la lumière (fr. 21.4) – n’a pas ici une épithète traditionnelle. Il n’est pas l’un des trois dieux maux et olympiens qui, aux dires de Poseidon, en *Iliade* XVI, 190-192, se partagent une grande partie du monde. Il n’est pas le père des hommes et des dieux. Le Zeus du fr. 6 n’est pas celui de la tradition.” Assim mesmo, referindo-se a Apolo, concede: “... mais l’opposition à la tradition ne serait pas totale.” Em vários artigos, o estudioso que nos é caro, defende que Empédocles legou-nos uma visão subversiva dos deuses, em oposição às narrativas tradicionais, e.g.: PICOT, Jean-Claude; BERG, William. Lions and *promoi*: Final Phase of Exile for Empédocles’ *daimones*. *Phronesis*, 60 (4), 2015, p. 380-409; PICOT, Jean-Claude. Apollon et la ρῆν ἱερῆ καὶ ἀθέσφατος (Empédocle, fr. 134 DK). *AFC*, vol. 6, n° 11, 2012, p. 1-31; _____. Empédocles vs. Xenophanes: differing notions of the divine. *Organon*, 45, 2013, p. 5-19. De nossa parte, diferentemente, não pensamos que haja, propriamente, uma oposição à tradição, por parte de Empédocles, mas, sim, que o filósofo-poeta operou transformações sobre o fundo mítico tradicional, sem, contudo, descartar esse fundo. De qualquer modo, a questão é complexa. No texto inédito “Héra aux deux visages”, sem deixar de defender a tese da subversão da tradição (“La présentation des dieux olympiens dans le fr. 6 est en rupture avec la tradition...”), o pesquisador contemporâneo: “Empédocle joue sur deux tableaux en même temps. Il utilise des noms connus (Zeus, *Aïdôneus*) et des relations connues (Héra, épouse de Zeus; Perséphone épouse d’*Aïdôneus*) qu’il détourne pour affirmer sa théologie. Il mélange des données traditionnelles avec ses convictions proprement subversives. Il décompose et recompose.” (Héra aux deux visages”, p. 351 do manuscrito original, versão agosto de 2019. In: *Empédocle: Sur le chemin des dieux*, Paris, 2019, no prelo.)

ainda, na abertura dos dois versos, como que liderando a téttrade? Guardemos este argumento sob a forma de interrogação, pois iniciaremos as nossas reflexões com o par Nestis-Aidoneus.

Néstis é ineludivelmente identificada à raiz-elemento água, como notamos. Friedrich Sturz (1805), o primeiro editor dos fragmentos de Empédocles do século XIX, como costuma destacar Primavesi³⁹⁸, estabeleceu Nestis como sendo o nome siciliano de Prosérpina, ou, Perséfone³⁹⁹, o que desde então incorporou-se à maioria das leituras do fragmento B 6. Autores referem Sturz como fonte dessa importante identificação da deusa-raiz⁴⁰⁰ de nome incomum, mas Bollack⁴⁰¹ e Primavesi⁴⁰² informam que a fonte de Sturz foi o erudito Christian Heyne (1776) – e de fato, o próprio Sturz cita a sua fonte⁴⁰³, datando no último terço do século XVIII a descoberta da “Perséfone siciliana” que figura no verso de Empédocles.

Consequentemente, emergiu como contributo interpretativo aquele que pode ser o mito fundador do par divino Nestis-Perséfone e Aidoneus: a bem conhecida narrativa do rapto de Perséfone por Hades, deus cujos domínios são subterrâneos⁴⁰⁴. *Pari passu*, evidenciou-se que ambos os pares divinos formados em B 6, remetem a mitos tradicionais de casais divinos.

³⁹⁸ PRIMAVESI, Oliver. Apollo and Other Gods in Empedocles. In: SASSI, Maria Michela . (ed.) *La costruzione del discorso filosofico nell'età dei Presocratici*. Pisa, 2008, p. 62.

³⁹⁹ STURZ, Friedrich Wilhelm. Empedocles Agrigentinus. De vita et philosophia eius exposuit, carminum reliquias ex antiquis scriptoribus collegit, recensuit, illustravit, praefationem et indices adiecit. Leipzig: Göschen, 1805. (p. 213: “Cum enim ille Plutonem de terra, Iunonem de aere explicaret, tam Nestin quam Plutonem numina putabat esse subterranea, quae alias Pluto et Proserpina dicerentur.” ; p. 550: “...nempe cum Aidoneus proprie sit Pluto, Nestin esse Proserpinam.”) . Autores que aceitaram a identificação Néstis-Perséfone: Bollack (1970), p. 175; Picot (2004, 2005, 2008, 2009); Rashed (2007 e 2008); Saetta Cottone (2013), p. 7; Primavesi (2016); Osborne (2016).

⁴⁰⁰ E.g. ROWETT (OSBORNE), Catherine. Love, Sex and the Gods: Why things have divine names in Empedocles’ poem, and why they come in pairs. *Rhizomata*, 4(1), 2016, p. 80-110; p. 86, nota 13.

⁴⁰¹ *Empédocle III*, p. 175.

⁴⁰² PRIMAVESI, Oliver. Empedocles’ Cosmic Cycle and the Pythagorean Tetractys. *Rhizomata*, 4(1), 2016, p. 5-29, p. 11, nota 29.

⁴⁰³ STURZ, Friedrich. G. *Empedocles Agrigentinus, de vita et philosophia eius exposuit, carminum reliquias ex antiquis scriptoribus collegit, recensuit*. 2 vols. Leipzig: Göschen, 1805, p. 213: “Cum enim ille Plutonem de terra, Iunonem de aere explicaret, tam Nestin quam Plutonem numina putabat esse subterranea, quae alias Pluto et Proserpina dicerentur.”; p. 550: “Heynio in praefat. ad Tiedemanni System der stoischen Philosophie p. VIII. nempe cum Αἰδωνεύς proprie sit Pluto, Νῆστίς esse Proserpinam. Aquam enim subter terram labi.”

⁴⁰⁴ *Teogonia*, 455: ἰφθιμόν τ' Αἰδῆν, ὃς ὑπὸ χθονὶ δώματα ναίει.; *Íliada IX*, Ésqüilo, *Suplicantes*, 154-160: “ E se não, esta estirpe escura, ferida pelos raios de sol, ao terroso (subterrâneo), muito hospitaleiro/ Zeus dos mortos/ suplicaremos com ramos/ mortas em laços (εἰ δὲ μή, μελανθῆς [{στρ. θ.}/ἠλιόκτυπον γένος / τὸν γάιον, / τὸν πολυξενώτατον, /Ζῆνα τῶν κεκηκότων /ἰξόμεσθα σὺν κλάδοις /ἀρτάναις θανοῦσαι.); *Agamémnon*, 1386-1387: “ao subterrâneo / Hades salvador dos mortos” (τοῦ κατὰ χθονός, / Ἀιδου, νεκρῶν σωτήρης.). Também Filolau, possivelmente partilhando da mesma concepção, identificou Hades com a terra: καὶ ὁ μὲν Ἀιδης τὴν χθονίαν ὄλην συνέχει ζῶην, (DK 44 A 14, 8 = Proclo, *Eucl.* 130,8).

É conhecido que os mistérios de Deméter eram também celebrados na Sicília, cujo solo havia sido consagrado à deusa-mãe e à filha Coré-Perséfone; e dizia-se que a ilha foi a primeira “porção de terra habitada a produzir o trigo”⁴⁰⁵, por ser a terra mais fértil entre todas. A região é também, justamente, o cenário do mito do rapto de Perséfone⁴⁰⁶, a quem Píndaro conta que o próprio Zeus presenteara com a ilha⁴⁰⁷. Parece, portanto, natural que Empédocles, siciliano, tenha reelaborado e aludido a motes diversos do rito e do mito das deusas sobretudo curadoras da fertilidade vegetal.

Deixando de parte por um instante o mito do casal ctônico, Heyne sustentou que a natureza subterrânea das nascentes explicava a “associação natural” entre Néstis-água e Aidoneus-terra⁴⁰⁸. A hipótese do erudito cobra maior sentido, no cotejamento da antropogonia descrita por Empédocles no conjunto de versos de DK 31 B 62, fragmento que aqui faz a sua segunda “aparicção”⁴⁰⁹:

νῦν δ' ἄγ', ὅπως ἀνδρῶν τε πολυκλαύτων τε γυναικῶν
 ἐννουχίους ὄρηκας ἀνήγαγε κρινόμενον πῦρ,
 τῶνδε κλύ'· οὐ γὰρ μῦθος ἀπόσκοπος οὐδ' ἀδαήμων.
 οὐλοφουεῖς μὲν πρῶτα τύποι χθονὸς ἐξανέτελλον,
 ἀμφοτέρων ὕδατός τε καὶ εἶδος αἴσαν ἔχοντες·
 τοὺς μὲν πῦρ ἀνέπεμπε θέλον πρὸς ὁμοῖον ἰκέσθαι,

⁴⁰⁵ DIODORO SÍCULO. *Biblioteca Histórica* V, 1-2. Servimo-nos da versão espanhola de Juan José Torres Esbarranch. Madrid: Gredos, 2004.

⁴⁰⁶ Cf. DIODORO SÍCULO. *Biblioteca Histórica* V 3-5.

⁴⁰⁷ Píndaro, *Nemeia* I (a Crômio de Etna), 13-15: “Semeia agora algum / esplendor na ilha, a qual do Olimpo o senhor/ Zeus deu para Perséfone e assentiu / a ela com seus cabelos que a excelente de frutífero solo / Sicília, a rica, alçaria / com picos opulentos de cidades.” (“σπεῖρέ νυν ἀγ'λαΐαν / τινὰ νάσω, τὰν Ὀλύμπου δεσπότης / Ζεὺς ἔδωκεν Φερσεφόνα, κατένευ- / ? σέν τέ οἱ χαίταις, ἀριστεύοισαν εὐκάρπου χθονός / Σικελίαν πείριαν ὀρθῶ- / σειν κορυφαῖς πολίων ἀφ'νεαῖς”) Servimo-nos da seguinte edição da obra de Píndaro: PÍNDARO. *Obra completa. Epinícios e Fragmentos*. Trad. Roosevelt Rocha. Curitiba: Kotter Editorial, 2018. As referências estão coligidas em: GUTHRIE, W.K.C., *A History of Greek Philosophy. Vol. II. The presocratic tradition from Parmenides to Democritus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1965 p. 130.

⁴⁰⁸ HEYNE, Christian Gottlob. Vorrede, in: TIEDEMANN, Dieterich. *System der stoischen Philosophie*. Erster Theil, Leipzig: Bey Weidmanns Erben und Reich 1776, p. III–XVIII. Para Nestis = Perséfone e Aidoneus=terra, cf. p. VIII-IX. Apud PRIMAVESI, Oliver. Empedocles' Cosmic Cycle and the Pythagorean Tetractys. *Rhizomata*, 4(1), 2016, p. 11, nota 29.

⁴⁰⁹ Uma vez já o citamos, no contexto da nossa abordagem sobre a função do elemento-raiz fogo, na recensão de Aristóteles. Cf. Cap. I, p. 100-101. Como veremos, o fragmento B 62 reincidirá em vários pontos do desenvolvimento deste capítulo.

οὔτε τί πω μελέων ἐρατὸν δέμας ἐμφαίνοντας
οὔτ' ἐνοπήν οἶόν τ' ἐπιχώριον ἀνδράσι γυῖον.

Agora vem, e como de homens e mulheres de muitos prantos
noturnos rebentos trouxe à luz separando-se o fogo,
destes ouve; pois não é mito sem alvo e sem ciência.
Inteiriços primeiro (os) tipos de terra surgiam,
de ambos, de água e de forma *cálida*⁴¹⁰, tendo parte;
estes fogo faziam subir querendo ao semelhante chegar,
nem ainda de membros amável fora mostrando (eles),
nem voz nem, (tal) qual, o membro próprio dos homens.

Os dois primeiros versos desse fragmento emergem como um preâmbulo melancólico à antropogonia (B 62, 4-8) que será narrada a Pausânias, instado uma vez mais a “ouvir” (κλύω)⁴¹¹ o ensinamento do mestre: o μῦθος sobre um “campo” atentamente observado (σκοπός) e convertido em sapiência, ou, um mito “sapiente” (δαήμονος)⁴¹². Esse “campo” a ser visto e conhecido pelo poeta-filósofo, é a própria terra como *topos* e como origem primordial dos seres humanos, homens e mulheres, ditos de “muitos lamentos”(B 62,1)⁴¹³.

⁴¹⁰ Intervenção nossa na tradução de Cavalcante de Souza, que empregou o termo “brilhante”, propenso a confusões. Sigo a maioria das traduções, eg. Zafiropoulo, Bollack, Laks e Most (*chaleur*); Inwood, M.R. Wright, Graham (*heat*); Bignone (*ardore*); Tonelli (*calore*), etc.

⁴¹¹ Cf. supra, nota 376.

⁴¹² Isto afirma Empédocles, negando o despropósito e a ignorância, B 62, 2: οὐ γὰρ μῦθος ἀπόσκοπος οὐδ' ἀδαίμων.) Σκοπός, ou a forma verbal σκέπτομαι, relaciona-se ao que é visto, observado com argúcia (cf. *Iliada* XVI, 361; *Odisseia* XII, 247; XXII, 156; XXIII, 359; Sófocles, *Ájax*, 1028; *Édipo Rei*, 584). O μῦθος dirá “aquilo que se pode observar atentamente, discernir e conhecer”. Δαήμονος é termo menos familiar, e o LSJ informa que tem o sentido “conhecedor ou experiente em algo”; e.g. *Iliada* V,411; XXIII, 671; *Odisseia* VIII,159 e, referência interessante, a sentença de Demócrito, DK 68 B 197: ἀνοήμονες ῥυσοῦνται τοῖς τῆς τύχης κέρδεσιν, οἱ δὲ τῶν τοιῶνδε δαίμονες τοῖς τῆς σοφίης. (“O estulto segue o influxo do desejo de ganhos da sorte, enquanto o conhecedor segue a sabedoria.”) O arranjo das palavras e a interação dos seus sentidos, conduzem a pensar que trata-se, para Empédocles, de expressar um tipo de conhecimento proveniente da observação, discernimento e reflexão, ou seja, não se trata de uma revelação.

⁴¹³ Como na tragédia de Ésquilo, *Suplicantes*, 381-382: “Observa quem do alto observa / guardião de atribulados mortais” (τὸν ὑψόθεν σκοπὸν ἐπισκόπει, / φύλακα πολυπόνων).

Assim, a partir do dado trágico de uma compleição “plena de lágrimas” dos “rebentos noturnos” (έννουχίους ὄρπηκας)⁴¹⁴, a fórmula rizomático-elementar das suas constituições corpóreas primigênicas será apresentada: οὐλοφυεῖς μὲν πρῶτα τύποι χθονὸς ἐξανέτελλον – tipos inteiriços ctônicos, isto é terrosos-subterrâneos, os primeiros a brotar⁴¹⁵ (62, 4).

Processualmente, ao que tudo indica, formados blocos homeômeros de terra, estes recebem como primeira parte da mistura-associação a raiz-elemento água, esta, cuja natureza fria engendra o sexo feminino, assim como o calor dá origem ao masculino⁴¹⁶. Quando o calor junta-se à mescla, irrompem à superfície terrestre, homens-mulheres em suas formas primitivas, inteiriças, isto é, ou parece ser, formas sexualmente inseparadas⁴¹⁷.

Tanto a subterraneidade, quanto a água, que é escura na cosmografia do acragantino⁴¹⁸, participam do adjetivo “noturno” das origens (B 62,2); e, entendemos a “calidez” (B 62,5) não no sentido de uma participação direta da raiz fogo na mistura, mas, como um tipo de “ação indireta” sobre a água, quando acalentada⁴¹⁹, de modo a fazer “ascender” o bloco homogêneo à superfície – calor sobreterrâneo atraindo calor subterrâneo –, segundo, talvez, a experiência com os vapores. Eis, a propósito, dois pontos a anotar no perfil

⁴¹⁴ Notemos, preliminarmente, a metáfora vegetal “ὄρπηξ”, “rebento”, “brotos”, “galho jovem”.

⁴¹⁵ Também o verbo ἐξαντέλλω pertence ao campo semântico da botânica ou agricultura. Note-se a interessante semelhança com esta passagem de Apolônio de Rodes, *Argonáuticas*, IV, 1423: “E primeiro de tudo fizeram brotar da terra...” (καὶ δὴ χθονὸς ἐξαντέειλαν ποίην ἀμπρωτον,) Vale anotar o contexto em que Orfeu, sedento no jardim das Hepérides, suplica às deusas por uma fonte de água. Então, elas fazem brotar um bosque, transformam-se em árvores para, em seguida, retomarem suas formas divinas. Cf. v. 1422-1430: “Assim falou suplicando com voz contrita. As deusas tiveram pena das suas aflições. E da terra fizeram brotar primeiro de tudo a erva, e da erva no alto brotaram grandes galhos, e cresceram arbustos frondosos sobre a terra muito altos. Hésperes tornou-se álamo, Erite tornou-se olmo, e Aigle, tronco sagrado de salgueiro. E daquelas árvores, elas voltaram a ser e aparecer como elas mesmas, maravilha imensa.” (Ὡς φάτο λισσόμενος ἀδινῆ ὀπί, ταὶ δ' ἐλέαιρον ἐγγύθεν ἀχνυμένους· καὶ δὴ χθονὸς ἐξαντέειλαν ποίην ἀμπρωτον, ποίης γε μὲν ὑπόθι μακροὶ βλάστεον ὄρπηκες, μετὰ δ' ἔρνεα τηλεθάοντα πολλὸν ὑπὲρ γαίης ὀρθοσταδὸν ἠέζοντο· Ἐσπέρη αἰγείρος, πετέλη δ' Ἐρυθθίς ἔγεντο, Αἰγλή δ' ἰτεῖης ἱερὸν στύπος. ἐκ δὲ νυ κείνων δενδρέων, οἷαι ἔσαν, τοῖαι πάλιν ἔμπεδον αὐτως ἐξέφανεν, θάμβος περιώσιον.)

⁴¹⁶ Na concepção zoogônica de Empédocles, cf. DK 31 B 65 e B 67. Nesse sentido, note-se a semelhança com a tábua pitagórica dos contrários, preservada por Aristóteles, na *Metafísica* I 5, 986 a 23-26, assim como com a variante atribuída a Alcmeon em 986 a 27-34.

⁴¹⁷ As organização rizomático-elementar que os tornará “separados” sexualmente, isto é, divididos em pares masculino e feminino, é posterior e gradual. Vemos o processo concluído nos fragmentos B 63 e B 65 a B 70.

⁴¹⁸ Cf. DK 31 B 94; A 69a; A 92. Também nesse sentido podem ser lido parte de A 91 (*DGA* V 1, 779 b 15-19).

⁴¹⁹ Como o “calor termal” descrito por Plutarco, em *De primo frigido* 952 F 7 – 953 A 5.

da raiz ígnea, em contexto empedocliano: responsável pelo movimento ascensional (protótipo da tese do lugar natural de Aristóteles?) e pela origem do sexo masculino.

Desta sorte, a mistura antropogônica primigênia é de terra e água (B 62, 4-5), precedendo o calor que aquecerá o protótipo e fará com que a mistura “brote” à superfície, na direção do fogo superior (sol), segundo a atração entre semelhantes – e assim é que, pela primeira vez, povoa-se a terra com seres humanos, a princípio, sexualmente inseparados. Destarte, no que concerne às suas constituições físicas, os seres humanos foram, em primeiro lugar, “torrões” de terra inteiriços, homeômeros; em segundo lugar, água misturando-se, formando “mesclas lamacentas”, “barro”⁴²⁰, as quais em seguida foram acalentadas, e ademais possivelmente consolidadas pelo fogo, à maneira de uma peça de cerâmica – adicionamos, aqui, mais uma função da raiz ígnea: “solidificação” ou “endurecimento” – têmpera? – de certas misturas⁴²¹.

Agora, note-se que, na abertura do conjunto (B 62,1), o epíteto πολυκλαύτων – de “muitos lamentos” ou “*muitas lágrimas*”⁴²² – é a perfeita expressão da raiz divina Nestis, dita a “que de lágrimas molha fonte mortal”⁴²³, no fragmento B6,3. A correspondência é clara, e eis uma função direta – “psicológica”, ou “existencial”? – da deusa Nestis expressa na constituição dos seres, no caso, homens e mulheres.

⁴²⁰ A semelhança com a antropogonia judaico-cristã é, cremos, acidental.

⁴²¹ Cf. B 73; B 96; A 30; A 51; a 69. Para uma visão sobre as funções cinéticas e solidificadoras da raiz “fogo”, ver WRIGHT, M.R. Op. cit., p. 23-30. Além da cerâmica, a técnica da têmpera de metais pode fornecer uma metáfora interessante para pensar a solidificação de mesclas, uma vez o seu processo envolve a interação entre fogo e água. Contudo, no caso da antropogonia de B 62, a arte oleira é mais interessante, porque baseia-se na mescla primária de terra e água.

⁴²² Como no epíteto do rio Erídano, nos *Phaenomena* de Arato: Ἐριδανοῖο, πολυκλαύτου ποταμοῖο, isto é, “Erídano, rio de muitas lágrimas”. ARATO, *Fenômenos*, 360. Tradução de Leonardo B. Antunes, em: BARACAT, Júnior (Org.). *Cadernos de Tradução*, 38, jan-jun, 2016, p. 1-84.

⁴²³ Não nos sentimos confortáveis para decidir se a metáfora da “fonte mortal” (κρούνωμα βρότειον) de B 6,3 designa a própria raiz “terra”, isto é, Aidoneus; ou, uma espécie de reservatório rizomático-elementar para a constituição corpórea dos seres à maneira do “ἄγγειον genético de Empédocles”, em DC III 7, 30 5b 4-5 (ver Cap. 1, p. 48 ss.); ou, ainda, e não necessariamente de modo exclusivo, se está significando a própria vida como “fonte de sofrimentos” ou “males” aos viventes. Este último sentido, pensamos, certamente está presente no verso, sendo, aliás, o mesmo que se expressa no que chamamos “proêmio melancólico” à antropogonia de B 62 (versos 1 e 2). É célebre a visão dita “pessimista” de Empédocles sobre a condição dos mortais – de fato, o seu registro situa-se a meio caminho entre o trágico e o filosófico. Ao lado de Píndaro, seu contemporâneo, pode-se dizer que ele foi um “existencialista” *avant-garde*.

Ora, o dado natural da mistura antropogônica primordial terroso-aquática também joga em favor do par Aidoneus-terra e Nestis-água⁴²⁴, quando, retomando o fundamento mítico do casal Hades e Perséfone, consideramos a narrativa tradicional segundo a qual a deusa vive uma terça parte do ano, correspondente ao inverno na superfície terrestre, nos domínios subterrâneos de Hades, ascendendo, no fim do período, aos domínios terrestre-solares da deusa-mãe Deméter⁴²⁵, com quem permanece até o final do ciclo anual das estações⁴²⁶. No regime invernal do casal ctônico, o clima é inóspito e o solo, estéril⁴²⁷; enquanto no período solar das deusas, germinam as sementes, brotam os rebentos, floresce a vegetação, medram os

⁴²⁴ Veremos, mais adiante, que a hipótese aventada por Knatz (1891), de identificar Hades a um fogo subterrâneo, apoia-se em B 62.

⁴²⁵ Neste ponto específico, discordamos respeitosamente de Picot, autor que nos é caro, quando ele rejeita a presença do *script* mítico tradicional de Nestis-Perséfone, como significante no pensamento de Empédocles. Em artigo recente, por exemplo, ele anota: “Les Zeus, Hera et Aidoneus du fr. 6 sont trois racines de toutes choses, en rupture avec la religion traditionnelle. Ils sont en particulier un point de départ absolu, sans ascendants (voir fr. 7). Si Nestis est, comme plusieurs savants le croient, et comme je le crois aussi, un autre nom de Persephone dans le fr. 6, elle est alors une Persephone sans pere (Zeus) ni mere (Demeter).” (PICOT, Jean-Claude. Penser le bien et le mal avec Empédocle. *χώρα* • REAM, 15,16, 2017/2018, pp. 381-414; cf. p. 400, nota 46.) O fragmento 7, apresentado como evidência de que os deuses-raízes não têm ascendentes, é a entrada “ἀγένητα” do léxico de Hesíquio, que consideramos um atestado da efetiva assunção do termo aristotélico στοιχεῖα em detrimento do vocábulo empedocliano ῥιζώματα, como vimos aqui e ali, no Cap. I do nosso trabalho, de modo que, a nosso ver, o fragmento não serve como testemunho sobre as raízes-deuses em sentido propriamente empedocliano; mas, apenas das suas faces fisicalizadas, via Aristóteles – o que como pensamos e tentamos mostrar, é correto, porém, incompleto. No mais, as narrativas tradicionais acerca dos deuses, na época de Empédocles, constituíam um acervo cultural tão vasto e familiar aos gregos, que a mera menção do nome de um deus bastava para que se trouxesse à mente a sua genealogia, âmbitos e funções. A força da tradição oral dos *aedos*, as tragédias, a lírica e o novo advento dos registros escritos, supomos, não deixariam na ignorância da tradição um único grego, desde a mais tenra infância. (Neste sentido, recordemos o estudo seminal de Werner Jaeger, *Paideia*.) Deste modo, dificilmente o mero não relatar de uma genealogia, ou a não referência ao âmbito próprio de um deus, significaria subverter ou elidir os paradigmas tradicionais; ao contrário, os evocaria. É a nossa opinião. Não obstante, em uma chave, digamos, mais moderada, concordaremos sempre com o autor que Empédocles, por assim dizer, “reforma” os mitos que toma como base.

⁴²⁶ No *Hino Homérico a Deméter*, 398-403, a deusa diz à filha: “[...] sob o covil da terra, / lá morará a terceira parte do tempo, por ano, / e as duas outras junto a mim e aos outros imortais./ Quando a terra se cobrir de odoríferas flores / primaverais, de todas as espécies, da treva nevoenta de / novo subirás, para grande espanto dos deuses e dos homens mortais.” (ιοῦσ' ὑπ[ὸ] κεῦθεσι γαίης] / οἰκήσεις ὥρεων τρίτατον μέρ[ος] εἰς ἐνιαυτόν.] / τὰς δὲ δύο παρ' ἐμοί τε καὶ [ἄλλοις ἀθανά]τοισιν. / ὅπποτε δ' ἄνθεσι γαῖ' εὐώδε[σιν] ἡαρινο[ῖσι] / παντοδαποῖς θάλλει, τότ' ἀπὸ ζόφου ἠερόεντος / αὐτὶς ἄνει μέγα θαῦμα θεοῖς θνητοῖς τ' ἀνθρώποις.). (Zeus valida as palavras da deusa em 441-447; e Rea as reforça em 463-465.)

⁴²⁷ Kingsley enfatiza que em grego, a palavra νῆστις significa “jejum”. No mito, o rapto de Koré por Hades, Deméter, em desgosto, à procura da filha, recusa alimento até o acontecimento do arbítrio de Zeus, que determina a alternância cíclica das estâncias da esposa de Hades. Assim, ao período em que Perséfone coabita o subterrâneo com Hades, corresponde o “jejum” da terra-Deméter. Sabe-se que a prática do jejum era parte importante dos ritos eleusíneos. Ver: KINGSLEY, Peter. *Ancient Philosophy, Mystery and Magic: Empedocles and Pythagorean Tradition*. Oxford: Clarendon Press, 1995, p. 457-470. Sobre o episódio do jejum de Deméter, cf. *Hino Homérico (II) a Deméter*, 47 -211. Um testemunho sobre a prática ritual do jejum nos mistérios eleusíneos a par do mito do jejum da deusa, encontra-se no *Hino (VI) a Deméter* de Calímaco, 5-20. (CALÍMACO. Hymnos, Epigramas e Fragmentos. Introducciones, traduccios y notas de Luis Alberto de Cuenca y Prado y Máximo Brioso Sánchez. Madrid: Gredos, 1980, p. 82-83.)

grãos. De fato, Deméter, deusa agrícola, é associada à terra, e, ao que tudo indica, complementa implicitamente o mito fundador da parilha Nestis-Aidoneus⁴²⁸. Por este ângulo, Perséfone, ciclicamente, ora pertence à fria escuridão ctônica, onde fisicamente pode expressar-se como a “nascente subterrânea” de Heyne; ora aflora ao solo, face visível da terra, onde expressa-se como água superficial, isto é, visível na superfície, cálida e brilhante sob o sol e o amplo ar/*aether*, ademais, identificando-se com as chuvas nutritivas das estações propícias à vegetação, tema que será retomado mais adiante⁴²⁹.

Agora, uma questão emerge, ligada a nossas reflexões anteriores sobre a recensão aristotélica. Tomando-se o exemplo da raiz Nestis-água na mescla primigênia, cuja frialdade é acalentada por Zeus-fogo, o processo, no fundo, não se assemelharia às afecções qualitativas dos elementos da física de Aristóteles? A resposta deve ser negativa. Ajudam-nos a formulá-la, ambos os registros, mítico e físico. No subterrâneo, que no mito corresponde ao âmbito sombrio de Hades, a raiz água, principal, encontra-se no estado rizomático-elementar “puro”⁴³⁰ que lhe concerne, a saber, de *umidade e frialdade escura*. Tal é o *ethos* original e imutável do corpo natural dessa raiz divina na, por assim dizer, “reforma” empedocliana do mito de Pérséfone, se é correto pensar em tais termos. A raiz água dita “acalentada”, portanto,

⁴²⁸ Não parece produto do acaso que a forma poética “Aidoneus” apareça em dois contextos de referência ao rapto de Perséfone, tendo Deméter em primeiro plano, (i) na *Teogonia*, 912-914: “[...] Deméter nutriz / que pariu Perséfone de alvos braços. Aidoneus / raptou-a de sua mãe, por dádiva do sábio Zeus.” (αὐτὰρ Δῆμιτρος πολυφόρβης [...] / ἢ τέκε Περσεφόνην λευκώλενον, ἦν Αἰδωνεύς / ἤρπασεν ἧς παρὰ μητρός, ἔδωκε δὲ μητίετα Ζεύς.); e (ii) na abertura do *Hino Homérico a Deméter*, v. 1-3: “Deméter de belos cabelos, a augusta, começo a cantar / E a filha de pés delicados, que Aidoneus raptou / tendo o consenso de Zeus, o de altíssima voz reboante.” (Δήμητρ' ἠΰκομον σεμνήν θεὰν ἄρχομ' αἰδεῖν, / αὐτὴν ἠδὲ θύγατρα τανύσφυρον ἦν Αἰδωνεύς / ἤρπαξεν, δῶκεν δὲ βαρύκτυπος εὐρύοπα Ζεύς.)

⁴²⁹ Especialmente na análise do fragmento DK 31 B 111.

⁴³⁰ Picot deduz a pureza de Nestis da “pura fonte” de B 3,2 (ἐκ δ' ὀσίων στομάτων καθαρὴν ὀχετεύσατε πηγὴν), perfeitamente. O autor aceita a identificação Nestis-Perséfone, propondo, além disso, um complexo de associações, em que a raiz divina aquática identifica-se também a Afrodite, a Nemertés (B 122,4) e, destacadamente, à Musa de Empédocles (B 3, 3; B 4,2; B 131). Este último paralelo funciona, pois as Musas são muitas vezes identificadas a fontes de águas puras, conforme os exemplos frequentemente citados pelo estudioso: *Teogonia*, 1-4; Píndaro, *Ístmica* VI, 74-75; Porfírio, *O antro das Ninfas* 8, 4-10 (Hino a Apolo). Ver: PICOT, Jean-Claude. Penser le bien et le mal avec Empédocle. *χώρα* • REAM, 15,16, 2017/2018, pp. 381-414; cf. p. 399-402, esp. esta última p. 402; _____. Water and bronze in the hands of Empedocles' Muse. *Organon* 41, 2009, p. 59-84, esp. p. 77; _____. L'Empédocle magique de P. Kingsley. *Revue de Philosophie Ancienne* XVIII, n° 1, Bruxelles, 2000, p. 25-86. Os estudos de Picot são de grande erudição e os três artigos citados têm sido muito proveitosos para nós, ainda que a nossa leitura da Musa de Empédocles possa ir em outra direção, e que tenhamos reservas sobre associar Nestis a Afrodite.

não se trata de água “em transformação”, ou seja, no processo de rarefação – em que pese nós mesmos termos nos servido da imagem do “vapor” – , mas, sim, partes divinas que misturadas com outras partes divinas, no caso, a raiz terra, e em seguida fogo (e, deduzivelmente, ar, quiçá na superfície), resultarão em misturas peculiares, os seres ditos “homens e mulheres de muitos prantos” – um pranto que emula a saga mítica de Nestis e da grande mãe, Deméter: as lágrimas de Nestis transferem-se, literalmente, para homens e mulheres – estes, agraciados com pequena “porção”, um resquício, do “puro *ethos*” da deusa em sua obscuridade fria e úmida.

Emergida sob o sol, misturada, “Nestis-água” já não é a raiz-elemento em estado “puro”, assim como Perséfone, ascendida, já não será a rainha subterrânea, mas Koré dos campos luminosos ao lado da mãe; sendo que, ciclicamente, voltará a ser Perséfone e a reinar, na alternância estabelecida por Zeus⁴³¹ – e é notável que à ação do soberano olímpico no mito, o arbítrio para que Perséfone ascenda dos domínios de Hades aos campos da mãe, parece corresponder precisamente o efeito ascensional da raiz divina Zeus-fogo (sendo correta esta identificação) na mistura terroso-aquática da B 62, fazendo-as “brotar” à luz, separadas da subterraneidade, “homens e mulheres de muitos prantos”. Nesta narrativa de “mistura”, “separação” e “movimento”, não há lugar para afecção qualitativa, de modo que o testemunho de Aristóteles, mais uma vez, “retraduzido”, coincide com as concepções do filósofo-poeta: “Empédocles enaltece a mistura”, construindo a sua cosmologia nos limites últimos entre o mito e a filosofia natural. As partes da mistura, divinas raízes, são estáveis – eternas –, mas parecem conservar os seus estados puros somente nos seus *âmbitos originais* –, estes sim, a nosso ver, precursores dos lugares naturais dos elementos, na teoria física de Aristóteles.

⁴³¹ *Hino Homérico a Deméter*, 460-466. A ciclicidade do mito da deusa, como veremos, é possivelmente um dos paradigmas míticos da ciclicidade do cósmos empedocliano.

Neste viés, que somente a subterraneidade, ou a profundidade, preserva o *ethos* original da raiz divina Nestis-água, sem mistura, ou “pura”, a saber, fria⁴³², úmida e escura, parece nos dizer o fragmento B 94, que nos chegou somente em Latim tardio⁴³³, no trecho final das *Questões Físicas* de Plutarco:

*et niger in fundo fluvii color exstat ab umbra,
atque cavernosis itidem spectatur in antris.*⁴³⁴

E a negra cor em fundo de rio provém de sombra,
e é igualmente o que se vê em cavernosos antros.

Buscando o contexto da citação de Plutarco, deparamo-nos com duas perguntas formuladas pelo sábio de Queroneia: “Por que percebemos que a água próxima à superfície é branca, mas escura no fundo? É porque a profundidade (ou profundez) é a fonte da obscuridade, de modo que atenua e enfraquece os raios do sol antes que alcance o fundo? É o que diz Empédocles...[B 94]”⁴³⁵ Eis, portanto, na linguagem naturalizada de um notável observador dos fenômenos, um “instantâneo físico” de Nestis-Koré-Perséfone sobre a terra (com “mistura” de sol) e subterrânea (sem mistura).

Contudo, é apenas um retrato instantâneo o que nos oferece Plutarco, pois o divino substrato rizomático-elementar das coisas não é observável, mas, somente deduzível daquilo que se observa atentamente – o σκοπός das coisas revela a fundação de tudo o que é, a constituição intrínseca das coisas, que então se converte em conhecimento – δαήμονος –

⁴³² Plutarco, no tratado *De Primo Frigido* 9, 948C 11- D 2, testemunha que Empédocles atribuiu o frio primordial à água: “Os estoicos atribuem o frio primordial ao ar, enquanto Empédocles e Estratão o atribuem à água.” (οἱ μὲν Στωικοὶ τῷ ἀέρι τὸ πρῶτως ψυχρὸν ἀποδιδόντες, Ἐμπεδοκλῆς δὲ καὶ Στράτων τῷ ὕδατι)

⁴³³ Na falta do texto original em Grego, perdido, Diels recolheu a versão de Gisbertus Longolius (1542).

⁴³⁴ Plutarco, *Questões Físicas* 39.

⁴³⁵ Plutarco, *Questões Físicas* 39. Apud LAKS, André; MOST, Glenn W. *Les débuts de la philosophie: Des premiers poseurs grecs à Socrate*. Textes édités, réunis et traduits par André Laks et Glenn W. Most, avec la collaboration de Gérard Journée et David LévyStone. Paris: Fayard, 2016; Cap. 22, D224, p. 753.

ensinável⁴³⁶. Eis uma lição pré-socrática, que extemporaneamente se diria “pré-científica”, culminante no pensamento de Empédocles. Nessa lição, o fenomênico, mas também, e o mais importante para o *physiologos*, “aquilo que não se vê” nos rios, no mar, na chuva e nas lágrimas – formações observáveis – é a raiz-elemento, Nestis-água, em sua primordialidade invisível, oculta nas profundezas da terra, oculta no próprio tempo primordial das origens, e oculta em cada coisa que a contém, como parte das misturas. Em última instância, portanto, *o que se vê*, a fonte subterrânea, é Nestis-água “pura”(somente) por analogia.

Em suma e por ora, temos que, no plano mítico, a narrativa sobre o rapto de Perséfone por Hades, parece em tudo favorável à identificação e pareação dos deuses-raízes Nestis-água e Hades-terra, já que o cônjuge da deusa não pode ser outro senão o senhor do mundo subterrâneo, o que, na linguagem distinta do fragmento B 62, é corroborado com o postulado da mescla antropogônica de terra e água. No geral, o trânsito cíclico implícito no mito da deusa é, aparentemente, afim à ciclicidade da cosmologia de Empédocles. Voltaremos a este tema, mais à frente.

No plano natural, tanto a hipótese da “nascente subterrânea” de Heyne, quanto o “instantâneo” de Plutarco, a par do fragmento B 94, oferecem justificativas para a associação subterrânea das duas raízes-elementos, evidenciando, ademais, ainda que por analogia, o *ethos* primordial escuro e frio da água em sua “homeomeridade” – ou pureza – , permitindo, também, pensar nas suas expressões superficiais (isto é, na superfície da terra), em que, como

⁴³⁶ É inevitável que se nos despertem todos “sentidos empedoclianos” para a semelhança entre o termo δαίμονος e δαίμονες < δαίμων. Evidentemente, não se trata de uma casualidade. Embora não possamos desenvolver essa perspectiva, uma passagem do *Crátilo* platônico há de falar por nós. *Crátilo*, 397 d 8 – 397 e 1: “Sócrates: ‘O que investigaremos (σκοποῖμεν) depois disso?’ Hermógenes: ‘Exponha (δῆλον) acerca de daimones (δαίμονας), heróis e homens.’” Em seguida, lemos uma citação modificada (a não ser que se tratasse de outra versão) dos versos 121-123 dos *Erga* hesiódicos, em que Platão diz que os *daimones*, homens da extinta raça dourada convertidos em guardiões (φύλακες) dos mortais, são guardiões subterrâneos (398 a 1: ὑποχθόνιος) – no poema de Hesíodo, são, ao invés, ἐπιχθόνιος, ou seja, vivem sobre a terra (*Erga*, 122). Segue-se um raciocínio em que Platão diz que o “dourado” dos homens daquela era, seria metáfora para ἀγαθόν τε καὶ καλόν, portanto, para φρόνιμοι (398 a 5- b 4). É quando vem uma das etimologias platônicas desse diálogo, em 398 b 5-8: “Na minha opinião, com esse termo (φρόνιμοι), fala-se, antes de tudo, dos *daimones*. ‘És sensato φρόνιμος’”, dizia-se ‘és experto (δαίμονος), por isso os *daimones* foram assim nomeados (δαίμονας), com esse nome que une os sons usados pelos antigos.”

raiz constitutiva, apresentará porções hegemônicas nas mesclas manifestamente “aquáticas”, como nos exemplos da chuva, dos rios e mares, e das plurissignificantes lágrimas.

Portanto, o par Nestis-água e Aidoneus-terra parece-nos natural e miticamente verossímilimo, sendo que, ademais, interagindo com eles, notamos em ambos os planos, simetricamente, Zeus e Zeus-fogo. Assim, vejamos, na sequência, o que podemos refletir sobre o par divino Zeus e Hera.

Observamos acima (DK 31 B 6,2) que a deusa Hera, par tradicional de Zeus, recebe de Empédocles o epíteto φερέσβιος, que significa “doadora de vida”, “nutriz”. É sabido que na tradição mitopoética, o epíteto φερέσβιος vincula-se ao âmbito terrestre, geralmente a Gaia, mas também a Deméter⁴³⁷. Assim, uma primeira pergunta pode versar sobre o porquê de Empédocles ter atribuído tal cognome a uma deusa cujos domínios são as alturas olímpicas.

O epíteto φερέσβιος foi justamente o mote da identificação da deusa ao elemento terra, pela chamada vertente alegórica de transmissão das identidades divinas de B 6. Como dissemos, Hermann Diels considerou incorreta a identificação dos alegoristas homéricos, acusando-os de interpretar conteúdos de modo forçado, com o propósito de fazê-los derivar da poesia homérica, para eles, o grande berço do desenvolvimento das ideias filosóficas – o que de muitos modos pode ser dito, mas, provavelmente, não à maneira das alegoreses estoicas. Tomemos como exemplo Crates de Mallos, que tanto “pesou a pena alegórica” nas suas exegeses, que Plutarco, na obra *Ísis e Osíris*, as considerou simplesmente “pueris”⁴³⁸.

⁴³⁷ HESÍODO, *Teogonia*, 693; *Hino Homérico à Terra* (H. Hom. XXX, 2, 9); *Hino Homérico a Apolo* (H. Hom. Ap. III, 341); *Hino Homérico a Deméter* (Hin. Hom. II, 450). No pseudo aristotélico *De Mundo*, lemos em 391 b 12-14: “The centre of the cosmos, which is unmoved and fixed, is occupied by ‘life-bearing earth’, the home and mother of living beings of all kinds.” (Ταύτης δὲ τὸ μὲν μέσον, ἀκίνητόν τε καὶ ἐδραῖον ὄν, ἡ φερέσβιος εἴληχε γῆ, παντοδαπῶν ζῴων ἐστία τε οὕσα καὶ μήτηρ.) Servimo-nos da belíssima tradução de David Furley. Cambridge/London: Harvard University Press/William Heinemann, 1955.(The Loeb Classical Library.)

⁴³⁸ Cf. *Ísis e Osíris* XI 355 B-D. Tb. em *Diálogos píticos* XII, 400 A-D.

No mesmo livro, embora não esteja se referindo diretamente a Empédocles, o sábio de Queroneia testemunha que os gregos identificavam Hera ao “ar”⁴³⁹, dado concordante com os tradicionais domínios da esposa de Zeus. Então, se a narrativa tradicional não foi nesse sentido descartada pelo poeta-filósofo, o nome natural ἠέρος (B 17, 18) faz jus ao *topos* mítico da deusa-raiz, a “imensa altura” (ἠέρος ἄπλετον ὕψος); harmonizando-se, ademais, com a antiga, assim chamada, “geografia mítico-natural”⁴⁴⁰ do mundo, cuja ordem dos elementos, em sentido descendente, é fogo, ar, água e terra. No duplo registro, mítico e natural, teremos, coerentemente: Zeus-fogo no lugar mais alto, “ar superior” ou “céu ígneo”; Hera-ar também no alto, porém abaixo do céu incandescente, no “ar inferior” ou “atmosfera”; Néstis-água e, finalmente, Aidoneus-terra⁴⁴¹.

Mas, e se Hera estiver identificada à terra, como pensaram Estobeu, além de Diógenes Laércio, Hipólito e Menandro, seguindo a vertente alegórica? Embora a nossa inclinação para a identificação provida pela vertente teofrástica já tenha a esta altura se revelado, não a sustentamos em termos absolutos, pois o epíteto φερέσβιος é um fator relevante a ser considerado, dada a longa tradição que o associa à fertilidade terrestre, e, de fato, por ora não temos elementos positivos para explicar a sua dação à deusa aérea⁴⁴². Uma saída seria atribuí-lo, sem mais, à reforma empedocliana dos mitos, porém, preferimos não assumir posturas dogmáticas. Algo, contudo, é possível: refletir sobre *consequências* de uma tal identificação na cosmografia de Empédocles.

⁴³⁹ *Ísis e Osíris*, 363 D 6-7: “... los griegos explican alegóricamente a Crono como el tiempo, a Hera como el aire...” (Ἕλληνας Κρόνον ἀλληγοροῦσι τὸν χρόνον, Ἥραν δὲ τὸν ἀέρα.) Servimo-nos da versão espanhola de Francisca Pordomingo Pardo. Madrid: Gredos, 1995.

⁴⁴⁰ Compartilhada por poetas e primeiros filósofos, especialmente os jônicos. Cf. BIGNONE, Ettore. *Empedocle: Studio critico, traduzione e commento delle testimonianze e dei frammenti*. Turin : Fratelli Bocca, 1916, p. 543, nota 2.

⁴⁴¹ E.g. DK 31 B 38; B 41; B 42; B 51; A 30; A 49; A 56.

⁴⁴² Vale citar a boa conjectura de Bignone: “L’epiteto φερέσβιος si aplica benissimo a questo elemento, perchè solo per la respirazione gli esseri animati si mantengono in vita.” Cf. BIGNONE, Ettore. *Empedocle : Studio critico, traduzione e commento delle testimonianze e dei frammenti*. Turin : Fratelli Bocca, 1916, Appendice I 11, p. 543.

Uma implicação difícil de aceitar seria justamente a identificação de Aidoneus ao ar, considerado pelos alegoristas como a névoa friorenta e escura do Tártaro da tradição homérico-hesiódica⁴⁴³. É a partir dessa imagem arcaica que, nos *Vita e Poesia Homerici*, do Pseudo Plutarco alegorista, temos, segundo o reporto de Estobeu: Ἄδης δὲ τὴν τοῦ ἀέρος τοῦτον γὰρ λέγει ζόφον ἠερόεντα...⁴⁴⁴ Ora, é preciso notar que uma tal interpretação não concorda com a concepção empedocliana do ar – “de infinita altura”, “brilhante”, “claro” ou “luminoso”⁴⁴⁵ –, indo, ademais, contra a geografia mítico-natural das cosmologias pré-socráticas, que Empédocles conserva⁴⁴⁶. Também a frialdade primordial é, na concepção de Empédocles, aquática; tendo sido atribuída ao ar, justamente, pelos filósofos da *stoa*, segundo relata Plutarco⁴⁴⁷.

Parece-nos, no espírito da crítica de Diels, que os alegoristas não viram nenhum problema na associação que propuseram, legando-nos um perfeito exemplar do esforço artificioso para conciliar Empédocles e Homero⁴⁴⁸. Efetivamente, ainda que não quiséssemos, seria preciso concordar inteiramente com aquele helenista: é absurdo associar Hades ao ar, quando se tem em mente um certo conjunto nocional empedocliano dessa raiz divina. No mesmo sentido, mas em outro ângulo, também um “Hades aéreo” não vai bem no mito do rapto de Perséfone, cujo paradigma, verossimilmente, sustenta o casal rizomático do terceiro verso de B 6, como propusemos.

⁴⁴³ *Iliada* VIII, 13 (Τάρταρον ἠερόεντα); XV, 191 (Ἄϊδης δ' ἔλαχε ζόφον ἠερόεντα); Teogonia, 807 (ταρτάρου ἠερόεντος).

⁴⁴⁴ Ps. Plut., *Vita et Poesia Homerici*, 97, em Estobeu, *Éclogas* I, 1011 b 21 (DK 31 A 33).

⁴⁴⁵ Cf. B 17,18; B 21,4; B 98,2; B 111,8 – para citar apenas os fragmentos que dispensam interpretações. Também B 9,1 pode corroborar e B 96,1, aceitando que o epíteto “brilhante” de Nestis é expressão do “ar” na “fórmula do osso” (cf. nossa nota 326, Capítulo I).

⁴⁴⁶ Nesse viés, é particularmente fascinante observar os versos 9-11 do fragmento B 115, nos quais a errância palingenético-transmigratória dos *daimones* é descrita como um movimento circular perfeitamente escalado que os conduz de um topos a outro, segundo a exata ordem das camadas da assim chamada “geografia” mítico-natural pré-socrática. Esse conjunto de versos é, a nosso ver, uma evidência da adesão de Empédocles ao tradicional mapa das camadas do mundo.

⁴⁴⁷ Cf. Plutarco, *De Primo Frigido* 9, 948C 11- D 2.

⁴⁴⁸ DIELS, Hermann. *Poetarum philosophorum fragmenta*. Berlin: Weidmann, 1901, p. 88-93. (Tb. em *Doxographi Graeci*, p. 89, apud GUTHRIE, W.K.C., *A History of Greek Philosophy. Vol. II. The presocratic tradition from Parmenides to Democritus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1965 p. 144).

Mas, podemos obter mais um argumento desfavorável à identificação Hades-ar, ao refletir sobre a mistura antropogônica primitiva de B 62: terra e água, em seguida, calor e, logo, irrupção à superfície, donde – supomos, pois não está dito – na mescla primitiva subterrânea o ar não está, ainda, presente. Consequentemente, não faz sentido um “ar” subterrâneo. Adicionalmente, um testemunho de Aécio, alocado em DK 31 A 74, sugere que o ar é a última raiz-elemento a ingressar na mistura do ser vivo: “Para Empédocles, a primeira respiração do primeiro vivente gera-se quando mistura aquosa sai do embrião, e entra o ar exterior, substituindo (a mistura) nas cavidades dos vasos.”⁴⁴⁹

Ainda pensando sobre B 62, na hipótese de Hera identificar-se à terra, eis que a constituição primordial de homens e mulheres proviria de um par feminino, Hera e Nestis, o que soa estranho, dado o patente paradigma dos pares sexuais de B 6⁴⁵⁰. Eis, portanto, um argumento que, embora breve, desfavorece fortemente a associação Hera-terra. Assim, definitivamente, parece que devemos aceitar a crítica de Diels à nota doxográfica da vertente alegórica.

Para finalizar, estamos persuadidos de que Empédocles manteve os domínios atmosféricos de Hera, identificando a deusa ao ar brilhante das alturas. Como já conjecturamos em estudo prévio⁴⁵¹, quando Platão “brinca” de fazer palíndromo – ou seria anagrama? – com o nome de Hera, em mais uma de suas “etimologias cratilianas”, pode ter tido em mente a associação tradicional da deusa com o ar. Disse Platão:

Hera [assim foi chamada], por ser amada, pois diz-se que Zeus a desposou por se ter apaixonado por ela. Mas também é possível que o legislador dos nomes, dissertando

⁴⁴⁹ DK 31 A 74, 1-4: Ἐ. τὴν πρώτην ἀναπνοὴν τοῦ πρώτου ζώου γενέσθαι τῆς <μὲν> ἐν τοῖς βρέφεσιν ὑγρασίας ἀποχώρησιν λαμβανούσης, πρὸς δὲ τὸ παρακενωθὲν ἐπεισόδου <τῆς ἔξωθεν> τοῦ ἐκτὸς ἀερώδους γινομένης εἰς τὰ παρανοιχθέντα τῶν ἀγγείων

⁴⁵⁰ Sobre o paradigma dos pares conjugais de B 6 e suas relações modelares, ver os já mencionados artigos: ROWETT, Catherine. Love, Sex and the Gods: Why things have divine names in Empedocles’ poem, and why they come in pairs. *Rhizomata*, 4(1), 2016, p. 80-110.; _____. On calling the gods by the right names. *Rhizomata*, 1(2), 2013, p. 1-26.

⁴⁵¹ PEREIRA, Ivanete. Sobre a (id)entidade divina das raízes empedoclianais. In: Angioni, L.; Correia, A.; Amaral, G.; Montenegro, M. Ap.; Rossato, N. D.; Xavier, D. (Orgs.) *Filosofia Antiga*. ANPOF, 2017, p. 385-399; p. 393.

sobre os fenômenos celestes, tenha dado ao ar o nome de Hera, dissimulando-o e pondo o princípio no fim; perceberás o que pretendo dizer se disseres o nome de Hera muitas vezes.⁴⁵²

No mais, seguindo as narrativas míticas tradicionais, parece-nos que o par natural “ar” e “fogo”, é o que melhor preserva o *paradigma mítico* dos soberanos olímpicos, Hera e Zeus. Esse paradigma, não por acaso, pensamos, geralmente coincide com os *postulados cosmológicos* pré-socráticos sobre a física celeste: ar superior, ou céu ígneo e ar inferior, ou atmosférico. Empédocles, na “ponta” de ambos os movimentos – mítico e cosmológico –, prolonga e renova o paradigma.

Sobre os nomes dos deuses, resta pôr em consideração uma terceira via, consistente na hipótese interpretativa de Fredericus Knatz que, no final do século XIX, em um escrito breve⁴⁵³, propôs identificar o deus-raiz Hades à raiz-elemento fogo, tomando como base a passagem da obra *De primo frigido*, na qual Plutarco alude a um calor (θερμός) tectônico⁴⁵⁴, que acima lemos, segundo o registro do próprio Plutarco, como aquecimento indireto da água (supra), e, “empedoclianamente”, como ingresso da raiz ígnea na mistura primitiva de água e terra. Na época, Burnet endossou a proposta de Knatz, relacionada, naturalmente, à experiência de Empédocles com a formação vulcânica da região da Sicília⁴⁵⁵. Após um longo

⁴⁵² Platão, *Crátilo* 404 b 9 - c 4: “Ἡρα δὲ <ἐρατή> τις, ὡς περ οὖν καὶ λέγεται ὁ Ζεὺς αὐτῆς ἐρασθεὶς ἔχειν. ἴσως δὲ μετεωρολογῶν ὁ νομοθέτης τὸν <ἀέρα> “Ἡραν” ὠνόμασεν ἐπικρυπτόμενος, θεὸς τὴν ἀρχὴν ἐπὶ τελευτῆν γνοίης δ’ ἄν, εἰ πολλάκις λέγοις τὸ τῆς Ἡρας ὄνομα.” Acima, citamos a tradução de Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2001. A nosso ver, o texto platônico é refutativo das teses que sustentam que a identificação de Hera ao ar é estoica, como, Kingsley (KINGSLEY, Peter. *Ancient Philosophy, Mystery and Magic: Empedocles and Pythagorean Tradition*. Oxford: Clarendon Press, 1995, aqui e ali, e.g., . p. 65; p. 78, n. 2.) Este intérprete diz simplesmente que o jogo de palavras era irresistível para os poetas, e.g., *Iliada* XXI, 6: ἡέρα δ’ Ἡρη (cf. p. 44, nota 3). Mas, Platão não foi somente poeta. Sobre as etimologias cosmológicas de Platão no *Crátilo*, ver: SEDLEY, David. *Plato’s Cratylus*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2003, p. 89-90.

⁴⁵³ KNATZ, Fredericus. Zu Empedoclea. In : *Schedae philologiae Hermanno Usener a sodalibus Seminarii Regii Bonnensis oblatae*. Bonnae: F. Cohen, 1891, p-1-9.

⁴⁵⁴ PLUTARCO. *De primo frigido*, 953 A (βάθος ἐνδουμένῳ τῷ θερμῷ).

⁴⁵⁵ Já na primeira edição de *Early Greek Philosophy*, em 1892. Cf. BURNET, John. *A aurora da filosofia grega*. (*Early Greek Philosophy*. 3ª ed., 1920). Trad. vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto/ PUC Rio, 2006, p. 262, nota 80: “Nada seria mais natural para um poeta siciliano, tendo em mente os vulcões e as fontes termais da sua ilha natal, do que essa identificação. Ele se refere aos fogos que queimam sob a própria Terra (fr. 52).” (= *Early Greek Philosophy*. 3ª ed., 1920).

período durante o qual, com poucas exceções⁴⁵⁶, prevaleceu a autoridade de Diels, com Zeller, Kranz e outros, no estabelecimento dos dois ramos clássicos de transmissão das identidades divinas, como vimos, a hipótese de Knatz revivesceu com força no trabalho de Peter Kingsley, principalmente a partir de 1995⁴⁵⁷. Este autor situa Empédocles nas origens místicas da tradição alquímica, esta que tem como elemento central o fogo, como é de conhecimento geral. A partir disso, Kingsley mobiliza todos os argumentos possíveis para provar que o fogo está no centro da terra, na cosmologia de Empédocles, privilegiando as fontes que oferecem maior lastro para a sua interpretação, mormente autores mais tardios, por exemplo, Estrabão, Plutarco, Proclo, Sêneca e Fílon de Alexandria, e o tratado de alquimia medieval *Turba Philosophorum*⁴⁵⁸. A erudição do autor é sem dúvida muito proveitosa ao estudioso do pensamento empedocliano, pois o volume de informações que ele apresenta é espantoso, havendo *insights* interessantes e iluminadores no seu procedimento⁴⁵⁹, além de inúmeros raciocínios engenhosos⁴⁶⁰.

⁴⁵⁶ E.g. TRAGLIA, Antonio. *Riflessi omerici nei frammenti di Empedocle*. Pescara: Arte délia Stampa, 1931, p. 83-97.

⁴⁵⁷ KINGSLEY, Peter. *Ancient Philosophy, Mystery and Magic: Empedocles and Pythagorean Tradition*. Oxford: Clarendon Press, 1995. Uma visão condensada sobre a hipótese do fogo no centro da terra pode ser obtida no capítulo 5 (“The sun”), p. 49-68.

⁴⁵⁸ *Turba philosophorum*, ou “Assembleia dos filósofos” é um dos textos latinos alquímicos mais antigos, provavelmente do século XII d.C., ou seja, pertence à tradição alquímica medieval. É versão (ou adaptação) de um texto original em árabe, provavelmente do século IX a.C (com algumas datações a partir do século VII), de autoria de um certo Uthman ibn Suwaid de Akhmin. Nove filósofos pré-socráticos, conduzidos por Pitágoras, tomam parte numa reunião de cunho pitagórico-hermético, na qual são proferidos *quatro discursos pitagóricos* dedicados à arte da alquimia. Empédocles, protagonista do “quarto discurso”, é chamado Pandolfus. Consultamos a seguinte edição: ANÔNIMO. *Turba Philosophorum, or, Assembly of the Sages*. Trad. Arthur Edward Waite. London: George Redway, 1896. Para uma visão geral, e muito interessante, sobre o tratado, ver o artigo de Plessner, um dos maiores estudiosos do documento: PLESSNER, Martin. The Place of the Turba Philosophorum in the Development of Alchemy. *ISIS*, Vol. 45, No. 4, Dec. 1954, pp. 331-338.

⁴⁵⁹ Por exemplo, estabelecer a relação entre o significado comum de νῆστις (“jejum”), o desgosto de Deméter no mito do rapto de Koré-Perséfone e a prática do jejum nos mistérios eleusínios, é, de fato, brilhante. (*Ancient Philosophy, Mystery and Magic*. p. 457-470). Outro exemplo, no campo histórico: quando o autor mostra que não se deu ao acaso a descoberta do Papiro de Strasburgo em Akhmim, antiga Panópolis, reduto dos alquimistas medievais que preservaram textos empedoclianos, e berço do texto árabe perdido que seria a origem do *Turba Philosophorum*.

⁴⁶⁰ Por exemplo, quando ele conjuga a geografia vulcânica da Sicília, a lenda do salto de Empédocles no Etna e a “confusão geográfica” entre Tártaro e Hades da tradição mitopoética, para (re)colocar o mítico Tifeu no “inferno ígneo” do vulcão Etna (*Pítica* I, 15- 28), como evidências – convincentes – do Hades-fogo no centro na terra. (Op. cit., p. 73.) Por outro lado, uma passagem da *Ilíada* em que Hera é literalmente jungida ao ar, o autor considera, sem mais, insignificante (*Ilíada* XXI, 6, nota supra).

Contudo, não partilhamos da interpretação programática geral de Kingsley⁴⁶¹. Em seu projeto, os testemunhos de Aristóteles, Teofrasto, assim como outros de linhagem platônico-aristotélica, são colocados em xeque⁴⁶² e, no rol das variadas censuras dirigidas a filósofos e doxógrafos gregos, o autor sustenta que eles teriam equivocadamente colocado Empédocles na história da filosofia, distorcendo o “conteúdo verdadeiro” do seu pensamento; um pensamento que o estudioso quer reconstituir como os ensinamentos de um mago e “recolocar” na história da sabedoria mística, ou do espiritualismo médio-oriental, cujo objetivo maior é a elevação espiritual, ou, na terminologia empedocliana, a “purificação” da alma.

É desnecessário reiterar que os testemunhos de Aristóteles são os mais valorizados em nossa abordagem, assim como temos em alta conta os conteúdos doxográficos que nos chegaram a partir de Teofrasto, e por outras fontes de origem peripatética. Consequentemente, nesta perspectiva, estamos no lado oposto à “trincheira” aberta pelo autor e, a princípio, sequer nos ocupáramos com a identificação alternativa que ele abraçou, até porque a hipótese restara datada, com Knatz, no século XIX.

Porém, a hipótese Knatz-Kingsley, designemo-la assim, cujo fulcro é a identificação Hades-fogo e a postulação da centralidade do papel cósmico do elemento ígneo no pensamento de Empédocles, foi recentemente acolhido por Gemelli-Marciano e Catherine Rowett⁴⁶³, helenistas no *mainstream* dos estudos empedoclianos, o que chamou-nos a atenção

⁴⁶¹ Para uma crítica minuciosa da obra de Kingsley, ver: PICOT, Jean-Claude. L’Empédocle magique de P. Kingsley. *Revue de Philosophie Ancienne* XVIII, n° 1, Bruxelles, 2000, p. 25-86.

⁴⁶² Não é exagero dizer que Kingsley extrapola o criticismo de Cherniss. Por exemplo, lê-se logo na introdução da obra: “... since the publication of Cherniss's work on Aristotle and the Presocratics in 1935 there has been a deeper awareness not only of the fact that Aristotle and his school were frequently capable of misinterpreting the Presocratics at a very fundamental level, but also of the fact that he and his followers systematically used deliberate misunderstanding and 'shameless' misrepresentation as a way of silencing their predecessors. In other words, Aristotle and Theophrastus turn out to be far from infallible guides to the interpretation of the Presocratics; and the further back we move up the streams of 'ancient tradition' the more directly we come face to face with the forces of prejudice, bias, and downright ill will.” (Id., p. 3-4)

⁴⁶³ GEMELLI-MARCIANO, Laura. Die empedokleische 'Vierelementenlehre': Überlegungen über die Anfänge einer 'naturwissenschaftlichen' Theorie. In: *ELEMENTE –ΣΤΟΙΧΕΙΑ – ELEMENTA: Antike und moderne Naturwissenschaft zum Ursprung der Dinge*. Luzern: Schweizerischer Altphilologenverband, 2012, p. 25-36; esp. p. 30-31; ROWETT (OSBORNE), Catherine. Love, Sex and the Gods: Why things have divine names in

para a necessidade de manter a “mente aberta”, como se diz. Assim, para que não nos escapem considerações interessantes, faremos uma análise reduzida, *breve*⁴⁶⁴, da viabilidade da identidade Hades-fogo, à nossa maneira, isto é, como procedemos com relação às alternativas oferecidas pelas fontes teofrástica e alegórica.

Mencionamos que Knatz apoiara-se no tratado plutarquiano *De primo frigido*, especialmente em 953 A 1, linha em que se lê βάθος ἐνδουμένῳ τῷ θερμῷ, testemunho de um certo “calor subterrâneo”, interpretando-o como o “fogo-Hades” elementar subterrâneo, talvez à maneira de certas visões infernais tardias do ocidente⁴⁶⁵; porém, aludindo ao fogo vulcânico do Etna, por tratar-se de um dado familiar aos habitantes da Sicília e, particularmente, aos cidadãos de Acragas. No desenvolvimento posterior de Kingsley, a identificação Hades-fogo é também sustentada com o extrato de Plutarco, sendo reforçada a ideia da proveniência da concepção a partir da experiência nativa de Empédocles com o Etna⁴⁶⁶, adicionando, no mesmo plano, a narrativa do salto do acragantino no vulcão, tomada a sério como o relato de um ritual de *katábasis*⁴⁶⁷, em que a cratera do vulcão consistiria – real ou simbolicamente – em uma espécie de portal para o descenso iniciático ao Hades. É-nos impossível considerar toda a cadeia de sustentação da tese do autor⁴⁶⁸; vejamos, simplesmente, o parágrafo do *De*

Empedocles’ poem, and why they come in pairs. *Rhizomata*, 4(1), 2016, p. 80-110; _____. On calling the gods by the right names. *Rhizomata*, 1(2), 2013, p. 1-26.

⁴⁶⁴ Isto significa reduzir, e muito, o espectro considerado por Kingsley; porém, não é nossa intenção refutar a tese do autor, mas sim, refletir, em nossa ótica, sobre a alternativa.

⁴⁶⁵ Diz-se que a ideia de um fogo purificador é originalmente gnóstico-alquímica. O inferno ígneo não foi introduzido no cristianismo antes do século III, época que coincide com o círculo gnóstico-alquímico de Zósimo de Panópolis. Vale lembrar que os domínios de Hades, assim como o Tártaro que se lhe identifica, na tradição mitopoética de Homero e Hesíodo, é escuro e nevoento, sem traços de fogo. Kingsley invoca o testemunho de Píndaro, que associa o Tártaro ao Etna, na *Pítica* I, 15-28 (cf. supra, em que nos referimos à “confusão geográfica” entre Tártaro e Hades), passagem semelhante à tragédia de Ésquilo, *Prometeu acorrentado*, 351-372.

⁴⁶⁶ *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic...*, esp. p. 71-78.

⁴⁶⁷ Idem, esp. p 289-316.

⁴⁶⁸ Também o fragmento B 52, cuja fonte é Proclo (*Comentário ao Timeu* II 8, 26), semelha corroborar a hipótese vulcânica: πολλὰ δ' ἔνερθ(ε) οὐδεις πῦρὰ καίεται (“muitos fogos porém sob o solo se queimam”), e Kingsley assim propõe. Porém, quando nos remetemos ao contexto do escrito neoplatônico, a impressão transmitida pela sentença isolada não se mantém. O texto por si o diz: “Des torrents de feu coulent en effet sous la terre, comme Empédocle aussi le dit quelque part. Ne nous étonnons donc pas que le feu ne s’êteigne pas dans l’eau; tous les éléments passent l’un au travers de l’autre et l’un domine chaque fois.” Proclo, *Comentário ao Timeu* 31 b 6, Apud BOLLACK, Jean. *Empédocle* III, p. 228-229. Trata-se, segundo o helenista, de postular a integridade de cada elemento em si: a água é aquecida pelo fogo, mas permanece sendo água, como nas fontes termais.

primo frigido no qual se insere aquela linha (953 A 1), contextualizando a expressão.

Servimo-nos da bela tradução de Helmbold ⁴⁶⁹:

Of all bodies only the earth remains constantly without light, impenetrable to the illumination of sun or moon; yet it is warmed by them and permits the heat to sink in and warm it up to a slight depth. But because it is solid, earth does not give passage to light, but is encircled by light on its surface only, while the inner parts are called Darkness and Chaos and Hades – so that Erebus turns out to be the subterranean and interior darkness.⁴⁷⁰

Parece correta a leitura – e podemos dizê-la com poucas palavras, pois já a desenvolvemos acima, durante a reflexão sobre o fragmento B 62 – de que o “subterrâneo termal” de Plutarco resulta de um aquecimento proporcionado pela infiltração do “calor do sol” até certa profundidade da terra, aquecendo a água subterrânea; logo, não se trata da raiz elementar ígnea, em sentido pleno.⁴⁷¹

Todavia, o mesmo conjunto de versos antropogônicos foi considerado como evidência, na hipótese Knatz-Kingsley. Já o helenista do século XIX⁴⁷², na leitura do fragmento B 62⁴⁷³,

⁴⁶⁹ PLUTARCH. *Moralia* XII. *On the principle of cold (De primo frigido)*. Translation by William C. Helmbold. Cambridge/London: Harvard University Press/William Heinemann, 1962, p. 225-285. (The Loeb Classical Library).

⁴⁷⁰ *De primo frigido*, 952 F 7 – 953 A 5: μόνη δ' ἡ γῆ τῶν σωμάτων ἀεὶ ἀφώτιστός ἐστι καὶ ἄτρωτος [ὑφ'] ἡλίου καὶ σελήνης τῶ φωτίζοντι· θάλλεται δ' ὑπ' αὐτῶν καὶ παρέχει χλιαίνειν ἐπ' ὀλίγον βάθος ἐνδουμένῳ τῶ θερμῷ, | τὸ δὲ λαμπρὸν οὐ παρήσιν ὑπὸ στερεότητος ἀλλ' ἐπιπολῆς περιφωτίζεται, τὰ δ' ἐντὸς ὄρφνη καὶ χάος καὶ Ἄιδης ὀνομάζεται· καὶ τὸ ἔρεβος τοῦτ' ἦν ἄρα, τὸ χθόνιον καὶ ἔγγαιον σκότος.

⁴⁷¹ Não estamos sozinhos. Bollack interpreta essa passagem de Plutarco como referindo-se às fontes termais sicilianas; Bignone chama a atenção para a informação de que se trata de uma pequena proporção de fogo a penetrar o solo. Cf. BOLLACK, Jean. *Empédocle* III, p. 227, comentando DK 31 A 68: “Le feu souterrain se manifeste, no pas dans les éruptions volcaniques, sur lesquelles nous n’avons aucun témoignage, mais dans les sources chaudes; cf. Aristote, *Météorologiques*, B 3, 395 b 5 ss., et dans le *De mundo*, chap. 4, 395 b 17 ss. ; BIGNONE, Ettore. *Empédocle : Studio critico, traduzione e commento delle testimonianze e dei frammenti*. Turin : Fratelli Bocca, 1916, p. 543: “... secondo Empédocle, solo una piccola parte del fuoco è sotterra, ma la maggior parte di esso, sin dal primo tempo dalla cosmogonia, Sali alle regioni superiori del mondo (v. A 30; fr. 51) e forma l’emisferio igneo.”; GUTHRIE, WILLIAM K.C. *A History of Greek Philosophy*. Vol II. Cambridge: Cambridge University Press, 1952-1965, p. 144-145. (Kingsley rejeita as falas de ambos, e mais a de Guthrie, que deu razão a Bignone e Millerd na rejeição da hipótese de Knatz, cf. *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic*, p. 71-72.)

⁴⁷² Entre outros pontos, Knatz argumenta que o termo ὠγύγιος, associado ao “fogo dos olhos” no fragmento B 84, 7 (ὡς δὲ τότε' ἐν μῆνιξι ἐργμὲνον ὠγύγιον πῦρ = assim então em membranas retido primitivo fogo) corresponde ao que Hesíodo identifica às regiões infernais, no verso 806 da *Teogonia* (ὠγύγιον· τὸ δ' ἴησι καταστυφέλου διὰ χώρου = água ogígia que brota de abrupta região); que a identificação do fogo a Zeus é heraclitiana; que os elementos da física empédocliana são passivos, uma leitura materialista bastante datada.

interpretou a narrativa sobre os primeiros seres humanos brotados das profundezas da terra, como tendo sido “empurrados”, “expelidos”, pelo fogo, segundo o modelo do fogo vulcânico eruptivo do Etna. Mas, embora na primeira metade verso 9 leiamos que o fogo “envia para cima” (ἀναπέμπω), o complemento revela a finalidade inerente ao acontecimento: a aspiração de ir (na direção) do semelhante (“θέλον πρὸς ὁμοῖον ἰκέσθαι”). Aqui, em nossa leitura, trata-se do princípio empedocliano da atração entre raízes semelhantes⁴⁷⁴, a par das funções ou características da raiz ígnea que se expressam na mescla antropogônica: o movimento ascendente (inaugurado com o ingresso na mistura), cujo efeito físico mostra-se como uma espécie de influxo separador e “propulsor”, expresso com o verbo ἀναπέμπω, que resulta na “vivificação” (para não dizer “criação”) dos homens e mulheres. Nada poderia ser mais diferente da violenta erupção do Etna, a “enviar para cima terríveis torrentes” conflagradoras⁴⁷⁵ e destrutivas. Neste registro, destaque-se que, na concepção de Empédocles, o fogo rizomático-elementar constitutivo das coisas não pode, de modo algum, ser destrutivo; pois isso seria contraditório. Ao contrário, a raiz-elemento fogo participa da mescla dos viventes, segundo o regime isonômico da tétrade (B 17, 27)⁴⁷⁶. Ora, a lava vulcânica, ou qualquer outra conflagração, define-se como uma mescla em que predomina, por assim dizer, “de modo excessivo” a raiz fogo, logo, trata-se de um fenômeno destruidor; assim como o

⁴⁷³ Id., p. 2. Dizer que Knatz leu o “fragmento B 62” é, naturalmente, um anacronismo nosso, visando facilitar a remissão ao compêndio DK. De fato, o erudito tem em mãos a edição de Stein, quase 50 anos mais antiga do que o *Vors.* (1901). A referência original de Knatz é: vv. 162; 262, 63; 265-67, em STEIN, Henricus. *Empedoclis Agrigentini Fragmenta*. Bonnae: Adolph Marcus, 1852.

⁴⁷⁴ Atestada em DK B 109 e B 110, DK 31 A 37 (*Met.* I 4 985 a 25-27); A 20a (E. VII 1, 1235 a 10-13). Cf. também DK 31 B 22,5; B 62,6 e B 90. Mas, Knatz considerou passivos os elementos empedoclianos. Nos estudos atuais, a leitura mecanicista da física empedocliana, na qual os elementos são descritos como partículas inertes, foi praticamente superada.

⁴⁷⁵ Píndaro, *Pítica* I, 24-25: [...] κρουνοὺς ἐρπετόν / δεινοτάτους ἀναπέμπει

⁴⁷⁶ O fogo fenomênico, sim, em grandes proporções é, ou pode ser, destrutivo, mas esse, evidentemente, não é o registro da raiz-elemento fogo; mas, sim, o de uma mistura na qual predomina. Neste sentido, o estudo recente de Picot, “Petite histoire d’une marginalisation: Empédocle, fr. 6 DK, les racines de toutes choses”, que nos auxiliará no próximo tópico sobre “o eclipse dos deuses”, poderia salvar a tese de Kingsley; pois, com uma interpretação seminal, o estudioso de Paris desambiguiza a raiz divina Zeus, marcando que o epíteto “brilhante” distingue o princípio puro das suas manifestações naturais, inclusive a do fogo destrutivo. Em todo caso, a “salvação” requereria que Kingsley abrisse mão da associação Hades-fogo.

seria um fenômeno diluviano, à diferença de que, neste caso, na mistura predominaria excessivamente a raiz água.

Foi nesse sentido que um passo anterior do *De primo frigido* (952 B 10-11), vinculando o fogo à função destruidora de Neikos e a água ao poder enlaçante de Philotes, não pôde ser reconhecido por Diels como conteúdo empedocliano⁴⁷⁷. Kingsley, por outro lado, considera válidas as associações descartadas por Diels, argumentando que um “fogo destruidor” relaciona-se significativamente a Hades, deus da morte e, portanto, destruidor⁴⁷⁸ e, estando Nestis-água, vinculada a Philotes, o par Nestis-água e Hades-fogo remeteria ao mito de Hefaiostos e Afrodite⁴⁷⁹. A associação é argutamente defendida, porém, escapa ao intérprete que Hefaiostos é, talvez, o deus mais “construtivo” do panteão: o *tópos* subterrâneo e ígneo que a tradição lhe atribuiu é uma “oficina” na qual o deus forja arfetas para deuses, heróis e homens⁴⁸⁰. Efetivamente, os mitos atribuem função construtiva a Hefaiostos: ele é o deus da divina forja, o artífice por excelência. Como pensá-lo sendo outra expressão de Hades, o deus dos mortos? Não faz sentido e, mais ainda, as funções de ambos os deuses parecem-nos francamente contraditórias.

⁴⁷⁷ Diels não incluiu o conteúdo no seu compêndio, recortando para DK 31 B 19, apenas a expressão sobre Philotes: ‘σχεδύνην’ δὲ ‘Φιλότητα’, descartando ‘Νεϊκος οὐλόμενον’, que já figura em B 17,19. A frase completa é (952 B 10-11): ὡς τὸ μὲν πῦρ ‘Νεϊκος οὐλόμενον’ ‘σχεδύνην’ δὲ ‘Φιλότητα’ τὸ ὑγρὸν ἐκάστοτε προσαγορεύων. Kingsley e Picot, neste ponto concordes, criticam Diels por ignorar a associação do fogo a Neikos e da água a Philotes. Mas, a opção de Diels pelo recorte veio de ponderar que a associação sugerida por Plutarco não fazia sentido na cosmologia de Empédocles. De fato, a ideia um “fogo destruidor” pertence à filosofia estoica (com a qual Plutarco também está a lidar), sob influência do fogo heraclítico. Sobre o erro comum de imputar a origem da *ekpirosis* estoica a Empédocles, cf. WRIGHT, M. R. *Empedocles: The Extant Fragments*. 2a ed. London: Bristos Classic Press, 1995; reprinted 2001, p. 25, nota 18.

⁴⁷⁸ Também Picot, concordando neste ponto específico com Kingsley, considera apropriadas as associações de Plutarco (fogo-Neikos; água-Philotes). Ao defender o fogo como primordialmente associado a Neikos, o autor sustenta que somente quando manuseado por Afrodite, na constituição dos seres, esse elemento-raiz ganha um aspecto positivo. Cf. PICOT, Jean-Claude. *Penser le bien et le mal avec Empédocle. χώρα • REAM, 15,16, 2017/2018, pp. 381-414; p. 389-391; L’Empédocle magique de P. Kingsley. Revue de Philosophie Ancienne XVIII, n° 1, Bruxelles, 2000, p. 25-86; p. 45, nota 17. Já mencionamos, em nota acima, a interessante hipótese de Nestis como a Musa de Empédocles, e a associação Nestis-Perséfone-Afrodite e Nemertés. (Ver nota 418.)*

⁴⁷⁹ Este episódio narrado por Homero, pensamos que pode ter sido modelar da colaboração de Philotes e Neikos nas suas expressões mundanas. Teremos oportunidade de revisitar o relato, mais adiante.

⁴⁸⁰ E.g., célebre passagem da forja do escudo de Aquiles, *Iliada* XVIII, 468 ss.; a fabricação de Pandora em *Erga*, 59-63; 70-71; *Teogonia*, 928-929; 571-572; 577-584. A fabricação de Pandora a partir da mescla de água e terra (*Erga* 61) e a partir da terra (*Teogonia*, 571) remete à antropogonia de DK 31 B 62.

Vejamos o deus da forja no discurso de Empédocles. Em dois conjuntos de versos transmitidos por Simplicio, B 96 e B 98, o elemento-raiz fogo é dito Hefáistos:

DK 31 B 96 (SIMPLÍCIO, *Física* 300, 19)

ἡ δὲ χθῶν ἐπίηρος ἐν εὐστέρνοις χοάνοισι
τῷ δύο τῶν ὀκτῶ μερέων λάχε Νήστιδος αἴγλης,
τέσσαρα δ' Ἡφαίστιοι· τὰ δ' ὀστέα λευκὰ γέροντο
Ἀρμονίης κόλλησιν ἀρηρότα θεσπεσίηθεν.

Mas a terra amorosa em amplos recipientes,
duas partes das oito recebeu de Nestis brilhante,
e quatro de Hefesto; e os ossos brancos nasceram,
pelo cimento de Harmonia divinamente ajustados.

Nesse conjunto de versos, conhecido como a "fórmula do osso", expressa nas proporções relativas das raízes-elementos que o constituem (4 porções de fogo, 2 porções de água, 2 porções de terra⁴⁸¹), note-se que Harmonia, outro nome de Afrodite⁴⁸², expressão de Philotes, não está identificada à água, de fato, a divindade responde pela juntura das raízes que constituem o osso, entre as quais, Hefáistos-fogo.

DK 31 B 98 (SIMPLÍCIO, *Física* 32, 3)

ἡ δὲ χθῶν τούτοισιν ἴση συνέκυρσε μάλιστα,
Ἡφαίστοι τ' ὄμβρωι τε καὶ αἰθέρι παμφανόωντι,

⁴⁸¹ Segundo o Pseudo-Simplício, em comentário ao *De Anima* de Aristóteles (*Ps. Simpl.* p. 68.12-14), nesse fragmento, o ar, que é brilhante ou transparente para Empédocles, está também presente, mesclado à água, já que esta, sendo escura, está acompanhada do epíteto "brilhante" (αἴγλη), que, diz *Ps. Simpl.*, corresponde ao ar. Antes, Teofrasto, em *Sobre as sensações* 23, 4-7, ao criticar a concepção de que a sede do pensamento é o sangue (ver DK 31 B 105), afirmara que os ossos são compostos dos quatro elementos: "É de todo absurdo afirmar que se pensa com o sangue, pois muitos animais não possuem sangue, e entre os que o possuem, as partes que circundam os órgãos sensoriais carecem totalmente de sangue. Inclusive, tanto os ossos como o cabelo deveriam sentir por serem constituídos a partir de todos os elementos." (τὸ δὲ δὴ τῷ αἵματι φρονεῖν καὶ παντελῶς ἄτοπον· πολλὰ γὰρ τῶν ζῴων ἄναιμα, τῶν δὲ ἐναίμων τὰ περὶ τὰς αἰσθήσεις ἀναιμότατα τῶν μερῶν. ἔτι καὶ ὀστοῦν καὶ θριξὶ αἰσθάνοιτ' ἄν, ἐπεὶ οὖν ἐξ ἀπάντων ἐστὶ τῶν στοιχείων.)

⁴⁸² DK 31 B 23,4; B 27,3; B 122,2.

Κύπριδος ὀρμισθεῖσα τελείοις ἐν λιμένεσσιν,
εἴτ' ὀλίγον μείζων εἶτε πλεόνεσσιν (?) ἐλάσσων·
ἐκ τῶν αἱμά τε γέντο καὶ ἄλλης εἶδεα σαρκός.

Mas a terra com estes quase igual encontrou-se,
com Hefesto, com chuva e com éter resplendente,
de Cipris ancorando nos perfeitos portos,
quer um pouco maior, quer entre maiores menor;
destes sangue nasceu e várias espécies de carne.

Agora, recolhemos a especial “fórmula do sangue”, composto pelas quatro-raízes elementos em partes iguais, expressão da perfeita harmonia da mistura do “órgão” do pensamento (νόημα = B 105). Onde, a associação de Cipris-Afrodite com a raiz água; ou, do fogo com alguma expressão de Neikos? Impossível.

Assim é que, não obstante as relações bem urdidadas na argumentação de Kingsley, parece que o melhor é continuarmos alinhados ao juízo formado por Diels, ao descartar do seu compêndio os vínculos entre “fogo e Neikos” e “água e Philotes”, registrado no *De primo frigido* 952 B. Com efeito, também a nós, a associação de qualquer das raízes-elementos a Philotes ou Neikos não parece nada empedocliana. Em nossa opinião, Plutarco pode ter assimilado ao testemunho algo pertencente a outra tradição ou concepção – possivelmente estoica – ; ou, talvez seja o caso de não estarmos sendo capazes de alcançar o que ele quis dizer. O fato é que na cosmografia de Empédocles, segundo a nossa interpretação, em nenhum fragmento encontramos as raízes-elementos particularmente vinculados a Philotes ou Neikos. Com efeito, todas são igualmente sujeitas ao influxo de ambos os deuses que Aristóteles considerou princípios motores.

Resta mencionar que uma das consequências de aceitar o arbítrio de Knatz-Kingsley é o descarte a associação menos problemática da doxografia: a de Zeus ao fogo, que recolhemos

tanto na vertente teofrástica, quanto na alegórica. Malgrado não soar absurdo associar o epíteto em B 6, 2 (Ζεὺς ἀργῆς) a uma “transparência brilhante”, ou clara, do ar ou *aether*⁴⁸³, isso vai de encontro a uma tradição consolidada de associação do soberano olímpico com o elemento ígneo, em várias expressões. Por outro lado, associar Zeus ao ar ensejaria a restituição do epíteto geomítico de B 6, 2 (φερέσβιος⁴⁸⁴), que caberia a Hera, neste caso, (re)identificada à terra. Neste sentido, Knatz considerou o fragmentos B 54⁴⁸⁵ – αἰθῆρ <δ' αὖ> μακρῆσι κατὰ χθόνα δύετο ῥίζαις – uma expressão do par Zeus-ar e Hera-terra, ao qual subjazeria o mito hierogâmico original de Ourânos e Gaia. Mas, lembremos, B 54 foi transmitido por Aristóteles⁴⁸⁶ no bojo da sua crítica à falta de explicações de Empédocles para o movimento a seu ver antinatural do elemento ar/*aether*. Considerado esse contexto, pensamos que dificilmente o verso comportaria um sentido tão marcadamente mítico.

Embora a discussão pudesse estender-se, inesgotável, devemos encerrá-la. Expusemos o quanto, em nossa visão, bastou sobre a hipótese Knatz-Kingsley sobre o “enigma” da identidade dos deuses de DK 31 B 6, e, recortando pontos aqui e ali, cremos ter reunido indicações suficientes para excluí-la do nosso horizonte interpretativo⁴⁸⁷. Neste sentido, um

⁴⁸³ O “ar superior” – distinto da “bruma inferior” (mistura de ar e água = ar úmido) identificada pela tradição alegórica a Aidoneus – é atestado como transparente e brilhante, ou, “claro como o dia”, e.g., por Hesíodo (*Teogonia*, 124), Anaximandro (DK 12 A 23) e, notadamente, Anaxágoras (DK 59 A 42, A 43, A 71, A 73). Não confundir com a distinção tardia que, dissociando o ar do *aether*, considera o último ígneo, como se lê, por exemplo, em Aécio I 3, 20 (DK 31 A 33 1-6): I 3, 20 (D. 286) Ἐ. Μέτωνος Ἀκραγαντῖνος τέτταρα μὲν λέγει στοιχεῖα, πῦρ ἀέρα ὕδωρ γῆν, δύο δὲ ἀρχικὰς δυνάμεις, Φιλίαν τε καὶ Νεῖκος, ὧν ἡ μὲν ἐστὶν ἐνωτική, τὸ δὲ διααιρετικόν. φησὶ δὲ οὕτως: <‘τέσσαρα ... βρότειον’> [B 6]. Δία μὲν γὰρ λέγει τὴν ζέσιν καὶ τὸν αἰθέρα, <Ἥρην δὲ φερέσβιον> τὸν ἀέρα, τὴν δὲ γῆν τὸν <Αἰδωνέα, Νῆστιν> δὲ καὶ <κρούνωμα βρότειον> οἰονεὶ τὸ σπέρμα καὶ τὸ ὕδωρ. Mas, no contexto, entende-se que o que Aécio tem em mente, que é fazer equivaler fogo a “ígneo” e “*aether*”. Porém, Estobeu, em suas *Éclogas* (I, 10, 11b, p. 21 Wachsmuth = DK 31 A 33,6-13), com Pseudo-Plutarco autor dos *Vita Homeri*, ao não deixar clara a equivalência, omitindo o termo πῦρ, pode levar ao equívoco de distinguir “ar” de “*aether*”, identificando este último ao fogo. Todavia, *aether* é, para Empédocles, simplesmente uma variação terminológica de ar, cf. DK 31 B 71,2; B 98; B 100,5; B 109; B 115,9-11. Ver, sobre este ponto, GUTHRIE, WILLIAN K.C. *A History of Greek Philosophy*. Vol II. Cambridge: Cambridge University Press, 1965, p. 145.

⁴⁸⁴ HESÍODO, *Teogonia*, 693; *Hino Homérico à Terra*, 2 e 9;; *Hino Homérico a Apolo*, 341; *Hino Homérico a Deméter*, 450.

⁴⁸⁵ Knatz, p. 6. A referência original é o v. 165 da edição de STEIN, op. cit.

⁴⁸⁶ DGC II 334 a 4-5. Ver Cap. I, p. 7-8 e nota 21.

⁴⁸⁷ Apesar da adesão de Gemelli-Marciano e Rowett, autoras que nos levaram a analisar a hipótese Knatz-Kingsley com cuidado. Aliás, quanto à adesão da estudiosa inglesa, em artigo recente (ROWETT, Catherine. Love, Sex and the Gods: Why things have divine names in Empédocles’ poem, and why they come in pairs.

argumento de Jean-Claude Picot é para nós definitivo: “*Les témoignages existants résolvent l’énigme du fr. 6 avec Zeus = feu, Héra = air [ramo teofrástico], ou bien avec Héra = terre et Zeus = feu [ramo alegórico], mais aucun témoignage ancien ne rapporte que pour Empédocle Zeus est l’air et Héra est la terre.*”⁴⁸⁸ Assim, a chave decisiva, parece-nos, é a associação tradicional de Zeus ao fogo, preservada em ambas as vertentes clássicas estabelecidas por Diels.

No que nos concerne, é claro o nosso alinhamento à opção de Diels pela vertente teofrástica. Assim têm igualmente se posicionado a maioria dos intérpretes modernos e da atualidade, entre os quais Oliver Primavesi, Alain Martin, M. Rosemary Wright e Marwam Rashed⁴⁸⁹. Seja dito que, dentre os estudos especializados atuais, apenas os de Jean-Claude Picot têm destacado a relevância dos nomes divinos das raízes-elementos⁴⁹⁰, consoante o nosso pensamento, embora não exatamente, ou nem sempre, na mesma linha de interpretação.

A seguir, apresentaremos um breve panorama da problemática naturalização estrita das raízes, havida na recepção da cosmologia de Empédocles, antes de passarmos ao segundo eixo deste capítulo, o ponto principal e conclusivo da nossa pesquisa.

Rhizomata, 4(1), 2016, p. 80-110.), ela declara considerar a tese Kingsley, isto é, os aportes e reforços que o autor conferiu à hipótese original de Knatz, a “mais coerente”. Contudo, ao expor a sua interessante tese de que os deuses de B 6 são literalmente agentes divinos, e que a “ontologia empedocliana” explica-se pela interação voluntária de atração e repulsa entre os pares sexuais, segundo as ações e desejos impulsionados por Philotes e Neíkos, procura desvincular a aceitação da sua hipótese à adoção da identificação de Kingsley-Knatz para os deuses-raízes (cf. p. 87). A visão da autora sobre o intercâmbio conjugal das raízes é deveras interessante.

⁴⁸⁸ PICOT, Jean-Claude. *l’Empédocle magique de P. Kingsley*. *Revue de Philosophie Ancienne* XVIII, n° 1, Bruxelles, 2000, p. 25-86; p. 42.

⁴⁸⁹ Cf. bibliografia final.

⁴⁹⁰ A abordagem de Rowett, que tem dedicado atenção aos nomes dos deuses invocados nos versos empedoclianos, interessa-nos mais pelas narrativas míticas que ela preserva sobre os deuses, do que pelo problema da identificação dos nomes aos corpos naturais e suas consequências. Ver, esp. ROWETT, Catherine. *Love, Sex and the Gods: Why things have divine names in Empedocles’ poem, and why they come in pairs*. *Rhizomata*, 4(1), 2016, p. 80-110. Tb.: *On calling the gods by the right names*. *Rhizomata*, 1(2), 2013, p. 1-26.

2.2. O eclipse dos deuses

Pontuamos, na primeira parte da nossa tese, que a abordagem temática fisicalizada das raízes nos tratados físicos de Aristóteles, generalizou-se na recepção, na historiografia filosófica e em grande parte dos estudos dedicados ao pensamento de Empédocles. Nesse quadro, via de regra, os deuses de DK 31 B 6, ou não tiveram lugar, ou foram considerados alegorias dos elementos naturais, ou, ainda, compreendidos como recurso da linguagem marcadamente poética do acragantino. Destarte, ῥιζώματα, as divinas raízes constitutivas da realidade mundana, não somente sofreram a comutação terminológica para στοιχεῖα, como este último conceito, por assim dizer, *superou* a primeira noção, o que equivale a dizer que ocorreu uma *redução* da noção (mais ampla) ao conceito aristotélico (específico). Contudo, que esteja ainda uma vez bem claro, segundo a nossa leitura, a *redução* não foi obra aristotélica, mas de pósteros, pois o filósofo de Estagira, como esperamos ter sido capazes de mostrar, testemunhou indireta e diretamente a divindade das raízes-elementos⁴⁹¹, sendo, aliás, a eternidade divina da tétrade, nas diversas expressões dos seus estados físicos imutáveis ou diferenças fixas, justamente um dos pontos mais visados nas críticas que ele dirige ao pensamento de Empédocles.

É proveitoso que relatemos brevemente o processo que historicamente resultou nessa espécie de “eclipse dos deuses” de DK 31 B 6, ao serem considerados apenas representações dos elementos materiais constitutivos intrínsecos das coisas, ou seja, στοιχεῖα. Esta abordagem naturalístico-materialista, anacrônica, é preciso ressaltar, exilou os deuses da sua própria *opera mundi*. Ao menos em nossa leitura, inclusive transcendendo o escopo restrito da presente pesquisa, nós os queremos reintegrados.

⁴⁹¹Os testemunho direto, que temos sempre em mente, é *DGC* 333 b 19-22 (DK 31 A 40, 2-3). Tb. testemunhos Aécio I.7.27-28 (DK 31 A 32) e Simplício (*Comentários à Física* 25,21 = DK 31 A 28, 4-12).

Quais foram os passos que levaram os deuses B 6, a par de suas diversas expressões em outros fragmentos, ao exílio, à maneira do próprio Empédocles, que se dizia banido das honras e glórias divinas?⁴⁹²

Vem ao nosso encontro o trabalho de Jean-Claude Picot que, no bojo do estudo ao qual já fizemos referência, e que em breve deverá vir a lume⁴⁹³, investigou a rota dos autores e textos que ele considera em grau maior ou menor responsáveis pela “marginalização” dos deuses de DK 31 B 6, de Clemente de Alexandria a *scholars* dos nossos dias. O ineditismo do levantamento histórico realizado pelo pesquisador, a par da relevância de uma síntese desse tipo para a nossa abordagem, justifica que o consideremos aqui⁴⁹⁴, em um “recorte” que arbitramos representativo, já que nos seria impossível reportar todos os atores que povoam essa “pequena grande” história do obliteramento textual e interpretativo daquilo que se nos afigura o mais fundamental na cosmologia de Empédocles: as quatro raízes divinas nomeadas no fragmento B 6. Não apenas é inédito o levantamento histórico, mas também a crítica e, especialmente, na última parte do estudo, a exegese própria do autor sobre os deuses-raízes de B 6, ensaiando consequências de (re)integrá-los na leitura dos demais fragmentos, como sentidos, por assim dizer, (re)orientadores da interpretação do pensamento de Empédocles⁴⁹⁵. Este ensaio (re)exegético, não poderemos discutir aqui, mas ele de certo modo complementa um hipotético escopo ideal da nossa pesquisa, na medida em que focaliza mais nos nomes dos

⁴⁹² DK 31 B 119 (CLEMENTE, *Stromata* IV 12): ἐξ οἷης τιμῆς τε καὶ ὄσσου μήκεος ὄλβου ... (“De que honra e de quanta grandeza de sorte... (fui exilado)”).

⁴⁹³ “Petite histoire d’une marginalisation: Empédocle, fr. 6 DK, les racines de toutes choses.” (Versão agosto de 2019.) In: *Empédocle: Sur le chemin des dieux*. Paris, 2019 (no prelo). As linhas gerais desse estudo foram concebidas pelo autor no bojo do projeto intitulado “Des Olympiens, racines de toutes choses, et le Titan du fr. 38 DK d’Empédocle” (2016), que citamos em outro lugar (PEREIRA, Ivanete. Sobre a (id)entidade divina das raízes empedoclianias. In: Angioni, L.; Correia, A.; Amaral, G.; Montenegro, M. Ap.; Rossato, N. D.; Xavier, D. (Orgs.) *Filosofia Antiga*. ANPOF, 2017, p. 385-399; p. 388 e nota 15). Somos eternamente gratos ao autor pela autorização concedida para citar os seus inéditos, em mais de uma ocasião.

⁴⁹⁴ À maneira do parêntese que abrimos para expor a hipótese de Rashed no corpo textual do primeiro capítulo, abrindo mão da nossa metodologia usual de reservar o espaço das notas para reportar teses e discussões de outros autores. Ambos os estudos merecem o destaque.

⁴⁹⁵ Nesse viés, o autor já havia, antes, publicado um estudo centrado na figura de Hera: PICOT, Jean-Claude. Un nom énigmatique de l’air chez Empédocle (fr. 21.4 DK). *Les Études philosophiques*, 3, 110, 2014, p. 343-373. Uma ampliação das investigações do autor sobre a mesma deusa, poderá ser lido em: “Héra aux deux visages”. Paris. In: *Empédocle: Sur le chemin des dieux*. Paris, 2019 (no prelo).

deuses e em seus desdobramentos; enquanto, de nossa parte, neste trabalho, concentramos maiores esforços no aprofundamento dos sentidos de ῥιζώματα. Sendo ῥιζώματα justamente a congregação empedocliana dos deuses, as vias de um e outro enfoque são convergentes e, se não chegam a se “encaixar” as partes, é em razão de nem sempre haver consonância interpretativa entre ambas – mas as diferenças dialógicas, nas mentes filosóficas, são fontes de ampliação do entendimento e reflexões.

Eis então os pontos que selecionamos de “Petite histoire d’une marginalisation”, os quais exporemos em forma mista de relato, comentário e discussão, de modo *allegro ma (forse) non troppo*.

Iniciamos com a seguinte sugestão do autor: a omissão dos nomes dos deuses de B 6, a partir de Aristóteles, ou melhor, a partir das três fontes consideradas as mais importantes na transmissão dos testemunhos e fragmentos empedoclianos – Aristóteles, Plutarco e Simplicio⁴⁹⁶, deu origem a uma espécie de cadeia reprodutiva de omissões que, no século XIX, resultou na cristalização da ideia de superfluidade dos nomes divinos nas concepções cosmológicas de Empédocles. De nossa parte, acrescentamos que, segundo a nossa visão, a omissão dos nomes dos deuses do fragmento B 6 na recepção pós-aristotélica, ao menos em grande parte vincula-se, ou decorre, da comutação terminológica de ῥιζώματα por στοιχεῖα, pois nas faces fisicalizadas de que o último termo é expressão, ainda que permaneçam divinas, há lugar apenas para os corpos naturais e – sem dúvidas, mas isto geralmente se dispersou – para a transmissão da ideia de uma realidade inteiramente deificada⁴⁹⁷. No mais, a

⁴⁹⁶ Primavesi considera estes três autores os citadores mais importantes de Empédocles, nesta ordem: Simplicio, Aristóteles e Plutarco. O critérios do helenista são dois: (i) quantitativo, ou seja, considerando a quantidade de versos que cada um transmitiu e (ii) acesso direto aos textos empedoclianos, pois todas as evidências indicam que dificilmente Simplicio, Aristóteles e Plutarco teriam se servido de fontes intermediárias. Cf. PRIMAVESI, Oliver. *Lecteurs antiques et byzantins d’Empédocle. De Zénon à Tzétzès*. in: LAKS, Andre; LOUGUET, Claire. (Eds.) *Qu’est-ce que la Philosophie Présocratique?* Lille: Presses universitaires du Septentrion 2002, p. 183-204; esp. p. 188-191.

⁴⁹⁷ Cujá nota mais intensa, recolhemos em *DGC* II 6, 333 b 20-22. Em tempo, o investigador discorda da nossa leitura, considerando que as raízes divinas são, em sentido próprio, os deuses especificamente nomeados em B 6, cujos âmbitos (de cada um) abrangem e expressam a diversidade das expressões naturais que lhes concerne. Assim, os quatro elementos são manifestações das raízes, enquanto (algo como) “sinédoques particularizantes”

despeito de ter nos chegado uma única grafia do termo, no fragmento B 6, não nos parece que ele tenha carecido de força, pois influiu no pitagorismo⁴⁹⁸ e, deste modo, é difícil que Aristóteles possa tê-lo ignorado; antes, como conjecturamos, ele o comutou em prol da normalização terminológica que estava a estabelecer nas suas investigações físicas. Assim aditando as considerações sobre Aristóteles – pois, como é patente em nosso trajeto, supomos que o estagirita pretendeu extrair um “recorte temático elementar” das raízes-elementos, ao invés de estar desinteressado nas divindades –, pomo-nos em acordo com o estudioso de Paris.⁴⁹⁹

Ressalte-se que as investigações conduziram o estudioso a colocar Clemente de Alexandria no início de um ostensivo projeto de marginalização dos nomes divinos de B 6, pois, na obra *Stromata*, o helenista cristão citou parte do fragmento, substituindo os nomes dos deuses pelos quatro corpos naturais elementares:

τέσσαρα τῶν πάντων ῥιζώματα πρῶτον ἄκουε·

πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖαν ἰδ' αἰθέρος ἄπλετον ὕψος·

ἐκ γὰρ τῶν ὅσα τ' ἦν ὅσα τ' ἔσσεται ὅσα τ' ἔασιν.⁵⁰⁰

Diels considerou esses versos inautênticos, e não os incluiu no seu compêndio. A partir dessa desautorização, os versos, que no século XIX constavam nas principais edições dos fragmentos do acragantino⁵⁰¹, foram excluídos da literatura empedocliana. De fato, sem muito

delas, desdobrando-se, sempre no âmbito da raiz divina, em diversas manifestações, como os fenômenos da natureza. Pensamos, de nossa parte, que a especificidade (B 6) não exclui a generalidade (*DGC* II 6, 333 b 20-22), e nossa visão geral contempla os deuses-raízes de B 6 como que se difundindo e entrelaçando na trama do mundo, como deuses, “sempre os mesmos, eternamente os mesmos” (DK 31 B 17, 34-35; B 21, 13-14; B 26, 3-4)”.

⁴⁹⁸ Cf. DK 58 B 15, fragmento ao qual aludiremos, mais adiante.

⁴⁹⁹ As palavras do autor são: “Aristote, Plutarque, Simplicius, tous trois grands citateurs d’Empédocle, ne disent rien des dieux du fr. 6. Ils n’utilisent pas le mot ῥιζώματα pour les « éléments » d’Empédocle ; ils utilisent le mot στοιχεῖα. L’absence de ῥιζώματα chez Aristote, Plutarque et Simplicius ne tient pas aux hasards de la transmission. Empédocle n’aurait utilisé qu’une seule fois le mot ῥιζώματα, pour introduire les quatre divinités du fr. 6.2-3. Aristote, Plutarque et Simplicius ne s’intéressent pas à ces divinités.”(Cf. “Petite histoire d’une marginalisation”, p. 302.) Por comodidade, doravante assim abreviaremos o título do estudo. Advertimos que as numerações de páginas referidas em nossas citações são as do manuscrito original (versão agosto de 2019, p. 300-343), de modo que provavelmente não corresponderão à diagramação final do texto, quando vier a lume.

⁵⁰⁰ Clemente, *Stromata* VI, 2, 17, 4.2-4.

⁵⁰¹ Sturz (1805), Karsten (1838), Mullach (1860).

esforço, observamos que o conjunto “citado” por Clemente é um híbrido de paráfrase e, digamos, “colagem” de versos pertencentes a três fragmentos distintos: o primeiro, corresponde a B 6, 1, com substituição da partícula original γὰρ por τῶν; o segundo, corresponde a B 17,18, com substituição de ἡέρος por αἰθέρος; o terceiro, é por assim dizer “reconhecível” em B 21,9.

Após certa relutância de nossa parte, provinda da reflexão sobre o contexto dos escritos de Clemente, apologista preocupado em elidir os elementos pagãos do pensamento grego segundo o ideário cristão, para, inclusive (ou, talvez principalmente), “salvar” conteúdos antigos⁵⁰²; concluímos que faz bem colocar o conjunto híbrido, acima, nos primórdios um projeto “desendeusador” das raízes de B 6, já que, de fato, foi quando os nomes dos deuses foram efetivamente colocados à margem da cosmologia “substancial” de Empédocles, ao serem, digamos, “expulsos” do próprio fragmento B 6, pela primeira vez⁵⁰³, ao menos nos textos que nos chegaram. Na mesma corrente, o investigador situa João Filopono que, comentando a física de Aristóteles, reporta que Empédocles postulou “quatro causas materiais”, às quais designou “raízes de todas as coisas”⁵⁰⁴. A propósito, eis, para nós, uma indicação, ainda que tardia, de que Aristóteles dificilmente poderia ter ignorado o termo empedocliano ῥιζώματα.

⁵⁰² Adquirimos o hábito de pensar o esforço de Clemente no sentido de cristianizar o pensamento grego; porém, um estudo interessante recentemente chamou-nos a atenção para uma possibilidade reversa: a de que a intenção de Clemente pode ter sido a de “helenizar o cristianismo”. Cf. CODÁ, Rita de Cássia. *Exortação aos gregos: a helenização do cristianismo em Clemente de Alexandria*. Tese de Doutorado. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

⁵⁰³ Nas palavras do autor: “Dans le corpus du grec ancien à notre disposition, le premier auteur qui parla des racines de toutes choses en faisant disparaître les dieux au profit des éléments est Clément d’Alexandrie” (“Petite histoire d’une marginalisation”, p. 309). Perfeitamente. Apenas, é prudente guardarmos reservas quanto a, eventualmente, imputar a Clemente as origens de uma tradição de doxográfico-interpretativa inaugural da tendência mecanicista-materializante da “física” de Empédocles. Parece-nos claro que elidir os nomes de deuses pagãos, segundo o ideário cristão, não é o mesmo que naturalizá-los. Ao mesmo tempo, mesmo à revelia de intenções, o processo naturalizante se realiza com Clemente. Por outro lado, pensamos que é preciso reconhecer a importância da “colagem” de Clemente, ao estabelecer, também quicá pela primeira vez, a relação direta entre os deuses de B 6 e os corpos naturais de B 17,18, que se tornou “canônica”.

⁵⁰⁴ “Après Clément, et dans la même veine, Philopon rapporte qu’Empédocle avait quatre causes matérielles (τέσσαρα [...] τὰ ὑλικὰ αἴτια) qu’il désignait par τῶν πάντων ῥιζώματα. Et il n’en dit pas plus, gardant le silence sur les dieux qui, seuls, sont en fait les ῥιζώματα.” Idem, *ibidem*. (A passagem referida de João Filopono é: *Comentários aos tratados físicos de Aristóteles* 16.88.4-6).

Foi na modernidade, desde o primeiro vintênio do século XIX, entre o iluminismo e o positivismo que pautava ideias e leituras, que ganhou força a interpretação materialístico-mecanicista da “física de Empédocles”, divorciando-a dos conteúdos considerados não-naturais, ou, ditos religiosos, segundo a orientação científicista da época. Neste contexto, em que os eruditos– helenistas, filólogos, historiadores da filosofia e filósofos – estavam “redescobrimdo” os fragmentos pré-socráticos, entre os quais, os mais de quinhentos versos subsistentes de Empédocles, o estudo mostra que a primeira *desvalorização expressa*⁵⁰⁵ dos deuses encontra-se na obra de August Heinrich Ritter, já a partir de 1820⁵⁰⁶, autor que culminou, anos mais tarde, por asserir que o acragantino teria não mais do que “ornamentado”, “decorado”, “enfeitado” (*schmückt*) poeticamente os elementos naturais com nomes divinos⁵⁰⁷ e, ora precisamente, diz Picot: “*le verbe schmücken, pour ‘décorer’ est significatif de la marginalisation de ces noms*”.

Assim inaugurada, a tendência depreciativa – quando menos, redutiva – expressou-se em variantes de intensidade e sentidos, durante um século e meio. Assim: Brandis (1862)⁵⁰⁸ considerou de pouco interesse as identidades elementares dos deuses de B 6; Winnefeld (1862)⁵⁰⁹ escreveu que os nomes divinos eram espécies de “vestimentas mitológicas” da matéria – logo, alegorias míticas – , uma ideia que ainda um século mais tarde ecoaria em

⁵⁰⁵ Ou seja, “intencional”. A depreciação consciente e enfática, elaborada professoralmente segundo o espírito científicista laico da época é, neste sentido, o inverso da elisão clementiana, de motivação religiosa.

⁵⁰⁶ Nesse ano, Ritter, em artigo cujo tema versava justamente sobre a divindade dos elementos empedoclianos como expressão da concepção panteísta do acragantino e do vínculo geral do divino com a eternidade, sequer mencionaria os nomes dos elementos-deuses. Cf. Über die philosophische Lehre des Empedokles. In WOLF, Friedrich August. (ed.) *Litterarische Analekten*, vorzüglich für alte Litteratur und Kunst, deren Geschichte und Methodik. Vol. II, partie 4, Berlin : G.C. Nauck, 1820, p. 411-460, esp. 442-443. (Apud Picot, idem, p. 310.) Acrescentemos que o juízo de O’Brien sobre este texto de Ritter (1820) é lapidador: "This survey of some of the more general features of Empedocles's system no longer has any special value." Cf. O'BRIEN, Denis. *Empedocles' Cosmic Cycle: a reconstruction from the Fragments and Secondary Sources*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969. Reprinted version 2008, p. 339.

⁵⁰⁷ RITTER, August Heinrich. *Geschichte der Philosophie*, Vol. I, Hamburg: F. Perthes 1829, p. 520. Apud Picot, idem, p. 310.

⁵⁰⁸ BRANDIS, Christian August. *Geschichte der Entwicklungen der griechischen Philosophie und ihrer Nachwirkungen im römischen Reiche*. Vol. 1, Berlin : G. Reimer, 1862, p. 109. Apud Picot, idem, p. 311.

⁵⁰⁹ WINNEFELD, Hermann. Winnefeld, *Die Philosophie des Empedokles*, Rastatt : W. Mayer, 1862, p. 7: Apud, idem, p. 312.

Clemène Ramnoux (1969)⁵¹⁰, e ainda nos dias atuais⁵¹¹. John Burnet, nas três edições do seu importante *Early Greek Philosophy* (1892, 1908, 1920), primeiro explicou o uso dos nomes divinos como consequência da forma poética com que Empédocles expressiu o seu “sistema”⁵¹² e, a partir da segunda edição, assumiu-os como *expressão da sacralidade geralmente aderida aos elementos da physis na visão dos antigos*, interpretação até certo ponto correta (apesar do uso da expressão pós-platônica “*primary substance*” no lugar de “elementos da *physis*”) que ele, porém, arruinou acrescentando *que a problemática da identidade dos deuses não devia embarçar-nos*, por não ser em si significativa⁵¹³. Então, Paul Decharme (1904), Rivaud (1905) e Clara E. Millerd (1908), cada um à sua maneira⁵¹⁴, consideraram os nomes dos deuses frutos da expressão da linguagem poética – simbólica, alegórica, artística, etc. – de Empédocles.

⁵¹⁰ “Il [= Empédocle] a habillé la science naissante de formes religieuses.” RAMNOUX, Clémence. Empédocle. in PARAIN, B. (ed.) *Histoire de la philosophie*, Tome I, Orient – Antiquité – Moyen Âge. (Encyclopédie de la Pléiade, n° 26). Paris: Gallimard 1969, p. 439-442, esp. 440-442. Apud, idem, p. 311.

⁵¹¹ E.g. MACAULEY, David. The flowering of environmental roots and the four elements in presocratic philosophy: from Empedocles to Deleuze and Guattari. *Worldviews*, 9, 3, 2005, p. 281-314, esp. 284; NETHERCUT Jason S. Empedocles' "Roots" in Lucretius' *De Rerum Natura*. *American Journal of Philology*, 138, 1, 2017, p. 85-105, esp. p. 89. Apud, idem, p. 312. Veja-se, também o caso de Longrigg: “His allegorical personification of the four roots in general is of much greater significance.” E ainda, aparentemente pretendendo complementar o testemunho de Aristóteles (DGC 333 b 19-22 = DK 31 A 40), *grifo nosso*: “For Empedocles the elements are the new immortal gods.” Cf. LONGRIGG, James. The “Root of All Things”. *Isis*, vol. 67, n. 3, 1976, p. 420-438; p. 423.

⁵¹²BURNET, John. *Early Greek philosophy*. Londres / Edinbourg : Adam and Charles Black, 1892 (1ª ed.), 1908 (2ª ed.), 1920 (3ª ed.). A passagem à qual fazemos referência pertence à primeira edição (1892, p. 241) e serve como epígrafe ao texto do autor do estudo. Contudo, nota-se que, nas segunda e terceira edições da sua importante obra, Burnet modificou consideravelmente a rigidez da primeira asserção, possivelmente ao influxo dos trabalhos de Hermann Diels, publicados a partir 1901. Outra observação: entre Ramnoux e Burnet, o estudioso menciona Knatz (1891), a quem não consideramos na mesma linha de elisão ou minoração dos deuses.

⁵¹³ Adicionalmente, é interessante notar o modo como Burnet pretende desvencilhar-se peremptoriamente da questão da divindade das raízes: “We must only remember that the word is not used in its religious sense. Empedokles did not pray or sacrifice to the elements.” (idem, p. 230). O período seguinte, é iniciado com a seguinte frase: “Empedokles regarded the “roots of all things” as eternal...”, como se esta “eternidade” nada tivesse a ver com a divindade das raízes, que ele parece, de fato, reduzir à noção posterior de substrato material permanente. A que inadvertidos autodissensos leva a cisão categorial entre os campos sagrado e profano...

⁵¹⁴ DECHARME, Paul. *La Critique des traditions religieuses chez les Grecs : des origines au temps de Plutarque*. Paris : Picard et fils, 1904, p. 60; RIVAUD, Albert. *Le problème du devenir et la notion de matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste*. Paris: F. Alcan, 1905, p. 185; MILLERD, Clara E. *On the interpretation of Empedocles*. Chicago: University of Chicago Press, 1908, p. 33. Na mesma linha, o autor destaca a fala de James Warren, na década seguinte: “We learn about the principal and fundamental constituents of the universe –what Empedocles terms the ‘roots’ – in B6: ‘First, hear the four roots of all things: shining Zeus, [...]’. Empedocles’ colourful verse is a far cry from the grammatically simple, plain and repetitive prose of Anaxagoras. Here, for example, he uses the names of various traditional Greek gods to refer to his four roots. Other fragments, however, suggest that these are also identified as, probably in respective order, fire, air, earth and water.” WARREN, James. *Presocratics*. Stockfields: Acumen, 2007, p. 137. Todos citados pelo autor de “Le petite histoire d’une marginalisation”, p. 312-313.

Em abordagens derivadas, as variantes onomásticas dos deuses, notáveis nos fragmentos subsistentes⁵¹⁵, serviram como evidências da suposta irrelevância das identidades divinas, por exemplo para Kathleen Freeman (1946), Olerud (1951), Buffière⁵¹⁶, até chegarmos a Gilles Nèlod (1959), autor de uma das afirmações mais enfáticas sobre a suposta irrelevância dos nomes divinos no pensamento de Empédocles, fazendo valer, aqui também, a sua transcrição:

Ces dénominations mythiques n'ont aucune importance au point de vue de la pensée empédocléenne, car elles n'influent en rien sur la réalité phénoménale des éléments; elles ne sont que des qualifications poétiques et non des personnifications mythologiques véritables. [...] Il aurait été difficile à notre philosophe de trouver mieux pour exprimer poétiquement des concepts aussi nouveaux que les siens.⁵¹⁷

Depois, entre outros autores arrolados pelo pesquisador⁵¹⁸, seja por depreciação explícita, seja por omissão dos deuses de B 6⁵¹⁹, encontramos William K. C. Guthrie (1965), de quem se destacou uma frase deveras infeliz sobre a problemática da correção dos nomes

⁵¹⁵ DK 31 B 6, B 96, B 98.

⁵¹⁶ FREEMAN, Kathleen. *The Pre-Socratic philosophers: a companion to Diels, Fragmente der Vorsokratiker*. Oxford: Blackwell, p. 181; BUFFIÈRE, FELIX. *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*. Paris: Les Belles Lettres, 1956, p. 82; OLERUD, Anders. *L'idée de macrocosmos et de microcosmos dans le Timée de Platon*, Uppsala : Almqvist & Wiksells, 1951, p. 83. Apud Picot, idem, p. 313-314.

⁵¹⁷ NÈLOD, Gilles. *Empédocle d'Agrigente*. Bruxelles: Office de publicité, 1959, p. 59. Apud, idem, p. 310.

⁵¹⁸ Como dissemos, é impossível mencionar todos. Seleccionamos em nosso reporto as assertivas mais representativas da interpretação criticada pelo estudioso, na sua perspectiva inédita, e também por nós, em leitura própria; além de uma ou outra a marcar diferenças entre nossas leituras. O estudo do autor deverá ser publicado em breve, franqueando a todos o acesso à íntegra do seu levantamento histórico, das suas críticas e exegeses.

⁵¹⁹ Caso de O'Brien, que menciona várias vezes o fragmento B 6 sem aludir aos nomes dos deuses, em: O'BRIEN, Denis. *Pour interpréter Empédocle*. Paris: Les Belles Lettres / Leyde: Brill, 1981, p. 4, 10, 24, 28, 31, 63. Mas, a nosso ver, O'Brien indica precisamente o emprego anacrônico do termo "elementos" no lugar de "raízes". Assim, embora não se ocupe com os deuses, seguindo talvez a Guthrie, O'Brien preocupa-se em pontuar a comutação terminológica como, a rigor, um anacronismo a ser levado em conta. Cf.: Empedocles Revisited. *Ancient Philosophy* 15, 1995, p. 403-470 (cf. p. 450); Themselves alone: Empedocles' Description of the Elements. In: PALUMBO, L. Λόγον διδόναι. *La filosofia come esercizio del render ragione. Studi in onore di Giovanni Casertano*, Napoli 2011, pp. 221-31; Empedocles on the Identity of the Elements. *Elenchos* XXXVII, Fascicolo 1-2, 2016, p. 5-32.

divinos dos elementos: “Fortunately the question is of little importance for Empedocles’ thought.”⁵²⁰

Essa frase de Guthrie, porém, gostaríamos de contemporizar, pois encontra-se ao final de uma nota adicional que o helenista escreveu sobre o enigma dos nomes divinos de B 6 e, considerando o conteúdo integral da extensa nota (cerca de 75 linhas) – tendo também em mente que Guthrie foi, como bom discípulo de Cornford, um estudioso sensível à tradição mitopoética como fonte da primeira filosofia –, permitimo-nos interpretar aquele desfecho como o “desabafo” de alguém que, percebendo-se incapaz de resolver um *puzzle*, decide assim mesmo seguir adiante. Não deve ter se tratado, a nosso ver, de expressão de desprezo pela matéria, até porque ele claramente refuta a ideia de “ornato poético” e, parece-nos, intuiu a relevância que os nomes dos deuses-raízes deviam ter no pensamento de Empédocles:

The divine names given to the elements are not mere poetical ornaments. The way in which they are acted upon, as will appear later, shows them to be sentient. Indeed Empedocle carries the notion of the kinship of all nature so far as to say that nothing is without sense. Being both sentient and everlasting, they are immortal, and so divine. ‘The elements too are gods’, reports Aristotle, and the later doxographers repeat the both the elements and their mixture (that is, the complete mixture in the Sphairos under the rule of love) are gods. Hylozoism may be modified, but its complete eradication is a gradual process, for its roots are old and deep, not only in previous philosophy but also in religion; and Empedocles, for all his intellectual gifts, was the reverse of irreligious.”⁵²¹

De fato, concordamos o bastante com essas linhas, as quais o investigador francês houve por bem deixar de lado, retendo a declaração minorativa do tema, que citamos acima.

⁵²⁰ GUTHRIE, William K.C. *A History of Greek Philosophy*. Vol II. Cambridge: Cambridge University Press, 1965. (III. Empedocles, p. 122-265.) Idem ibidem, p. 146. Citado pelo autor do estudo, p. 314-315.

⁵²¹ GUTHRIE, William K.C. *A History of Greek Philosophy*. Vol II. Cambridge: Cambridge University Press, 1965, p. 143.

Talvez, de nossa parte conjecturamos, Guthrie simplesmente não tenha podido estender a questão, afinal, estava compondo uma História da Filosofia, e não uma obra especialmente dedicada a Empédocles. De qualquer modo, o que foi escrito não se apaga, e a desafortunada frase certamente terá influenciado leitores a passarem por alto a questão. Neste viés, faz bem recordá-la.

Por fim, da historiografia crítica minuciosamente levada a cabo pelo estudioso francês, sumariza-se a ideia, ainda corrente, de que as específicas identidades divinas das raízes de B 6 não cobraram a devida relevância na maior parte da fortuna exegética sobre o pensamento de Empédocles. Nós, como o autor, embora em perspectivas às vezes distintas, sustentamos que elas, seja em seu conjunto, ῥιζώματα – a que damos ênfase neste trabalho –, seja em seus nomes divinos particulados (Zeus, Hera, Nestis, Aidoneus), são maximamente relevantes.

De fato, a assunção de irrelevância dos nomes dos deuses não encontra amparo positivo⁵²² em nenhuma das fontes antigas de transmissão do pensamento de Empédocles e, se fez sentido no contexto cientificista do XIX, é preciso datá-la, definitivamente. Vale lembrar que, ao falarmos de fontes antigas, temos em mente, em primeira instância, Aristóteles, cujo silêncio sobre os nomes dos deuses não pode ser invocado como (anti)testemunho. E, ora, o mesmo aplica-se às demais fontes: de um não-dito por Teofrasto, Simplicio, Plutarco, e outros, não se deveria derivar um dito⁵²³.

Alguns estudiosos do pensamento empedocliano, entre os quais colocamo-nos modestamente, têm atualmente retomado a questão⁵²⁴, esforçando-se para restituir aos deuses

⁵²²Por “amparo positivo”, entendemos a referência direta à questão, mesmo que acidental.

⁵²³A inferência da irrelevância dos nomes dos deuses parece provir de uma série de não-proposições, ou seja, da ausência de alusões à questão nas fontes antigas. Ora, algo positivo emergir daquilo que Aristóteles “não disse”, ou de que Teofrasto aparentemente “não falou”; Simplicio, também não; Plutarco, idem, e assim sucessivamente, é absurdo. Pois: o que se forma do que não é, não existe, pois “do nada, nada provém”. Em perspectiva moderna, isto pode dizer-se “ficção”.

⁵²⁴Não são muitos, e cada estudioso o faz segundo posturas interpretativas específicas e nem sempre conciliáveis. Até onde pudemos investigar, além do autor do trabalho que nos ocupa neste tópico, na atualidade, vimos: Marwan Rashed, Gemelli-Marciano, Catherine Rowett e Peter Kingsley. Todos os autores contribuem com pontos interessantes para pensar a questão, e a alguns aspectos aludimos aqui e ali. Rashed, por exemplo, coloca Néstis em relação com DK 31 B 84 e B 100. Cf. obras referidas na bibliografia final.

nomeados por Empédocles os lugares, funções e significados que lhes são próprios nos versos dos poemas, especialmente, em nosso caso, no recorte mundano da narrativa cosmológica que a divindade “*fundamenta rizomaticamente*”, que temos procurado investigar em tortuosos caminhos de testemunhos e hipóteses.

Na vanguarda dos estudos empedoclianos da atualidade, Oliver Primavesi, primeiro editor do Papiro de Estrasburgo (1999)⁵²⁵ com Alain Martin, ultimamente mais dedicado a resolver os mistérios do ciclo cósmico de Empédocles, em artigo publicado em 2008⁵²⁶, declarou o fragmento B 6 como um “caso claro de alegoria”. Mais recentemente (2013), referindo-se à relação entre os discursos dos poemas *Περὶ φύσεως* e *Καθαρμοί*, o *scholar* substituiu o termo “alegoria” por “analogia”, adotando o conceito de “narrativa-espelho” de Lucien Dallenbach⁵²⁷ nas suas consideração das relações entre os teores físicos e míticos dos versos de Empédocles⁵²⁸. Queremos supor que a permuta conceitual, benéfica, pode valer também para o caso específico de DK 31 B 6. Recentemente, o helenista, que anteriormente se manifestara favorável à identificação dos deuses provida pela vertente alegórica⁵²⁹, posicionou-se com o ramo teofrástico⁵³⁰, o que talvez signifique que a questão chamou a sua atenção de modo mais significativo. Contudo, ele tem sustentado em diversos artigos que os quatro nomes divinos – antes, alegóricos e, presumimos, agora analógicos – dizem respeito exclusivamente ao período de separação total das quatro massas elementares puras no vórtice

⁵²⁵ MARTIN, Alain; PRIMAVESI, Oliver. *L'Empédocle de Strasbourg*. (P. Strasb. Gr. Inv. 1665-1666). *Introduction, édition et commentaire*. Strasbourg: Bibiothèque Nationale et Universitaire de Strasbourg; Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1999.

⁵²⁶ PRIMAVESI, Oliver. Apollo and Other Gods in Empedocles. In: SASSI, Maria Michela . (ed.) *La costruzione del discorso filosofico nell'età dei Presocratici*. Pisa, 2008, p. 51-77, cf. esp. p. 66-68.

⁵²⁷ DALLENBACH, Lucien. *Le recit spéculaire : essai sur la mise en abyme*. Paris : Seuil, 1977. Apud PRIMAVESI, Oliver. Empedokles. In BREMER, Dieter; FLASHAR, Hellmuth; RECHENAUER, Georg. (eds.) *Die Philosophie der Antike*. Band I. Basel: Schwabe Verlag, 2013, p. 667-739; p. 674 (sobre a “narrativa espelho” de Dallenbach). Primavesi concluiu que “analogia” não pressupõe a ideia de subordinação de um conteúdo a outro, o que não ocorre na “alegoria” (no sentido que aqui também empregamos o termo-conceito, cf. nota 382, p. 136).

⁵²⁸ Id., p. 667-739.

⁵²⁹ PRIMAVESI, Oliver. Empedokles. In FLASHAR, Hellmuth; BREMER, Dieter; RECHENAUER, Georg. (eds.) *Die Philosophie der Antike*. Band I. Basel: Schwabe Verlag, 2013, p. 667-739; esp. p. 691.

⁵³⁰ PRIMAVESI, Oliver. Empedocles' Cosmic Cycle and the Pythagorean Tetractys. *Rhizomata*, 4(1), 2016, p. 5-29.

(*dínos*), quando as nomeias, como massas “quimicamente puras”⁵³¹, um estágio que se diria “pré-elementar”. Nesta interpretação, os nomes dos deuses não corresponderiam aos corpos naturais de DK 31 B 17,18; mas às “massas quimicamente puras”⁵³² de DK 31 B 35, 14-15. Estaremos diante de um novo critério, sustentável nos fragmentos, de identidade natural dos deuses-raízes de B 6?⁵³³ Questão aberta, para outro trabalho.

Agora, é urgente que tentemos, finalmente, esclarecer os fundamentos do emprego do termo *ρίζωματα* por Empédocles, no primeiro verso de DK 31 B 6. Dito de outro modo, é chegado o momento conclusivo da busca do cerne da questão principal da nossa pesquisa: por que *ρίζωματα*?

⁵³¹ Cf. PRIMAVESI, Oliver. Empedocles’ Cosmic Cycle and the Pythagorean Tetractys. *Rhizomata*, 4(1), 2016, p. 5-29, esp. p. 22-24; _____. Empedokles. In BREMER, Dieter; FLASHAR, Hellmut; RECHENAUER, Georg. (eds.) *Die Philosophie der Antike*. Band I. Basel: Schwabe Verlag, 2013, p. 667-739; _____. Empedocles: Physical and Mythical Divinity. In CURD, Patrícia; GRAHAM, Daniel. *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2008, p. 250-23; _____. Apollo and Other Gods in Empedocles. In: SASSI, Maria Michela. (ed.) *La costruzione del discorso filosofico nell’età dei Presocratici*. Pisa, 2008, p. 60.

⁵³² É uma interpretação restritiva. O investigador francês informa que Primavesi assumiu a hipótese a partir de: MANSFELD, Jaap. *Heresiography in context*. Leyde: Brill, 1992, p. 211, nota 10. Também observa, com muita propriedade, que aquele helenista converte o confinamento poético ou mítico dos deuses em confinamento temporal: “Le confinement poétique (allégorique? mythique?) s’est sublimé en confinement temporel.” (C f. p. 318-319 e nota 94.)

⁵³³ Denis O’Brien, em artigo recente, deu a entender que pensa tratar-se de uma falsa questão. No registro irônico que é peculiar a certas críticas que escreve, o autor diz: “It has recently been fashionable to pose the question of whether, and when, Empedocles’ elements are to be found in a state of what is curiously called ‘chemical purity’.” O’BRIEN, Denis. Empedocles on the Identity of the Elements. *Elenchos XXXVII*, Fascicolo 1-2, 2016, p. 5-32, p. 28 (ver discussão, p. 28-32.)

2.3. Sobre o termo ῥιζώματα (B 6,1)

Temos dito, aqui e ali, que consideramos o termo ῥιζώματα lidimamente empedocliano, tanto para referir os deuses de B 6, quanto para designar os seus corpos naturais. É chegado o momento de buscarmos compreender os fundamentos que podem ter servido de critério para Empédocles tê-lo elegido para designar os elementos constitutivos da realidade, colhendo-o no campo semântico da vegetação, ao qual pertence em primeira acepção.

Expusemos, no primeiro capítulo da pesquisa, que a comutação terminológica de Aristóteles, a partir da qual solidificou-se o uso de στοιχεῖα no lugar de ῥιζώματα, desde que nos acautelemos para não retroassimilar a conceituação platônico-aristotélica à noção empedocliana – especialmente, aspectos específicos da protologia elementar da física aristotélica, como os postulados da corruptibilidade elementar, restringibilidade material a permutabilidade qualitativa –, não é problemática, no escopo tematizado do estagirita.

Todavia, desde que a partir da recepção da recensão de Aristóteles, a cristalização conceitual de στοιχεῖα passa a dificultar a abstração do que não é empedocliano e a favorecer a elisão de aspectos alheios à tematização aristotélica, eis que a comutação terminológica passa a responder, em grande parte, a nosso ver, pela leitura marcadamente fisicalista, mormente materialista, dos termos da física do filósofo-poeta. Conseqüentemente, a substituição de ῥιζώματα por στοιχεῖα concorreu para o “exílio dos deuses” de DK 31 B 6, na tradição historiográfico-interpretativa.

Assim, temos dito, *preferimos*, em uma perspectiva que se quer mais próxima do pensamento cosmológico de Empédocles, fundamentalmente retomar o termo ῥιζώματα, sem prejuízo de manter στοιχεῖα como uma espécie de sentido coadjuvante, ou complementar do nosso discurso, já que a face elementar tematizada por Aristóteles, apresenta, precisamente, uma das faces das raízes empedoclianas, como expusemos no primeiro capítulo. De fato,

herdeiros da recensão aristotélica, já não somos capazes, e acreditamos que nem é o caso, de pensar as concepções pré-socráticas sem aqueles conteúdos de permeio.

Nossa preferência por ῥιζώματα não é unanimemente partilhada por estudiosos atuais do pensamento empedocliano. Alguns intérpretes, cujos trabalhos já foram citados por nós, restringem a abrangência do termo, ou mesmo posicionam-se contrariamente ao seu emprego generalizado. Por exemplo, Sedley (2008) julgou que o termo ῥιζώματα gera confusão, ao invés de ajudar a elucidar o discurso sobre os elementos constitutivos da realidade concebida por Empédocles, e argumentou contra a assunção do termo – comentaremos este caso em breve. Primavesi, como vimos, tem restringido o termo, assim como os nomes dos deuses, à designação das quatro “massas quimicamente puras”, no período do ciclo cósmico em que encontram-se completamente separadas umas das outras, na voragem de Neikos. Por outro lado, Kahn, Wright, Rowett/Osborne, Gemelli-Marciano, entre outros, preferem ῥιζώματα, marcando a posição anacrônica do termo-conceito στοιχεῖα na linguagem empedocliana; enquanto autores como O’Brien e Gheerbrant, empregam ambos os termos, com certa indiferença, ou neutralidade, mas O’Brien tem também expressado preocupação com respeito ao anacronismo de στοιχεῖα⁵³⁴.

Recordamos, de nossa parte, ter inaugurado a primeira parte deste trabalho com a afirmação da relevância do termo ῥιζώματα na cosmologia de Empédocles, pontuando a filosoficamente vantajosa univocidade das versões do vocábulo nos diversos idiomas que pudemos consultar.⁵³⁵ Disto, aliás, emergiu uma primeira questão sobre os porquês da substituição generalizada de um termo unívoco, por um outro, polissêmico, na historiografia filosófica.

⁵³⁴ E.g. O’BRIEN, Denis. Empedocles Revisited. *Ancient Philosophy* 15, 1995, p. 403-470, cf. p. 450; Themselves alone: Empedocles’ Description of the Elements. In: PALUMBO, L. Λόγον διδόναι. *La filosofia come esercizio del render ragione. Studi in onore di Giovanni Casertano*, Napoli 2011, pp. 221-231; Empedocles on the Identity of the Elements. *Elenchos* XXXVII, Fascicolo 1-2, 2016, p. 5-32.

⁵³⁵ Cf. Cap. I, nota 2 (em inglês: *roots*; francês: *racines*; latim: *radicibus*; italiano: *radici*; espanhol: *raízes*; alemão: *Wurzeln*; theco: *kořeny*).

É certo que o uso do termo por Empédocles foi metafórico, uma vez que o campo semântico de ῥιζώματα pertence à linguagem do mundo vegetal, botânico, ou, em outro registro, ao campo agrícola⁵³⁶ – em suma, a palavra tem o seu lugar próprio no âmbito convencionalmente designado “reino das plantas”, para nos servirmos de uma expressão moderna de sabor arcaico.

Uma das grandes dificuldades que se apresenta ao estudioso do pensamento de Empédocles versa sobre distinguir entre termos e conteúdos metafóricos, termos e conteúdos literais e, digamos, termos e conteúdos “mistos”– verdadeiro emaranhado, muitas vezes sem sinal dos “nós”. Felizmente para nós, a *transferência* do termo ῥιζώματα de um campo semântico específico, a princípio empírico, ao discurso *cosmoteológico* de B 6, a princípio não empírico, denota o emprego metafórico com clareza, permitindo-nos ao menos uma asserção livre de dúvidas⁵³⁷, como ponto de partida para outras descobertas.

E, aqui, a ênfase deve recair sobre “ponto de partida”. Pois, não obstante a clareza que temos sobre a metáfora principal, seu campo de origem, seu campo de destino, como em breve veremos, no discurso biológico – “dentro” do discurso cosmológico – , as relações se apresentam multicomplexas, os limites entre o empírico e o não empírico se borram, e a metáfora fundamental desdobra-se em analogias específicas, comparações e registros de

⁵³⁶ “Sprache des Landbaus”, “linguagem da agricultura”, na expressão de Laura Gemelli-Marciano, em: Die empedokleische 'Vierelementenlehre': Überlegungen über die Anfänge einer 'naturwissenschaftlichen' Theorie, p. 29. In: *ELEMENTE –ΣΤΟΙΧΕΙΑ – ELEMENTA: Antike und moderne Naturwissenschaft zum Ursprung der Dinge*. Luzern: Schweizerischer Altphilologenverband, 2012, p. 25-36; cf. p. 29.

⁵³⁷ Sobre a perspectiva metafórica fundamental que assumimos, ver Cap. 1, nota 3. Desde o exame de qualificação, o nosso pensamento a respeito evoluiu e delineou-se mais claramente, a partir de algumas considerações do professor Fernando Santoro, a quem sou muito grata, por isso e muito mais. Do mesmo modo, agradeço ao professor Marcelo Perine pela menção a uma obra que, para além de definir-se como o léxico sugerido no título, é um verdadeiro tratado enciclopédico de metaforologia filosófica, revelando a mim, que até então desconhecia a obra, um manancial de conhecimentos sobre o tema: KONERSMANN, Ralf. (org.) *Dicionário das metáforas filosóficas*. Trad. Vilmar e Nélio Schneider. São Paulo: Loyola, 2012. Finalmente, e não menos importante, agradeço a Jean-Claude Picot pelos vários frutíferos diálogos em torno das dificuldades de discernir entre literalidade e metaforicidade no discurso de Empédocles; e aqui, por exemplo, o recurso à figura facilitadora da sinédoque, devo inteiramente a ele. Outros textos cobraram relevância no amadurecimento da nossa perspectiva metafórica; de modo amplo: BRISSON, Luc. *Introdução à Filosofia do Mito*. Trad. José Carlos Baracat Júnior. São Paulo: Paulus, 2014; DERRIDA, Jacques. “A mitologia branca: a metáfora no texto filosófico”, in: *Margens da filosofia*. Trad. Joaquim Torres Costa e Antonio M. Magalhães. São Paulo: Papirus, 1991, p. 249-313; RICOEUR, Paul. *A metáfora viva*. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2000; e, de modo específico, e marcadamente especial, SANTORO, Fernando. Allégories et rondeaux philosophiques dans le *Poème de la Nature* d’Empédocle. *χώρα* 11, 2013, p. 183-200.

simetrias. Não é breve nem plano o caminho que temos à frente, e a metáfora mais apropriada para firmarmos o registro vegetal⁵³⁸ é a de uma trilha a percorrer em floresta cerrada. Naturalmente, buscaremos “clareiras”.

Antes de iniciarmos a investigação nodal sobre o porquê, ou os porquês, da metáfora vegetal – *ῥιζώματα* – designar os termos últimos da realidade mundana na cosmologia de Empédocles, uma pergunta secundária se impõe, decorrente de ter-nos chegado uma única incidência direta do termo, no universo dos mais de quinhentos versos subsistentes do nosso filósofo-poeta. A questão é: uma única incidência basta para que o termo seja considerado importante e, mais ainda, fundamental, na cosmografia de Empédocles? Esta questão deve solucionar-se, em termos, com o que obtivermos na investigação da questão principal. Porém, com vistas a “desobstaculizar o caminho” de algumas dúvidas parcialmente dependentes de argumentos interpretativos, iniciemos com isso a nossa reflexão.

Inegavelmente, é frustrante que nos tenha chegado uma única incidência de *ῥιζώματα* nos versos do acragantino, fato que pesou na decisão de alguns autores, como os que mencionamos no tópico anterior, a relativizar, reduzir, ou circunscrever a função significativa do termo. Destaquemos, neste sentido, o caso singular de Sedley, aludido acima, que em

⁵³⁸ Uma excelente síntese sobre metáforas vegetais, em amplo espectro, encontra-se em KONERSMANN, Ralf. (org.) *Dicionário das metáforas filosóficas*. Trad. Vilmar Schneider e Nélio Schneider. São Paulo: Loyola, 2012, p. 422-437. Theda Rehbock e Nele Schneidereit, autoras do erudito verbete “planta”, primeiramente abordam a extensão “multidisciplinar” da metáfora vegetal e a sua relevância na linguagem não especializada – recordando-nos os inúmeros substantivos, verbos e compostos do campo semântico da vegetação, que empregamos em nosso cotidiano, muitos na qualidade de perfeitas catacreses. De fato, como dizem as autoras, a “linguagem do dia a dia” caracteriza-se por uma “metaforicidade latente” e, no metaforismo em questão, observa-se um frequente intercâmbio analógico entre a natureza humana e a das plantas, configurando, nas palavras das autoras, “uma rede complexa de analogias”. Dado que, com Empédocles, ainda não encontramos inaugurado o campo dos conceitos, a lição é-nos bastante adequada. Mais ainda: ao tratar do campo teórico especificamente proposto pelo léxico, as autoras observam que, na antiga filosofia natural, “o crescimento vegetal serve de modelo para o surgimento do ser vivo, da natureza inorgânica e do mundo”, o que é mais do que evidente na generalização do termo *physis* na expressão do mundo e das coisas do mundo, entre os antigos gregos. Porém, Rehbock e Schneidereit atentam com argúcia, a metáfora também *se aprofunda*, pois não se trata apenas de observar e transpor a outros campos os fenômenos vegetais, mas, aquilo que se dá no plano “invisível”, isto é, subterraneamente, na “*morada das raízes*”, princípio de nutrição, ligação com a terra, e estabilidade. O complexo substancial de uma única planta (para não falar de conjuntos, como jardins, searas, florestas) é multimefarorizável (raízes, sementes, tronco, ramos, folhas, flores, frutos), mas também, note-se, o são, e fortemente, os processos (germinar, crescer, florescer, frutificar, renovar, multiplicar). Perfeitamente, é como pensamos e, guardadas especificidades da nossa abordagem, muito do que elas dizem está presente ou subentendido na nossa leitura. Devo ao professor Marcelo Perine a indicação desta obra, pelo que, uma vez mais, expresso a minha gratidão.

2008, declarou estar abandonando o uso de ῥιζώματα em favor de στοιχεῖα, por conta de, segundo ele, o emprego do primeiro ser potencialmente “errôneo” ou “enganoso” (*misleading*)⁵³⁹. Entre os motivos para a retratação, Sedley coloca justamente a ocorrência singular do termo, argumentando não haver evidências de seu emprego regular na linguagem de Empédocles, até porque, diz o autor, não era costume do filósofo empregar “termo técnico” único para qualquer “conceito”.

Com efeito, não se pode dizer que o helenista não esteja correto nas premissas factuais que estabelece; porém, o questionamento dele está fora do ângulo pelo qual vemos a questão e, ademais, dois pontos de apoio da sua argumentação – “termo técnico” e “conceito” –, são anacrônicos. Por que pensamos assim? A resposta não é simples.

É sabido que os primeiros discursos filosóficos, antes de Platão, serviram-se de termos da linguagem comum, por assim dizer “não tecnicizados”, para expressar as noções – não

⁵³⁹Diz Sedley: “Because at 31 B 6.1 Empedocles calls the four elements “roots,” or more literally “rootings” (ῥιζώματα), but nowhere in his surviving fragments “elements” (στοιχεῖα), it has long been considered more proper to use the former term and always speak of Empedocles’ four “roots.” I am abandoning this practice, which risks being even more misleading. There is no evidence that “root(ing)s” was Empedocles’ regular term, and it would in fact be uncharacteristic of him to use a single technical term for any concept—compare his constantly varying designations of Love, air, water, fire, and earth. (If we happened to have only B 21, would we insist on speaking of “rain” rather than “water”?) To stick to “roots” is to imply that it was his chosen term of art, and from this point of view it is less misleading to use the generic term “elements,” especially now that στοιχεῖον has been shown to have already been current in the pre-Platonic period (see Crowley 2005). Eudemus (Simpl. *In Ar. Phys.* 7.10–17 = Eudemus fr. 31 Wehrli) in my view did not, as regularly understood, credit Plato with being the first to use στοιχεῖα for physical elements, but merely with being the first to insist that this term should be restricted to *irreducible* physical principles (τὰς στοιχειωδεῖ ἀρχάς), as Plato does indeed insist at *Ti.* 48b3–c2.” (SEDLEY, David. *Creationism and Its Critics in Antiquity*. Los Angeles: University of California Press, 2008, p. 33, nota 7.) Já referimos, no primeiro capítulo da tese, ao artigo de Crowley, que sustenta, como Furley (*The Greek Cosmologists I: The formation of the atomic theory and its earliest critics*. London: Cambridge University Press, 1987, p. 151), a hipótese de que o termo στοιχεῖον foi empregado, *stricto sensu*, pelos pensadores pré-platônicos; cf. nossas notas 28 e 56, cap. I. Mais uma vez, manifestamos a nossa discordância, já que o emprego analógico ou como metáfora gramatical na física atomista – atestado por Aristóteles em *Met.* I 4, 985 b 4-22; *DGC* I 2, 315b 6-15 (DK 67 A 9), depois por Lucrecio em *De rerum natura* I 823-826; assim como entre os pitagóricos, por Sexto Empírico, *Adv. Math.* X 8, 248.9-250.4.) – não se assemelha ao sentido “técnico” estabelecido por Platão e Aristóteles, seguindo o testemunho de Eudemo. Crowley reverte a falta de evidências para fundamentar a sua hipótese em “escolha” (*grifo nosso*): “Hence I am broadly in agreement with those commentators who have urged that the use of *stoicheion* in the sense of ‘element’ or ‘constituent of natural things’ pre-dates Plato. *But what distinguishes my argument from similar views regarding the use of stoicheion is that I have no interest in trying to identify any of Plato’s predecessors as sources of this sense of the term.* Partly this is because I do not believe there is sufficient evidence to substantiate any such identification.” (CROWLEY, Thimoty. On the use of *Stoicheion* in the sense of ‘Element’. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, XXIX, 2005, p. 367-394; p. 369). Diels, que já mapeara o uso prévio do termo no pensamento pré-platônico, atém-se a essa diferença fundamental ao aceitar o testemunho de Eudemo. (cf. DIELS, Hermann. *Elementum*. Leipzig: B. C. Teubner, 1899, esp. p. 1-17.)

ainda “conceitos”, como temos procurado marcar – que tomavam corpo nas suas investigações e reflexões. Assim, até onde sabemos, nunca houve um arcabouço filosófico linguístico de fato distinto da linguagem comum até o advento da crítica nominalística dos sofistas que, por assim, “forçaram” uma especialização da linguagem, primeiramente com Platão, e em seguida, com Aristóteles, este que foi grande arquiteto⁵⁴⁰ de um corpo lógico válido até os nossos dias como ferramenta construtiva e analítica do discurso.

Empédocles, a rigor, situa-se *antes* do movimento decisivo para a cisão entre *physis* e *nomos*⁵⁴¹. Entretanto, ele, a bem dizer, como mestre de Górgias⁵⁴², encontra-se nos limites últimos que precederam o corte e, nesta faixa de difusão, ainda que longe de ser um filósofo segundo as exigências platônico-aristotélicas, ainda que expressando-se em hexâmetros épicos, não merece ser lido como alguém que emprega ao acaso palavras da linguagem comum e vários nomes divinos do acervo mítico, conforme adequem-se às ideias que quer expressar, ou à métrica dos versos que compõe.

Lembramos que defendemos, aqui e ali no primeiro capítulo da tese⁵⁴³, a hipótese de Empédocles ter sido uma espécie de núncio da especialização da linguagem descritiva da realidade. Ao menos quatro fragmentos (B 8, B 9, B 11 e B 15) demonstram que, se Empédocles não é ainda um “definidor” ou “conceituador”, já é um discriminador, ou, se preferirmos, um crítico, ou um “proto-crítico”, da linguagem sobre a natureza⁵⁴⁴. Para ele, há

⁵⁴⁰ Emprego o termo no sentido aristotélico de arte/técnica fundamental = ἀρχιτεκτονικός. Cf. *EN* I 1,1094 a 14; *Física* I 2, 194 b 2.

⁵⁴¹ *Pari passu* com a distinção entre as estruturas míticas que *narravam* os acontecimentos originais do mundo (cosmogonias) e as primeiras estruturas discursivas especulativas (literalmente “espelhos” das primeiras) que visavam *explicar* a constituição do mundo (cosmologias).

⁵⁴² DL VIII, 58-59 (DK 31 A 1; Tb. DK 82 A 3).

⁵⁴³ Cf. Cap. I, p. 62-64 e notas 202, 204 e 205; tb. nota 235.

⁵⁴⁴ Em um trabalho sobre o *Crátilo* de Platão, que já referimos, Sedley corrobora a nossa hipótese de um Empédocles proto-pensador da linguagem. Sobre a discussão entre Sócrates e Hermógenes em torno dos nomes serem por natureza ou convenção (384 d 5-7; 388 d-390 a), eis as palavras do helenista: “Thus it is that the *Cratylus* debate has long been recognised as an instance of the celebrated opposition of nature (*physis*) and convention or custom (*nomos*), indissolubly associated with fifth-century Sophistic thought. Moreover, there is a possibility that this application of the antithesis to names represents one of its earliest roles in ancient debate. Although its most familiar incarnation is in the late fifth-century debate about the values – are they context-relative or absolute and objective? – as early as the mid fifth century we find Empedocles attributing names to *nomos*: according to his fragment 9, when people talk of things being born and dying, they are speaking

termos apropriados para descrever a realidade observável e pensável, e há termos inadequados, enganosos, ou imprecisos. Portanto, segundo a postura interpretativa que assumimos, é-nos inadmissível supor que o termo ῥιζώματα, expressão da origem divina de todas as coisas, tenha sido escolhido ao acaso; antes, queremos pensar que Empédocles o elegeu deliberadamente, com propósito e fundamento – ainda que não se possa atribuir-lhe o emprego de “termos técnicos” *stricto sensu*, ou, menos ainda, a marca das elaborações “conceituais”. Neste viés, discordamos do “passo atrás” que deu Sedley ao renunciar ao termo ῥιζώματα, com base no argumento de que não é termo “especializado” para Empédocles; não por sustentarmos cabalmente tenha sido – de fato, não temos dados para formular uma tal hipótese, mas, atenção, também não há dados para sustentar o contrário. Trata-se que o critério da “especialização” não se aplica aos escritos de Empédocles de modo plano, pois, tendo ele pensado e escrito nos limites difusos entre a poesia mítica e a filosofia, aí parece não ter havido ainda “termo técnico” ou “conceito”; mas, certamente, houve especificidades, houve uma ainda que incipiente crítica da linguagem e, sobretudo, houve elaboração e reelaboração de conteúdos e termos.

No mais, sobre a “aparição única” do termo ῥιζώματα entre os fragmentos subsistentes, pensamos que apenas em aparência contrasta com uma hipótese de magnitude significativa do termo, até porque deve-se levar em conta as perdas maciças dos textos pré-socráticos, entre os quais Empédocles foi atestado em mais de uma fonte como autor extraordinariamente prolífico⁵⁴⁵. Considerando que o número estimado para os dois poemas

incorrectly of what is really no more than mixture and separation; but, Empedocles adds, he himself will go along with the convention (*nomos*). Here we can already glimpse the antecedents of the thesis, espoused by Plato's Hermogenes, that names are a matter of mere convention and for that reason a poor guide to the nature of their nominata.” (SEDLEY, David. *Plato's Cratylus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 67.)

⁵⁴⁵ Cf. os 5000 versos atribuídos por Diógenes Laércio ao conjunto dos poemas Περὶ φύσεως e Καθαρμοί (DL VIII 77). Diels propôs ler *pánta triskhília* (um total de 3 mil) no lugar de *pentakishília* (5 mil) de DL (DIELS, Hermann. *Gorgias und Empedokles*. S.B.B., 19, 1884, p. 396 ss. Apud BURNET, JOHN. *A aurora da filosofia grega*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto / PUC-Rio, 2006, p. 257, nota 30. M. R. Wright chegou praticamente ao mesmo resultado proposto por Diels, sugerindo um número entre 2500 e 3000 versos, calculados segundo o padrão homérico de aproximadamente 600 versos por Canto (Περὶ φύσεως: 3 livros x 600 versos = 1.800; Καθαρμοί: 2 livros x 600 versos = 1.200). CF. WRIGHT, M. R. *Empedocles: The Extant*

maiores é, no estado da questão, de cerca 3000 versos, nota-se que a quantidade aproximada de 500 versos representa apenas uma sexta parte do total, ou, em outra expressão algébrica, pouco mais de quinze por cento do montante original. Em suma, os versos subsistentes, malgrado se afigurarem muitos (para nós, o são), de fato constituem uma pequena porção do que um dia existiu. Sendo impossível adivinhar o conteúdo dos versos faltantes, é igualmente impossível ajuizar algo sobre a relevância numérica de incidências terminológicas, pois, ausente o universo de dados, qualquer cálculo estatístico, se todavia fosse o caso de fazê-lo, estaria fadado ao fracasso. É verdade que isto posto, se vai contra um juízo negativo ou indiferente sobre a importância do termo, também não joga a nosso favor⁵⁴⁶. Por isso mesmo, é preciso que encontremos e adotemos outro critério que não seja o quantitativo ou estatístico da incidência do termo, em nossa investigação.

Por conseguinte, o critério que propomos é o da semântica do termo, no contexto em que especificamente incide, isto é, no fragmento DK 31 B 6, e nas suas “irradiações” em outros fragmentos e testemunhos. Como “irradiações”, compreendemos os termos e conteúdos relacionáveis ao campo semântico do termo fundamental. Isto significa que, a

Fragments. 2a ed. London: Bristos Classic Press, 1995; reprinted 2001. (1a ed., 1981.), p. 21. O *Suda* informa 2000 versos para 2 livros do Περὶ φύσεως (Susa E 1002 = DK 31 A 2); porém, no estado atual da questão, tem se principalmente (re)considerado válido o testemunho tardio de Tzetzes, versando que o poema físico compunha-se de 3 livros (*Chiliades* VII, 522-526). Também o rol dos escritos atribuídos a Empédocle é extenso, cf. DL VII 57; 58 e 77; e um erudito como Karsten não vê razões para duvidar que Empédocles de fato escreveu tudo o que lhe foi atribuído na biodoxografia. Cf. KARSTEN, Simon. *Empedocles Agrigentini carminum reliquiae, de vita eius et studiis disseruit, fragmenta explicuit, philosophiam illustravit S.K.* In: *Philosophorum graecorum veterum praesertim qui ante Platonem floruerunt operum reliquiae, recensuit et illustravit S.K., volumen alterum*. Amstelodami: Sumtibus J. Muller, 1838, p. 63-67. Apud WRIGHT, M. R. *Empedocles: The Extant Fragments*. 2a ed. London: Bristos Classic Press, 1995; reprinted 2001. (1a ed., 1981.), p.19.

⁵⁴⁶ Assim mesmo, caso um gênio maligno obrigasse-nos a arbitrar entre os termos ῥιζώματα e στοιχεῖα, segundo os critérios (inadequados) do número das suas incidências nos versos subsistentes de Empédocles, a escolha recairia sobre o primeiro, já que dele chegou-nos *uma ocorrência* (B 6,1), contra *nenhuma* do segundo. Em outro ângulo, Fernando Santoro argumenta que apesar de não conhecermos o conteúdo das partes que não nos chegaram do poema de Empédocles, caso ele tivesse empregado o termo στοιχεῖα, seria impossível que não nos tivesse chegado sequer uma citação direta na obra de Aristóteles e na doxografia posterior. (Cf. SANTORO, Fernando. Empédocles, Aristóteles e os elementos. *Anais de Filosofia Clássica*, 7, n. 12, 2012, p. 38-54; p. 43.)

princípio, tudo o que disser respeito ao campo semântico da vegetação, nos fragmentos e testemunhos, será, a princípio, do nosso interesse⁵⁴⁷.

Isso posto, considerando que temos quanto à incidência de ῥιζώματα em B 6 a clareza de tratar-se de uma metáfora fundamental, a partir do dado da sua transferência do plano da linguagem sobre a vegetação à esfera do discurso cosmológico, os sentidos e significados em jogo na metáfora empedocliana devem ser passíveis de “vislumbre”, ao menos em parte, com base nos sentidos e significados do termo em seu lugar próprio, ou seja, no “reino das plantas”, ao qual pertence originalmente.⁵⁴⁸ Pois, a função de uma metáfora não é justamente a de “pôr diante dos olhos”⁵⁴⁹ do interlocutor uma palavra-figura familiar para que ele, tendo “diante dos olhos” a imagem que lhe é familiar, possa apreender, por analogia, comparação, ou outra relação, algo “não familiar”, “desconhecido”, “obscuro”, “enigmático”, algo que, muitas vezes, sequer possui um nome “pré-metafórico”?⁵⁵⁰

⁵⁴⁷ Não temos a ambição de cobrir todo o conteúdo do campo semântico da vegetação. Um recorte impor-se-á, naturalmente.

⁵⁴⁸ Não será o caso de adentrarmos em questões etimológicas, pois além de escaparem à nossa competência, dispomos de várias sínteses dos trabalhos da filologia clássica sobre o termo ῥιζώματα nos tradicionais dicionários da antiga Língua Grega. A partir destes, anotemos apenas os seguintes pontos, para tê-los em mente: por via de regra, nos diversos idiomas em que pudemos observar traduções do fragmento B 6, verte-se ῥιζώματα (substantivo neutro plural) pelo termo equivalente ao vernacular “raízes”, seguindo o significado da forma comumente dicionarizada – ῥίζωμα (substantivo neutro singular); porém, os léxicos (LSJ, Chantraine, Bailly, etc.) informam que o significado mais estrito de ῥίζωμα é “conjunto de raízes”. Por outro lado, o Chantraine ensina que o substantivo neutro singular (ῥίζωμα) deriva do verbo ῥιζώω, “enraizar, fixar solidamente”, e não diretamente do substantivo feminino ῥίζα (radical ῥίζ-), este significando, propriamente, “raiz”, na acepção primeira de raiz vegetal. O último dado é importante porque a substantivação de um verbo pode indicar um movimento ou atividade subjacente, ou latente, naquilo que é designado pelo substantivo. Por fim, qualquer dos substantivos pode significar, em sentido figurado, “origem”, “fundamento”, “raça”; além de designar, no campo dos números, a “raiz matemática”. (É interessante notar que, em sua primeira acepção botânica, ῥιζώματα vincula-se a σπέρματος, cf. LSJ: “root or stock from which a family springs, ῥ. σπέρματος”, e.g. *Ésquilo, Agamemnon*, 966, Sófocles, *Ájax*, 1178; levando-nos a pensar sobre a frequente aproximação que Aristóteles faz entre Empédocles e Anaxágoras.)

⁵⁴⁹ Aristóteles, insuperável: “πρὸ ὁμμάτων ποιεῖν”, cf. *Retórica* III, caps. 10-11. Não é por menos que um autor como Paul Gordon, parafraseando o célebre dístico de Whitehead sobre a filosofia platônica, sugere que “all theories of metaphor are a footnote to Aristotle”. Cf. GORDON, Paul. The enigma of Aristotelian metaphor: a deconstructive analysis. *Metaphor and Symbolic Activity*, 5(2), 1990, p. 83-90.

⁵⁵⁰ Não é este precisamente o caso de “elementos- στοιχεῖα”? Antes de “catacreticamente” vir a significar os elementos constitutivos das coisas do mundo, antes de cristalizar-se como conceito da física platônico-aristotélica (ou, ainda antes, com Leucipo e Demócrito), não pertenceu ao campo semântico da própria Língua Grega? Um olhar sobre os textos das primeiras concepções físicas preenche-se com metáforas principais: justiça (Anaximandro); sementes (Anaxágoras); letras e partículas de poeira no raio de sol (atomistas); raízes, amizade e discórdia; e elementos. (Aqui, distinguimos “letra” de “elementos para diferenciar a nota atomística dos passos platônico-aristotélicos. Trata-se do mesmo termo – στοιχεῖον – e muito haveria a dizer sobre as notas metafóricas distintas – progressivas? – do termo, de Leucipo a Aristóteles.)

Ora, na acepção em seu campo próprio, aquilo que em lexicografia se diz “primeira acepção”, o termo ῥιζώματα designa o “sustentáculo vital” dos vegetais, sendo geralmente dado como sinônimo de ῥιζαίς – “raízes”; devendo-se, contudo, anotar que, a partir do radical ῥιζ-, as formas substantivas singular e plural de gênero neutro (ῥιζωμα, ῥιζώματα) e as de gênero feminino (ῥιζα, ῥιζαίς), parecem formar dois ramos mui sutilmente distintos, pois o neutro singular ῥιζωμα é uma substantivação do verbo ῥιζώω, não derivando diretamente do substantivo ῥιζα⁵⁵¹. Em que essa sutileza pode ou não nos auxiliar, veremos à frente. Por ora, retenhamos a expressão “sustentáculo vital”, que nos acompanhará doravante.

Nos textos em que o sentido não é figurado, ou seja, que versam sobre raízes de plantas (vide Aristóteles e Teofrasto), observa-se a hegemonia da forma plural ῥιζαίς, provavelmente refletindo a experiência comum com a vegetação, já que as plantas em geral exibem como suporte de fixação e órgão nutritivo – sustentáculo vital – , não uma forma compacta ou unificada que poderia ser percebida como “raiz” singular, mas, sim, uma massa “entrelaçada” e “superposta”, ou de entrelaçamentos e sobreposições, intuída como ῥιζαίς (raízes), ou ῥιζώματα, esta palavra, porém, em relação à primeira, apresenta um suplemento de complexidade – adicionado por Empédocles?⁵⁵² –, que resulta no significado-forma “conjunto de raízes”.

Tentemos organizar os signos. O interlocutor de Empédocles é Pausânias. Cumprido o requisito de pertencer à mesma comunidade linguística de seu mestre – pois se fosse um estrangeiro, necessitaria, antes, aprender a Língua Grega –, ao “ouvir por primeiro o discurso das raízes de todas as coisas” – τέσσαρα γὰρ πάντων ῥιζώματα πρῶτον ἄκουε (B 6, 1) –, o que podemos pensar que Pausânias receberia, ou evocaria, imediatamente, no seu

⁵⁵¹ Segundo Chantraine, cf. nota supra (549).

⁵⁵² Não há registro anterior da forma ῥιζώματα. Aristóteles, citando dois versos da tragédia perdida de Teodectes, registra o termo ῥιζώματα na *Política* 1255 a 36-38: θείων δ' ἀπ' ἀμοιβῶν ἔκγονον ῥιζωμάτων / τίς ἂν προσεπειεῖν ἀξιόσειεν λάτριν; (“descendente de ambas raízes divinas / exposto e punido como escravo”). Ésquilo registra ῥιζωμα, em *Os Sete contra Tebas*, 412-414 (v. 423): σπαρτῶν δ' ἀπ' ἀνδρῶν, ὧν Ἄρης ἐφείσατο, / ῥιζομ' ἀνεῖται, κάρτα δ' ἔστ' ἐγχώριος, / Μελάνιπος. (“Dos homens semeados que Ares rousou, / sua raiz surgiu, é mesmo da região: / Melanipo. [...]”). Ambas as incidências guardam outro sentido figurado: estirpe, raça.

entendimento? Decerto, teria “diante dos olhos” – eis o poder admirável da metáfora – a figura mais do que familiar do sustentáculo vital das plantas, a imagem de uma massa entrelaçada e superposta de raízes- ῥίζαις. Porém, mais ainda: dado que a palavra proferida foi ῥιζώματα, e não ῥίζαις, tenha sido ou não Empédocles o autor do acréscimo, a imagem deve-se também ampliar diante dos olhos do ouvinte, como quando ouvimos nós mesmos um algo superlativo, eis, então, o *conjunto de raízes*. Mas a que dimensões – grandeza? extensão?– deve a imagem rizomática se ampliar? Ora, deve ampliar-se na medida daquilo está a sustentar vitalmente, e que ocupa, na metáfora expandida, o lugar da planta. E que “planta” seria essa, para que se possa ter um parâmetro para ampliar na mente a imagem rizomática? Ora, não se trata de qualquer vegetal. A “planta” a ser vitalmente sustentada é nada menos do que “πάντων”, ou “τε πάντα”, o mesmo que dizer “ἅπαντα τὰ ὄντα”. Então, deve tratar-se de raízes imensas! Imensas, complexas, poderosas. Sustentáculo vital do próprio mundo.

Nota-se, desde já, que a partir da metáfora principal, abre-se o caminho para inúmeros desdobramentos, relações e associações, algo que se dará em vários níveis, nos versos de Empédocles. Porém, não nos antecipemos em demasia. Vejamos o que nos trazem do “reino vegetal”, alguns fragmentos e testemunhos, com vistas a, efetivamente, avançar no sentido de compreender as “razões metafóricas” de Empédocles.

Neste passo, pedimos escusas ao leitor por uma certa “tortuosidade discursiva” que se apresenta, a qual reflete a nossa própria “experiência de tortuosidade”, ou, o “tatear no labirinto”, que inaugurou este momento investigativo. Essa experiência de “tatear no labirinto” dos textos, ao ser ultrapassada, quando encontramos um método, integrou-se à nossa tese de modo tão indissociável do resultado, que não o quisemos ocultar. Esperamos que resulte interessante ou, ao menos, justificado. Expliquemos, sem nos alongarmos.

Aconteceu que não sabíamos por onde devíamos começar. Primeiramente, considerando que o étimo de um termo via de regra permanece sob os sentidos e significados

derivados⁵⁵³, pensamos que recolher os sentidos fundamentais de “raízes” em textos com datações próximas da época de Empédocles, poderia ajudar-nos a reunir dados para esclarecer sentidos da metáfora empedocliana. É o que costumamos fazer quando estudamos termos específicos de filosofia antiga. Contudo, a família do radical $\rho\acute{\iota}\zeta$ - é incontavelmente numerosa e comum na língua grega. Especialmente as formas substantivas, mas também as verbais, são demasiadamente correntes nos discursos sobre as plantas. Consequentemente, incidem nos textos aos borbotões, tornando impossível uma análise que não seja por amostragem, ou segundo algum critério restritivo de recolhimento – de fato, ocupar muitas páginas com um amontoado de incidências banais não traria contributos ao nosso propósito.

Refletindo sobre o desafio – isto, seja dito de passagem, após uma leitura de muitos modos instrutiva, porém pontualmente infrutífera, do monumental tratado *Historia plantarum* de Teofrasto – , pudemos chegar a um procedimento metodológico consistente: examinar, antes de tudo, o próprio *discurso* de Empédocles *sobre as plantas*, a par dos testemunhos doxográficos a respeito do seu pensamento sobre elas⁵⁵⁴. Então, por primeiro, estabelecemos a meta de, por assim dizer, “seguir as pistas” do que poderia ser relevante para o próprio filósofo-poeta, no campo (semântico) dos vegetais. Disso é que, eventualmente, emergirá, pensamos, indicações para recolhimentos em outros textos e, antes disso, direções sobre quais testemunhos devemos considerar como fulcrais ao tema. Sabendo de antemão que as concepções botânicas de Empédocles são singulares, raciocinamos, o nosso campo investigativo haverá de se restringir consideravelmente, viabilizando a pesquisa necessária e, ademais, assegurando-nos a mais sólida fundamentação para desenvolvê-la: os textos do próprio filósofo e de seus doxógrafos. E assim, “saímos do labirinto”, trazendo nas mãos o

⁵⁵³ Émile Benveniste bem o demonstrou, nos seus estudos sobre o indo-europeu. Cf. e.g. BENVENISTE, Emile. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1969.

⁵⁵⁴ Isto bem poderia ter-nos ocorrido antes, alguém poderia pensar – mas não ocorreu, foi “um processo”, como se diz, e ousamos expô-lo porque, como declaramos, os caminhos da experiência integraram-se ao resultado, e realmente não quisemos abrir mão do registro da jornada.

princípio do nosso método: a partir dos próprios fragmentos, buscar um traçado possível de nos (re)conduzir aos sentidos da metáfora principal.

Destarte, e havendo por bem, neste momento investigativo, circunscrever o “mapeamento” principalmente às formas substantivas designantes de plantas⁵⁵⁵, em um levantamento primário, constatamos que dentre as referências diretas de Empédocles a vegetais, nos “fragmentos B” do compêndio DK, e no fragmento recentemente restaurado por Primavesi a partir do palimpsesto da *Prosódia Universal* de Herodiano⁵⁵⁶, também coligido por Laks e Most (D37), as menções a árvores (δένδρα) predominam nos versos de ambos os poemas. Eis um quadro geral dos termos relativos às plantas, encontrados nos versos de Empédocles:

Fragmentos	Termos referentes a vegetais
DK 31 B 21,10; B 23,6; B 72; B 77 e 78; B 79; B 111,8; B 127,2	Δένδρα (árvores)
DK 31 B 9,2; B 20,6 e B 117,2	θάμνοις (arbustos)
LM (Laks e Most) D37	ρίζαις ἐπασσύτεραι / ὑπερθε / μανότεροις ὄρπηξ / κατάστημα τηλεθάοντα (raízes compactas + grande altura + ramos amplamente espalhados + constituição florescente = partes características da árvore)
B 80	σίδαι (romãs) μήλα (maçãs)
B 102	ποίηι (erva)
B 128	σύρνα (mirra); λίβανος (incenso)
B 140	δάφνη (loureiro)
B 141	κύαμος (fava)

⁵⁵⁵ Faltaria-nos fôlego, espaço e tempo para incluir verbos e adjetivos. Alguns destes, contudo, participam dos contextos recolhidos e receberão nossas considerações. A exceção à nossa circunscrição é, como se nota na tabela, o conjunto singular restaurado da *Prosódia Universal* de Herodiano (LM D37).

⁵⁵⁶ PRIMAVESI, Oliver; ALPERS, Klaus. *Empedokles im Wiener Herodian-Palimpsest*, in: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 156, 2006, p. 27-37 (a new edition of B 153b). Cf. MP 26, in MANSFELD, Jaap; PRIMAVESI, Oliver. *Die Vorsokratiker: Griechisch / Deutsch*. Stuttgart: Philipp Reclam, 2011, p. 434. O fragmento encontra-se coligido no compêndio Laks-Most, a partir de onde o estudamos e colhemos, especialmente porque os autores o posicionaram consoante a nossa interpretação do campo ao qual pertencem, ou seja, da vegetação. Os detalhes, veremos mais adiante.

Notemos: há *oito* incidências literais do termo δένδρα, além de, seguramente, duas referências indiretas (LM D37; B 140) a árvores, contra três incidências de θάμνοις, além das quatro alusões a plantas de classificação incerta⁵⁵⁷. Preliminarmente, podemos deduzir dessa franca hegemonia arbórea, que as plantas desta espécie ocupam um lugar especial na temática empedocliana da vegetação.

Por conseguinte, na doxografia compendiada por Diels-Kranz, destacou-se o conjunto DK 31 A 70, no qual encontram-se articulados os testemunhos de *cinco* fontes, nada menos, acerca das concepções de Empédocles sobre a plantas: Aécio (*Placita* V 26,4), Teofrasto (*De causis plantarum* I 12,5), Aristóteles (*De Anima* II 4, 415 b 28), Plutarco (*Questões conviviais* VI 2, 2, 688 A) e o Pseudo-Aristóteles Nicolaus Damascenus (*De plantis* I 1, 815 a 15), nessa ordem. E, ora, o bloco testemunhal, especialmente na abertura aeciana, como veremos a seguir, confere às árvores-δένδρα um *topos* extraordinariamente relevante no pensamento *cosmozoogônico* de Empédocles. Com respaldo nos fragmentos, que, por assim dizer, nos conduziram ao conjunto doxográfico A 70, parece suficientemente justificado, e seguro, que o coloquemos como ponto de partida e “âncora” da presente etapa investigativa que, enfim, poderá se desenvolver sem entraves metodológicos.

Não há, até onde sabemos, tradução em Língua Portuguesa de DK 31 A 70, à exceção da terceira parte, que pode ser lida nas versões disponíveis do *De Anima*. A extensão do conjunto⁵⁵⁸ impele-nos a realizar uma versão própria, para conforto nosso e do leitor. Em não sendo tradutores, nem pretendendo sê-lo, nossa versão será despretensiosa e tendendo à paráfrase, interessando-nos o sentido geral do testemunho e certos termos-chave que – para

⁵⁵⁷ Em breve, entenderemos por que não é seguro classificar macieiras, romãzeiras (B 80), mirras e incensos (B 128) como espécies de δένδρα.

⁵⁵⁸ Laks e Most optaram por desmembrar DK 31 A 70 em várias duas classes e várias partes temáticas. Assim, na classe “doutrinal”: D150 (tema da filogênese); D245-246, D250 a-e (plantas); na classe “recepção” R17 (plantas e frutos). Cf. LM, p. 728-729; 758-761; 772-773.

que não haja dúvida de quais se tratam – figurarão ao lado das palavras ou locuções empregadas para vertê-los. Assim ressalvada – e à exceção da terceira parte, que extrairemos da tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis para o *De Anima*–, vejamos a nossa “versão funcional” do testemunho DK 31 A 70, excerto a excerto. (Uma discussão preliminar de pontos do nosso interesse virá ao final do conjunto.)

Excerto 1 – Aecio V 26, 4 (DK 31 A 70.1-11):

Ἐ. πρῶτα τὰ δένδρα τῶν ζώων ἐκ γῆς ἀναφῦναί φησι, πρὶν τὸν ἥλιον περιπλωθῆναι καὶ πρὶν ἡμέραν καὶ νύκτα διακριθῆναι· διὰ δὲ συμμετρίας τῆς κράσεως τὸν τοῦ ἄρρενος καὶ τοῦ θήλεος περιέχειν λόγον. αὔξεσθαι δὲ ὑπὸ τοῦ ἐν τῇ γῆι θερμοῦ διαιρόμενα, ὥστε γῆς εἶναι μέρη καθάπερ καὶ τὰ ἔμβρυα τὰ ἐν τῇ γαστρὶ τῆς μήτρας μέρη· τοὺς δὲ καρποὺς περιτώματα εἶναι τοῦ ἐν τοῖς φυτοῖς ὕδατος καὶ πυρός· καὶ τὰ μὲν ἐλλιπὲς ἔχοντα τὸ ὑγρὸν ἐξικμαζομένου αὐτοῦ τῷ θέρει φυλλορροεῖν, τὰ δὲ πλεῖον, παραμένειν ὥσπερ ἐπὶ τῆς δάφνης καὶ τῆς ἐλαίας καὶ τοῦ φοίνικος· τὰς δὲ διαφορὰς τῶν χυμῶν <παρὰ> παραλλαγὰς τῆς <γῆς> πολυμερείας καὶ τῶν φυτῶν γίνεσθαι διαφόρως ἐλκόντων τὰς ἀπὸ τοῦ τρέφοντος ὁμοιομερείας ὥσπερ ἐπὶ τῶν ἀμπέλων· οὐ γὰρ αἱ διαφοραὶ τούτων χρηστὸν τὸν οἶνον ποιοῦσιν, ἀλλ' αἱ τοῦ τρέφοντος ἐδάφους.

As árvores foram os primeiros seres vivos que cresceram de sob (ἀναφῦναί) a terra, antes (mesmo) do sol ter desabrochado e se espalhado ao redor (do mundo), antes (mesmo) da distinção (διακριθῆναι)⁵⁵⁹ entre noite e dia. Por causa da simetria (συμμετρίας) da sua mistura (κράσεως), (elas) contêm (περιέχειν) o *logos*⁵⁶⁰

⁵⁵⁹ Aqui, para διακριθῆναι, optamos por “distinção” ou “discernimento”, em detrimento do sentido de “separação física”. Como em *Odisseia* VIII, 195; *Erga*, 35; não como em *Metafísica* I 4 985 a 28. Com Bollack: “... avant que jour et nuit ne fussent distincts” (n. 571, *Les Origines*, Vol. II, p. 214-215) e Bignone: “... innanzi... che il giorno e la notte fossero distinti.” (BIGNONE, Ettore. *Empedocle : Studio critico, traduzione e commento delle testimonianze e dei frammenti*. Turin : Fratelli Bocca, 1916, p. 354).

⁵⁶⁰ Optamos por transliterar o termo original, pois o cremos intraduzível neste contexto. O sentido é o de “definição” ou “determinação”, mas, na língua portuguesa, é difícil pensar definições opostas jungidas, como é o

feminino e masculino. Elas crescem no calor subterrâneo (ἐν τῇ γῆι θερμοῦ), pois são parte da terra (γῆς εἶναι μέρη), assim como o embrião no ventre é parte do útero. Quanto aos frutos, são o excedente de água e fogo nas plantas. As que são carentes de líquido, evaporado pelo calor, perdem as folhas; as que são plenas, conservam-nas, como o loureiro, a oliveira e a tamareira. As diferenças de sabores [dos frutos] são variações das muitas partes (πολυμερείας) da terra nas plantas, e do vir a ser pelos diferentes modos de absorver as partes iguais (ὁμοιομερείας) nutritivas (da terra), como no caso das vinhas. Não são as diferenças entre as vinhas que fazem um bom vinho, mas as diferenças nutritivas do solo.

Excerto 2 – Teofrasto, *De causis plantarum* I 12 (A 70, 12-14):

ἐν γάρ τι τὸ γεννῶν οὐχ ὥσπερ Ἐ. διαίρει καὶ μερίζει τὴν μὲν γῆν εἰς τὰς ῥίζας, τὸν δ' αἰθέρα εἰς τοὺς βλαστοὺς ὡς ἑκάτερον ἑκατέρου χωριζόμενον, ἀλλ' ἐκ μιᾶς ὕλης καὶ ὑφ' ἑνὸς αἰτίου γεννῶντος.

Uma é a [causa] geradora, não como [pensou] Empédocles que a dividiu e partiu, (atribuindo) a terra às raízes e o éter aos brotos (ou flores), como se fossem coisas separadas uma da outra. Ao contrário, uma só é a matéria e uma a causa geradora.

Excerto 3 – Aristóteles, *De anima* II 4, 415 b 28 – 416 a 2 (A 70, 15-17):

caso. Laks e Most e Bollack adaptam para “‘princípio” (“ils incluent le principe du mâle et celui de la femelle”), assim como Bollack (“Ils contiennent en effet à la fois le principe du mâle et du femelle...”); Inwood, optou por “natureza”, com transliteração parentética (“they include the nature [logos] of male and female”); Tonelli empregou a locução “modo de ser” (“... essi racchiudono il modo di essere del maschio o della femmina”). Cf. Bollack, *Les Origines*, Vol. II, n. 571, p. 215-216); Bignone, op. cit., p. 354 . Inwood, *The poem of Empedocles*, p. 186; Tonelli, *Empedocle, Frammenti e testimonianze*, p. 221.

Ἐ. δ' οὐ καλῶς εἶρηκε τοῦτο, προστιθείς τὴν αὐξήσιν συμβαίνειν τοῖς φυτοῖς κάτω μὲν ριζουμένοις διὰ τὸ τὴν γῆν οὕτω φέρεσθαι κατὰ φύσιν, ἄνω δὲ διὰ τὸ πῦρ ὠσαύτως.

Empédocles não se expressou bem ao acrescentar que, nas plantas, o crescimento ocorre para baixo, por elas lançarem raízes, porque a terra assim conduz por natureza, e igualmente para cima por causa do fogo.⁵⁶¹

Excerto 4 – Plutarco, *Questões conviviais* VI 2, 2, 688 A (A 70, 17-19):

τηρεῖται δὲ [sc. ἡ φύσις] τοῖς μὲν φυτοῖς ἀναισθητῶς ἐκ τοῦ περιέχοντος, ὥς φησιν Ἐ., ὑδρευομένοις τὸ πρόσφορον.

As plantas preservam (sua *physis*) insensíveis (ἀναισθητῶς)⁵⁶², sorvendo a água (ὑδρευομένοις) dos arredores (περιέχοντος) adequadamente.

Excerto 5 – Pseudo-Aristóteles, *De plantis* I 1, 815 a 15; ou, Nicolaus Damascenus, 5, 4 Meyer ed. (A 70, 20-28):

Anaxagoras autem et Abrucalis desiderio eas [plantas] moveri dicunt, sentire quoque et tristari delectarique asserunt ... Abr. autem sexum in his permixtum opinatus est. b16 [p. 6, 17 M.] Anaxagoras autem et Democritus et Abr. illas intellectum intellegentiamque habere dicebant. 817a 1 [p. 10, 7 M.] quod dixit Abr.

⁵⁶¹ Como informamos acima, este excerto do *De Anima* foi extraído de: ARISTÓTELES. *De Anima*. Trad. Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Ed. 34, 2006.

⁵⁶²“Insensíveis”, isto é, desprovidas das sensações humanas (sede e fome) que conduzem ao desejo (ὄρεξις) de buscar por nutrição (τροφή), isto é, água e alimento necessários à manutenção da mistura (κρᾶσις) corpórea. Plutarco está comparando a fisiologia humana com a das plantas. Uma síntese possível é que, enquanto a nutrição humana é mediada pelos sentidos, as plantas têm por natureza um mecanismo autônomo e direto de autopreservação, ou seja, nutrição. Ver o contexto em Plutarco, *Quaestiones convivales* VI, 2, 687 D 12 - 688 A 11. Note-se que a assunção de insensibilidade das plantas parece ir de encontro ao reperto do próximo excerto.

videlicet si invenitur in plantis sexus femineus et sexus masculinus sive species commixta ex his duobus sexibus. 817b 35 [p. 13, 2 M.] dixitque Abr. quod plantae habent generationem, mundo tamen diminuto et non perfecto in complemento suo; et eo completo generabatur animal [vgl. B 79].

Anaxágoras e Empédocles dizem que (as plantas) são movidas por desejo, e afirmam que elas têm sensações e que sentem alegria e tristeza... Empédocles, pensou que elas eram providas de sexo misto. b 16 [p. 6, 17 M.] Anaxágoras, Demócrito e Empédocles afirmaram que elas possuíam intelecto e inteligência. 817 a 1 [p. 10, 7 M.] . O que disse Empédocles versa sobre se as plantas são dotadas de sexos masculino e sexo feminino, ou se de uma mistura de ambos os sexos. 817 b 35 (p. 13,2 M.) Empédocles (também) diz que as plantas nasceram quando o mundo estava ainda incompleto e não realizado em sua perfeição; (e que) uma vez completo, geraram-se os animais [cf. B 79].

Consumada a nossa imperfeita versão da maior parte desse importante conjunto testemunhal, passemos à discussão dos pontos que podem indicar-nos direções para buscar compreender os significados fundamentais retidos por Empédocles, se assim podemos supor que ele procedeu, quando tomou o termo ῥιζώματα de “empréstimo” do campo da vegetação, no qual, como agora vemos, destaca-se a espécie arbórea.

A nossa primeira nota sobre DK 31 A 70, diz respeito à interessante postulação de primordialidade zoogônica das árvores. Sabemos que que as plantas foram consideradas na categoria geral dos seres vivos (ζῷα) por vários autores gregos⁵⁶³, e, portanto, não é nada incomum que as árvores sejam assim tratadas por Empédocles. Com efeito, o que

⁵⁶³ DL VIII, 28 (Pitágoras); Plutarco, *Questões naturais* 911 C 2 – D (Platão, Anaxágoras, Demócrito); Platão, por ele mesmo, *Timeu* 77 b 1-c 5. Neste sentido, evitaremos, em nosso discurso sobre os conteúdos empedoclianos, retroprojetar a divisão dos seres em classes de “animais” e “plantas”, que é posterior. Preferiremos as designações “viventes”, ou, ainda, “seres” e “seres vivos”, sem distinção.

peculiarmente chama a atenção, já na abertura do bloco textual, é o relato de que “as árvores foram os primeiros seres vivos que cresceram de sob⁵⁶⁴ a terra”, antes que o sol, concentrado, se expandisse no firmamento⁵⁶⁵, inaugurando a órbita discernidora dos períodos diurno e noturno⁵⁶⁶; isto é, antes que houvesse condições ambientalmente viáveis para a multiplicidade biológica de outros viventes terrestres, em termos modernos, antes que houvesse condições de possibilidade para a vida animal, ou seja, no princípio do vir-a-ser *do* e *no* mundo. Em que pese ocupar apenas duas linhas, a força da narrativa é espantosa, e faz parecer que nos encontramos diante de uma autêntica e inaudita *dendrogonia*.⁵⁶⁷

⁵⁶⁴ “Crescer de sob” foi a locução que elegemos para verter ἀναφῶναί, já que o prefixo ἀνά- impõe a ideia de um movimento de baixo para cima. “Crescer” pareceu-nos preferível a “nascer” ou “vir a ser”, por reforçar a ideia do movimento ascendente. Outro termo possível seria “irromper”, mas então, teríamos que deixar de lado a ideia de nascimento. Uma versão interessante obteríamos com o verbo “brotar”, mas para isto há um verbo específico, βλαστάνω, que não quisemos usurpar.

⁵⁶⁵ Cf. DK 31 B 41.

⁵⁶⁶ DK 31 B 42.

⁵⁶⁷ Anunciamos que, no rol dos nossos projetos futuros, gostaríamos de pensar e propor os termos de uma plausível “*dendrogonia*” no início da fase mundana da cosmologia de Empédocles. Nos últimos momentos da nossa pesquisa, veio ao encontro do nosso propósito o trabalho da helenista Chiara Ferella, sobre nove versos dos *ensembles* “d” e “f” do Papiro de Estrasburgo – dois fragmentos em mau estado, que foram reconstituídos por várias mãos (Martin e Primavesi, Janko, Primavesi, Rashed), em sucessivos esforços para recompor trechos e vocábulos corrompidos. Desde a edição *princeps* do Papiro, as reconstituições dos versos d10-18 têm-se baseado no fragmento B 62, em face das similaridades marcantes entre este e aquelas linhas (Cf. MP, *L’Empédocle de Strasbourg*, 1999, p. 307-319). Richard Janko (*Empédocles, On Nature I 233 - 364: a New Reconstruction*, 2004), ao ter demonstrado que os *ensembles* “d” e “f” eram partes de um mesmo trecho (o fragmento de quatro linhas de “f” pôde ser encaixado à esquerda da sequência d15-18 – ver a extraordinária imagem do *puzzle* resolvido por Janko, p. 25 do artigo citado), sustentando, ademais, que o conteúdo compreendia o tema da zoogonia (e não uma “demonologia”, como a princípio supuseram Martin e Primavesi, por causa esp. da identificação dos dois lamentosos versos de B 139 em d5-6; cf. discussão em *L’Empédocle de Strasbourg*, p. 290-302), deu o impulso para as correções e reconstituições que se seguiram, com Primavesi (*Empedokles Physika I. Eine Rekonstruktion*, 2008, p. 78-79), e, especialmente, com o desenvolvimento de Rashed (*La zoogonie de la Haine*, 2011; 2018), atualizando a questão de modo ainda mais estreitamente dependente de DK 31 B 62. Ver, e.g., em: Mansfeld-Primavesi (*Die Vorsokratiker*, 2011), Emp. 87, 10-18 (p. 484-487); LM D76 (*Les débuts de la philosophie*, p. 704-705). Agora, Ferella propõe que o conjunto d-f 10b-18 pode versar especificamente sobre a geração dos primeiros seres vivos no período inaugural do mundo, isto é, as árvores (e plantas em geral, na visão da autora), como descrito na seção aeciana de A 70. Em sua reconstrução e reinterpretação, a partir especialmente da proposta de Rashed, o início da linha 14, ora “[οὐλομελῆ, τῶν ν]ῦν” que, deste modo, corresponde aos tipos inteiriços de B 62, passa a ser “[δένδρεα μακρ’ ὧν ν]ῦν”, seguindo o paradigma do singular verso do fragmento B 72. Diferentemente de todas as reconstruções anteriores da linha 15, na qual a maioria de propostas sugeriu a incidência da raiz aérea [ὄπποτ[ε δὴ γ’ αἰθήρ μιχθ]εῖς (Janko); “ὄπποτ[ε δ’ αἰθέρι συμιχθ]εῖς (Primavesi); “ὄπποτ[ε δ’ ἀέρι συμιχθ]εῖς (Rashed, 2011) e “ὄπποτ[ε δ’ ἠλέκτωρ ἀρθ]εῖς (Rashed, 2018)]; Ferella restaura “terra”: ὄπποτ[ε γῆς ὄγκος πηχθ]εῖς. Para a linha 16, ao invés de “δὴ τό[θ’ ἕκαστα διεθμήθη κλα]γγῆι καὶ αὐτῆι”, a autora propõe “δὴ τότ[ε πολλ’ εἶδη ῥιζῶν κλα]γγῆι καὶ αὐτῆι”; e na linha 17, no lugar de “θεσπε[σίηι τὰ πρὶν Ὀκεανοῦ λει]μῶνα λαχόντα”, a forma “θεσπε[σίηι διέφον χθόνιον κευθ]μῶνα λαχόντα”. Em suma, a reinterpretação e a reconstrução de Ferella convertem o conjunto d-f 10b-18 de narrativa zoogônica relacionada aos tipos inteiriços de B 62 (“homens e mulheres”) a narrativa sobre as origens das árvores. A nova hipótese muito nos interessa, e estaremos atentos aos seus desdobramentos. Cf. FERELLA, Chiara. Empedocles and the birth of trees: reconstructing P. Strasb. Gr. Inv. 1665-6, ens. D-f

A que reflexões ou raciocínios a narrativa *cosmozoogônica* transmitida por Aécio, pode nos conduzir? Tendo em mente as linhas gerais da fase multívia da cosmologia de Empédocles, destacamos, preliminarmente, quatro pontos de interesse para pensar e manter em foco.

(i) Considerando que as árvores foram os primeiros seres vivos (πρῶτα τὰ δένδρα τῶν ζῴων) a irromper no mundo, elas devem ser, dentre todos, os ζῶα mais elementares, e isto não somente pela precedência existencial relativa aos demais seres, mas também em virtude de permanecerem estreitamente vinculadas à terra – *enraizadas* –, “sendo parte da terra” (γῆς εἶναι μέρη), metaforicamente como o embrião no útero; assim vinculadas, porém, não apenas no período de formação, mas durante todo o ciclo da vida mundana que lhes cabe, algo naturalmente válido para cada ζῶον particular da espécie. Aqui, parafraseando o corolário da definição de στοιχεῖα em *Metafísica* V 3, estudada no primeiro capítulo, diríamos que as árvores são a constituição primeira *no mundo*⁵⁶⁸. Dito de outro modo, as árvores – seres literalmente *rizomáticos* – estão no princípio da vida no mundo, o que é estar no princípio do mundo enquanto tal. Neste sentido, e também por serem os viventes mais próximos e vinculados à raiz-elemento original – como partes fixas *da e na* terra – é que podemos pensar que as árvores são os seres vivos mais elementares que existem no mundo⁵⁶⁹.

(ii) Ainda nas primeiras linhas da seção aeciana, lemos que as árvores são os seres mais primordiais de um mundo inteiramente por vir a se constituir e organizar, pois quando cresceram de sob a terra, diz-nos Aécio, ainda não havia sol, nem noite, nem dia (A 70,1-2). O

10b–18. *The Classical Quarterly*. Published online by Cambridge University Press: 20 August 2019, pp. 1-12; doi:10.1017/S0009838819000570.

⁵⁶⁸Pretendemos parafrasear *Metafísica* V 3, 1014 b 14-15: “elemento de cada coisa é o constitutivo primeiro a ela intrínseco.” (ἀπάντων δὲ κοινὸν τὸ εἶναι στοιχεῖον ἐκάστου τὸ πρῶτον ἐνυπάρχον ἐκάστῳ.)

⁵⁶⁹A ideia não é descabida. Bollack desenvolveu um raciocínio semelhante com respeito ao “reino mineral”: “*Le règne minéral est trop proche de l’élémentaire; les pussainces s’y manifestent plus clairement, comme l’eau dans les fleuves.*” BOLLACK, Jean. *Empédocle* III, p 117.

mesmo testemunho, vemos reelaborado por Nicolaus Damascenus, na última seção conjunto: “Empédocles (também) diz que as plantas nasceram quando o mundo estava ainda incompleto e não realizado em sua perfeição; (e que) uma vez completo, geraram-se os animais.” (A 70, 25-27). Tomando em consideração o trânsito entre a unidade e a multiplicidade que caracteriza a inauguração da via cinética, na cosmografia de Empédocles, a situação específica dos seres arbóreos no testemunho indica que a fase cósmica na qual eles vêm a ser, deve corresponder aos “primeiros momentos” da separação das massas elementares, a partir do Sphairos. Dito de outro modo, o “tempo” do crescimento das árvores primordiais deve situar-se nas cercanias da irrupção cinética que dá origem à multiplicidade mundana⁵⁷⁰. E, este período cósmico define-se pela força ainda preponderante de Philotes, não obstante Neikos já ter principiado o movimento de crescimento do seu poder. Conseqüentemente, a constituição das árvores – a única zoogênese imediata ou sem organização progressiva ou “evolutiva”⁵⁷¹ que se conhece na cosmografia empedocliana – deve ser especialmente próxima ou vinculada à força de Philotes.

⁵⁷⁰ Estaríamos no primeiro movimento da regência de Neikos, após a ruptura do *Sphairos*, fase em que os seres constituídos são “inteiriços”, “compactos” ou “isolados”, pois, por assim dizer, guardam em suas constituições a memória dos laços unificadores de Philotes. É somente com o crescimento de Neikos que os seres separam-se em macho e fêmea, exceto as plantas. Segundo a narrativa cosmozoogônica de A 70, as árvores, tendo nelas inseparados os princípios feminino e masculino, são – e serão sempre – seres mais elementarmente unificados do que os demais seres mundanos, os quais, separando-se, buscam cada qual o seu semelhante, na medida do crescimento de Neikos; ao passo que se articulam e unem ao influxo de Philotes. As árvores, mantendo unificados os elementos contrários (expressamente, fogo e água = masculino e feminino, cf. DK 31 A 81, B 65, B 67; obviamente, terra; implicitamente, ar – pois, embora se possa pensar que a circulação sanguínea é requisito para a respiração, com base em A 74, as árvores possuem seiva), são, portanto, os viventes (ζῷα) mais próximos de Philotes e, em última instância, do Sphairos. Bignone, assim o diz, belamente: “Spuntarono così i vegetali in un'età antica del mondo - quando ancora recente era la natura, e non distito il giorno dalla notte - quasi un primo adombramento della vita. Nelle piante che sono prossime all'unità indistinta dello sfero, ancora sono congiunti i due sessi...” (BIGNONE, Ettore. *Empedocle: Studio critico, traduzione e commento delle testimonianze e dei frammenti*. Turin : Fratelli Bocca, 1916, p. 244).

⁵⁷¹ Cf. DK 31 B 58-70.

(iii) Como seres *enraizados*, as árvores, assim como neste particular as plantas em geral, são ζῷα fixados na terra e nutridos diretamente por ela⁵⁷²; diferindo dos subsequentes seres vivos – por exemplo, homens e mulheres – que, embora tenham tido a mesma origem, irrompendo da terra, como vimos em DK 31 B 62⁵⁷³, com e pelo movimento ascensional do fogo⁵⁷⁴, não possuem raízes e separam-se da mãe nutriz já nas suas primeiras configurações

⁵⁷² Como no testemunho considerado por Diels sobre Anaxágoras, mas que complementa DK 31 A 70, em Pseudo-Aristóteles autor do *De Plantis* (817 a 23 = DK 59 A 117, 8-9): As plantas têm o princípio do seu alimento na terra...” (... *est que principium cibi plantarum a terra...*)”

⁵⁷³ DK 31 B 62 (Simplicio, *Física* 381, 29) cf. Cap. I, p. 92 ss. Reproduzimos novamente o fragmento, para conforto do leitor: νῦν δ' ἄγ', ὅπως ἀνδρῶν τε πολυκλαύτων τε γυναικῶν / ἐννηχίους ὄρηκας ἀνήγαγε κρινόμενον πῦρ, / τῶνδε κλύ' οὐ γὰρ μῦθος ἀπόσκοπος οὐδ' ἀδαίμων. / οὐλοφνεῖς μὲν πρῶτα τύποι χθονὸς ἐξανέτελλον, / ἀμφοτέρων ὕδατός τε καὶ εἶδος αἴσαν ἔχοντες· / τοὺς μὲν πῦρ ἀνέπεμπε θέλον πρὸς ὁμοῖον ἰκέσθαι, / οὔτε τί πω μελέων ἐρατὸν δέμας ἐμφαίνοντας / οὔτ' ἐνοπήν οἶόν τ' ἐπιχώριον ἀνδράσι γυῖον. (“Agora vem, e como de homens e mulheres de muitos prantos / noturnos rebentos trouxe à luz separando-se o fogo, / destes ouve; pois não é mito sem alvo e sem ciência. / Inteiraços primeiro (os) tipos de terra surgiam, / de ambos, de água e de forma brilhante, tendo parte:/ estes fogo faziam subir querendo ao semelhante chegar, / nem ainda de membros amável fora mostrando (eles), / nem voz nem, (tal) qual, o membro próprio dos homens.”)

⁵⁷⁴ Numa rubrica que se poderia chamar “zoogonia primitiva”, o elemento fogo propicia a irrupção dos seres de sob a terra. Este sentido fornece uma chave para ler *DGC* II 3, 330 b 19-21 (DK 31 A 36): “Alguns defendem desde o início a existência de quatro elementos, tal como Empédocles. No entanto, também este os reduz a dois, pois ὁρᾷ ao fogo todos os outros.” Também *Metafísica* I 3, 984 b 5-8 (DK 31 A 47): “Os que admitem vários princípios [...] Estes, com efeito servem-se, do fogo como se fosse dotado de uma natureza motora, e por outro lado, servem-se da água e da terra e dos outros elementos desse tipo como se fossem dotados de natureza contrária.” De fato, como vimos, o elemento-raiz “fogo” aparece dotado de um movimento ascensional, e *isto coincide* com a posterior tese de Aristóteles sobre o movimento natural desse elemento. Mas, em *DGC* II 6, 334 a 4-5 (DK 31 B 54), temos o testemunho versando que, segundo Empédocles, o éter “com grandes raízes (ρίζαις) se afundava na terra”, e *isto não coincide* com o movimento natural do “ar”, de modo que o conteúdo do verso é criticado, no contexto do tratado. Ora, se o elemento fogo “sobe” e o ar “se afunda”, decorre, aristotelicamente, que o fogo se move em oposição a todos os demais elementos, já que é inconcebível supor os outros dois, “terra” e “água”, dotados de movimento natural que não o descendente. Mas, no contexto da cosmografia do acragantino, é preciso ter em mente que o movimento radical da tétrade dá-se segundo a lei da atração entre semelhantes e que, tendo sido conservada a estrutura mítico-poética e dos primeiros filósofos que consideraram as posições das massas elementares do mundo, na ordem (em sentido ascendente) terra-água-ar-fogo (DK 31 B 38; B 41; B 42; B 51; A 30; A 49; A 56), a massa ígnea situa-se no topo do mundo e, conseqüentemente, para o alto se moverão as partículas ígneas primárias, isto é, não articuladas, ou ainda não bem articuladas, em coisas mundanas (aqui, não estaríamos mais na rubrica “zoogonia primitiva”) e, assim, uma porção de fogo será responsável pelo movimento ascensional dos viventes de B 62 – os quais, tão logo em suas misturas terroso-aquáticas ingressa o calor, por este são impulsionados “para cima”, e eis os primeiros homens e mulheres do mundo. Da função ascensional em si, porém, não decorre que o fogo seja uma raiz-elemento privilegiado na cosmologia de Empédocles, pois a tétrade é isonômica, como lemos em DK 31 B 17, 27: ταῦτα γὰρ ἴσα τε πάντα καὶ ἤλικα γένναν ἔασι. Note-se que estamos, neste momento, discutindo uma questão aberta já no primeiro capítulo da nossa tese (cf. p. 99-101 e nota 305). Agora, segundo capítulo, do estudo dos nomes dos deuses de B 6 pudemos depreender que alguns dos mitos fundadores das raízes divinas (não todos os mitos, é preciso analisar caso a caso), os *scripts* divinos dos deuses, fornecem vários paradigmas de suas funções e relações cósmicas, assim como de suas propriedades “elementares-rizomáticas” nos seres. Neste sentido, notamos que o *ethos* da raiz Zeus-fogo caracteriza-se pela função ascensional (que coincide com o movimento natural do elemento fogo, segundo Aristóteles, e com os domínios olímpicos do mito), é princípio do sexo masculino (coincidindo com a tábua pitagórica de contrários e com o gênero do deus) e, nas misturas, tem propriedades solidificadoras, comparáveis às das técnicas da cerâmica e da têmpera, sendo, ademais, dotado de um epíteto de qualidade visual (“brilhante” = o “clarão” do raio de Zeus) que Aristóteles não retém, pois na sua tese cabem somente as contrariedades táteis, como vimos (p. 84 ss.). Ora, é preciso admitir: a despeito do postulado da isonomia dos deuses-raízes, é tentador pensar que a raiz-elemento “fogo” possa ser dotada de um poder “superior” em relação

de “torrões compactos mudos e desmembrados⁵⁷⁵”, para moverem-se sobre a terra. Aliás, os verbos empregados por Empédocles para descrever a irrupção dos seres humanos no mundo são reveladores de uma separação “radical” (em sentido figurado, já que não são seres rizomáticos), deles em relação à terra: ἀνάγω e ἀναπέμπω (B 62, 2: ἐννουχίους ὄρητας ἀνήγαγε κρινόμενον πῦρ; B 62, 6: τοὺς μὲν πῦρ ἀνέπεμπε θέλον πρὸς ὁμοῖον ἰκέσθαι.), (B 62, 2), cujos sentidos indicam uma “impulsão” de sob a terra à superfície; em contraste com ἀναφῶναι (ἀνά-φύω), verbo que transmite a ideia de um crescimento para o alto sustentado com nutrição, dada, evidentemente, pelas raízes. Ainda, o “modelo gerativo” parece ser o mesmo para as árvores (A 70) e humanos primordiais (B 62): antes da irrupção de ambos à superfície pela ação do fogo (elemento masculino), ambos configuram-se como espécies de blocos homeômeros de “terra” – a raiz primigênia –, com uma primeira definição de nutrição, água (elemento feminino) e calor; de modo que terra e água constituem, por assim dizer, o primeiro par da mescla dendro-antropogônica. Porém, parece-nos, o elemento-raiz fogo da mistura arbórea primitiva é do tipo primordial, ou seja, raiz-elemento cósmica ainda “inseparada”; ao passo que, diferentemente, o “fogo” da mescla primigênia dos homens e mulheres, sendo posterior, trata-se, como supusemos antes, do calor indireto da luz do sol já constituído que acalenta a raiz água ou as mesclas terroso-aquáticas subterrâneas (o “calor termal” de Plutarco⁵⁷⁶) e as faz “subir” (mais uma vez, paradigma inevitável é o do vapor) na

às demais, considerando que o resultado da sua ação na antropogonia de B 62 se nos afigura “vivificante”, e sobretudo considerando o paradigma mítico de Zeus. Mas a “vida” resulta, efetivamente, da mistura das raízes divinas e, neste sentido, cada raiz-elemento é, à sua maneira, “vivificante”. Sobre o paradigma de Zeus *basileus*, ocorre que, dissemos, Empédocles preserva *alguns* mitos fundadores, não todos, e justamente os mitos de soberania – “não democráticos” – parece que ele não desejaria conservar. (A este respeito, ver BOLLACK, Jean. *Les Purifications: Un projet de paix universelle*. Ed. bilingue Grec-Français. Paris: Seuil, 2003, esp. p. 1-17.) Em todo caso, é evidente que os combates narrados nos tradicionais mitos de soberania ecoam na narrativa agônica das origens do mundo, de modo que a questão não pode ser encerrada. Para uma visão geral sobre as funções da raiz fogo na cosmologia de Empédocles, abrangendo a questão aristotélica epigrafada nesta nota, ver a excelente discussão de M.R. Wright, op. cit., p. 24-29. Em seu viés próprio, esta autora admite uma faixa de “poder maior” na raiz ígnea, apesar do marcado postulado da isonomia rizomático-elementar. Com esta nota, e por ora (nada definitivamente), é preciso dar por suficientemente discutida a questão que gira em torno, principalmente, do movimento ascensional do elemento-raiz fogo em DK 31 B 62, A 36 (*DGC* II 3, 330 b 19-21) e A 47 (*Met.* I 3, 984 b 5-8).

⁵⁷⁵ DK 31 B 62, 1-6.

⁵⁷⁶ Cf. supra: *De primo frigido*, 952 F 7 – 953 A 5.

direção do semelhante (o próprio sol), ou, ainda, interpretação possível, uma mistura de ambos (raiz-elemento fogo e calor indireto) que as “impulsiona” na direção do sol (B 62, 4-5). Mas, ora, se a constituição das árvores é dada como zoogênese imediata, o mesmo não se dá com relação aos homens e mulheres, que carecerão de exaustiva organização e articulação – obra de Afrodite –, o que do mesmo modo parece significar que, enquanto primigênios e inteiriços, também são seres próximos de Afrodite, porém, quanto mais articulados são, mais próximos de Neikos se tornam⁵⁷⁷. Quanto às árvores, prescindindo de organização, devem manter-se (sempre) próximas ou vinculada à força de Philotes, o que – se estivermos certos – deve conferir-lhes um estatuto especialíssimo dentre os viventes do mundo empedocliano. Veremos.

(iv) O quarto ponto que desejamos destacar culmina, de fato, numa questão: havendo no mundo organizado uma multiplicidade pujante de plantas no fluxo regular do devir, como diferenciá-las das δένδρα primordiais de A 70, no discurso empedocliano? Com efeito, esta pergunta serve-nos como partida para explorar os aspectos que foram preliminarmente destacados nos pontos anteriores, e que assim se resumem: as δένδρα são os ζῷα mais elementares do mundo; são anteriores à organização do mundo; são particularmente próximas a Philotes; diferem dos demais seres por serem fixas (não moventes).

⁵⁷⁷ Cf. *DGC* III 2, 300 b 25-30 e DK 31 B 57,1: “Alguém poderia colocar a seguinte questão: se seria ou não possível os (elementos) movendo-se desordenadamente, mesclarem-se em algumas combinações (resultando em) compostos das constituições de corpos naturais, como os ossos e as carnes, segundo Empédocles diz que vêm a ser, pela (ἐπι τῆς) amizade: ‘Cresceram muitas cabeças sem pescoço’.”

2.3.1. *Árvores, plantas e arbustos*

“... há nas árvores avulsas uma assimilação maior de horizontes.”

(Manoel de Barros, *O guardador de águas.*)

Nos textos empedoclianos compendiados em DK, testemunhos “A” e fragmentos “B”, além de vários nomes próprios (oliveira, romãzeira, macieira, vinha, loureiro, incenso, fava⁵⁷⁸), verificamos o uso de três termos básicos do vocabulário geral de referência às plantas: i) δένδρον ou δένδρα (árvore), usualmente no plural δένδρα; ii) φυτόν (planta); iii) θάμνος (arbusto) ou θάμνοις (arbustos).

Refinando a pesquisa, ao buscar incidências daqueles três vocábulos nos fragmentos “B”, nos quais é maior o potencial de ter sido preservada uma terminologia propriamente empedocliana – no que focaremos agora –, constatamos que φυτόν não ocorre com o significado direto de “planta” ou “vegetal”, cabendo ao radical φύω (vir-a-ser, nascer) participar de compostos e derivações variados, sempre na mesma linha de significado “físico” (vir-a-ser, crescimento, nutrição), como, por exemplo, na recém observada palavra ἀναφῦναι (A 70) que traduzimos por “crescer de sob”, em φύσις (DK 31 B 8; B 63; B 110, 5), φύεσθαι (B 17,9; B 26,8; B 61,1), ἔμφυτος (B 17, 22), πέφυκεν (B 22,3), ἀνδροφυής (B 61,3), οὐλοφυεῖς (B 62,4), ἐφύοντο (B 35,14; B 95), φυομένους (B 115,7), e assim por diante. Destarte, inexistindo ao nosso dispor fragmentos “B” que mostrem designação de plantas com o vocábulo φυτόν, nós o deixaremos de parte, sem todavia eliminá-lo do horizonte das leituras, pois vigia com esse significado na linguagem anterior e coetânea a Empédocles, tendo sido assim empregado, por exemplo, por Homero, Hesíodo, Píndaro e Ésquilo⁵⁷⁹.

⁵⁷⁸ E.g. DK 31 B 79; B 80; B 81; B 127,2; B 140; B 128,6; B 141; A 40. Para fragmentos B, cf. quadro na p. 192.

⁵⁷⁹ E.g. Hesíodo, *Erga*, 571; Homero, *Ilíada* XIV, 123; Píndaro, *Pítica IX*, 58; Ésquilo, *Eumênides*, 940.

Por sua vez, θάμνος termo usualmente traduzido em português por “arbusto”, revelou-se em dois contextos *palingenéticos* e em um episódio *transmigratório*⁵⁸⁰, nos fragmentos DK 31 B 9 (2), B 20 (6) e B 117 (2). Vejamos estes fragmentos, notando que com eles inaugura-se, na nossa pesquisa, uma primeira experiência em que se cruzam, diretamente, conteúdos do Περὶ φύσεως e dos Καθαρμοί. Primeiramente, analisemos B 9 e B 20.

DK 31 B 9 (PLUTARCO, *Adv. Colotes*, 11)

οἱ δ' ὅτε μὲν κατὰ φῶτα μίγντ' εἰς αἰθέρ' ἴκωνται (?)

ἢ κατὰ θηρῶν ἀγροτέρων γένος ἢ κατὰ θάμνων

ἢ κατ' οἰωνῶν, τότε μὲν τὸ <λέγουσι> γενέσθαι,

εὔτε δ' ἀποκρινθῶσι, τὸ δ' αὖ δυσδαίμονα πότμον·

ἢ θέμις <οὐ> καλέουσι, νόμοι δ' ἐπίφημι καὶ αὐτός.

Mas eles quando em forma de homem misturados à luz chegam,

⁵⁸⁰ Esclarecemos que com “*palingênese*”, entenderemos o processo de recombinação de raízes-elementos que resulta na formação de vivente distinto do anteriormente dissolvido. De outra parte, por “*transmigração*”, compreenderemos a manifestação ou narrativa de (ou sobre) um ser particular que se transforma em outro vivente, conservando a sua identidade, nas expressões de “ciência” ou “crença” – conforme a perspectiva do hermeneuta – de que esse ser particular (re)vive em formas distintas, sucessivamente. Ao empregar exclusivamente estes dois termos básicos – *palingênese* e *transmigração* – queremos tornar a nossa linguagem mais simples e, principalmente, evitar a confusão conceitual geralmente causada por termos tais como “reencarnação”, “metempsicose”, ou mesmo “metensomatose”. Ressalte-se que nos versos de Empédocles não há terminologia específica ou exclusiva para diferenciar aspectos palingenéticos e transmigratórios, pois, como pensamos, o processo é coeso e uma exigência discriminatória, ao que tudo indica, não se colocava. Em dois contextos palingenéticos, todavia, o termo *πάλιν* denota o processo físico (DK 31 B 17,10; B 26,9), e talvez devêssemos nos contentar com *palingênese*. Dar nomes às coisas, contudo, é-nos imprescindível para que possamos falar sobre elas com as nossas categorias. Assim, em nossos discursos interpretativos sobre o tema, *palingênese* designará o aspecto físico, ou natural, da *transmigração*, no qual raízes-elementos são partes por assim dizer “anônimas” na constituição dos seres; enquanto que, a sua vez, *transmigração* significará que se está a falar do aspecto *particularizado* (poderíamos dizer “subjetivado”, se não fosse demasiado anacrônico) do mesmo processo, em que um ser ciente, um “eu” (ἐγώ, relacionado a “*daimon*” ou “alma”, conforme distintas vertentes interpretativas) explícita ou implicitamente identifica-se ou é identificado nos viventes que se constituem sucessivamente, a cada “morte”, ou, *stricto sensu*, dissolução elementar-rizomática do ser-corpo (ser e corpo não se distinguem) anterior. Anote-se que *o processo é um*, porém, *o discurso é duplo*, no espírito de DK 31 B 17, 1. (O mesmo espírito, como dito na introdução, norteia a leitura dos conteúdos dos dois poemas de Empédocles.) Por fim, anotamos que o termo *παλιγγενεσία* é atestado no fragmento 12 (5-8) de Aristoxeno com referência a Pitágoras: “μετὰ τοσαῦτα γοῦν ἔτι εἰς παλιγγενεσίαν ἔλθειν Πυθαγόραν καὶ ἀναζῆσαι ὡσανεὶ μετὰ τὴν πρώτην ἀνακύκλῃσιν καὶ ἐπάνοδον τοῦ ἀπὸ ἕξ ψυχογονικοῦ κύβου, τοῦ δὲ αὐτοῦ καὶ ἀποκαταστατικοῦ διὰ τὸ σφαιρικόν,” (CF. Jâmblico, *Theologumena Arithm.* 40, p. 52, 8. Vittorio de Falco, ed. Teubner, 1922.) Dados os laços de fato ou analógicos entre Empédocles e Pitágoras, parece-nos acertado adotar o termo indicado por Aristoxeno. *Transmigração*, fica por nossa conta e risco.

ou em espécie de animais selvagens, ou de *arbustos*⁵⁸¹,
ou de pássaros, então isto dizem que se gerou,
e quando se separam, então que houve infausta morte;
o que justiça não chamam, por costume falo também eu.

DK 31 B 20 (SIMPLÍCIO, *Física* 1124, 9)

τοῦτο μὲν ἂν βροτέων μελέων ἀριδείκετον ὄγκον·
ἄλλοτε μὲν Φιλότητι συνερχόμεν' εἰς ἓν ἅπαντα
γυῖα, τὰ σῶμα λέλογχε, βίου θαλέθοντος ἐν ἀκμῆι·
ἄλλοτε δ' αὖτε κακῆσι διατμηθέντ' Ἐρίδεσσι
πλάζεται ἄνδιχ' ἕκαστα περιρρηγμῖνι βίοιο.
ὥς δ' αὐτως θάμνοισι καὶ ἰχθύσιν ὑδρομελάθοις
θηρσί τ' ὀρειλεχέεσσιν ἰδὲ πτεροβάμοσι κύμβαις.

Isto de mortais membros (é) bem visível volume:

ora por Amizade convergidos em um todo os
membros, este ganha corpo, a vida florescendo em auge;
ora de novo por malignas Querelas dispersados,
erram eles à parte cada um na ressaca da vida.

E assim é com *arbustos* e peixes nas águas,
com feras nas montanhas e aves que em asas navegam.

Os fragmentos B 9 e B 20, versam sobre o tema da *palingênese* dos elementos-raízes, no espectro, por assim dizer, “anônimo”, segundo os termos do nosso entendimento da questão, esclarecido em nota supra. Em ambos os fragmentos, percebemos que “eles” (οἱ δ' ὅτε, em B 9,1), ou, “cada um” deles (ἕκαστα, em B 20,5), misturados (μιγνέντων, em B 9,1),

⁵⁸¹ O grifo em *arbustos* indica nossa intervenção na versão de Cavalcante de Souza, que em B 9,2 e B 20,6 empregou, respectivamente, “plantas” e “árvores” na tradução de θάμνοις.

ou reunidos (συνερχόμεν', em B 20,2), vêm a ser feras (selvagens, i.e., ἀγροτέρων, em B 9, 2; montanhas, i.e., ὄρειλεχέεσσιν em B 20,7), pássaros alados (οἰωνῶν, em B 9, 3; πτεροβάμοσι, em B 20,7), peixes (B 20, 6) ou arbustos (θάμνοις, B9,2 e B 20, 6), na vaga das sucessões de seres organizados e efêmeros do mundo plural que, na leitura de B 20, apresentasse na fase cósmica regida por Neikos (B 20, 4-7), articulados por Afrodite⁵⁸². Note-se, em ambos os fragmentos, o protagonismo do “vocabulário da mistura e dissociação” (B 9, 1 e 4: μίγνεντα < μίγνυμι / ἀποκρινθῶσι < ἀποκρίνω; B 20, 2 e 4: συνερχόμεν' < συνέρχομαι / διατμηθέντ' < διάτμημα ou διατμήγω), uma das marcas distintivas do teor palingenético, ou físico, do discurso. O tema geral dos versos é o fluxo bívio da constituição e desconstituição dos viventes nas múltiplas formas possíveis de vir-a-ser e deixar-de-ser no mundo, em uma palavra, palingênese.

Em DK 31 B 9, o processo é descrito por Empédocles nos termos, poderíamos dizer “no tom”, de uma proto-crítica da linguagem⁵⁸³ comum que compreende as duas vias do “existir no mundo”, isto é, do vivente, mediante as noções “convencionais” dos termos “nascimento” e “morte”, cujos significados tradicionais são inadequados para descrever as fases inicial e terminal da existência corpórea particular – sendo necessária (função de θέμις, como vimos⁵⁸⁴) a adequação da linguagem, mediante o emprego de um vocabulário, que aqui dizemos “proto-especializado”, da mistura e dissociação rizomático-elementar; um vocabulário que Empédocles está a propor, ou melhor, ensinar, apresentando, no caso, o par μίγνυμι e ἀποκρίνω (B 9, 1 e 4). O fluxo da existência é continuamente reversível, e nas diversas formas de vida possíveis de se constituir por misturas, pareiam-se homens, animais, pássaros e arbustos (θάμνοις), sem menção a qualquer hierarquia entre essas formas de ser – e

⁵⁸² DK 31 B 71; 73; 75-87.

⁵⁸³ Cf. discussão supra, p. 183-185; e, antes, Cf. Cap. I, p. 62-64 e notas 202, 204 e 205 e, especialmente, nota 235.

⁵⁸⁴ Sobre θέμις como “lei divina necessária”, ver Cap. I, p. 60-61 e nota 199.

não é que não haja uma hierarquia “moral”⁵⁸⁵ de seres no mundo empedocliano, mas sim que o tema não é objeto do discurso palingenético. Notaremos, a propósito, que o discurso palingenético tende a uma neutralidade ética.

Em B 20, 4-7, percebe-se que o motor primeiro⁵⁸⁶ da palingenesia é a força de Neikos, ao romper a unidade própria do âmbito de Philotes (B 20, 1-3) e promover a dispersão rizomático-elementar que propiciará a formação do mundo e, naturalmente, dos viventes mundanos, peixes, feras, aves e arbustos (θάμνοις), mais uma vez ladeados sem distinção hierárquica, de modo que, neste sentido, revemos uma neutralidade ética do tipo que observamos em B 9. Contudo, note-se, o *background* da palingênese é “sombreado” pelo cariz de Neikos, dito κακός Ἔρις, ao influxo do qual os seres põem-se a errar (πλάζεται) “em torno da vida” (περίρρηγμῖνι βίοιο). A imagem é extraordinária. A vida é uma florescência superior (mais uma metáfora vegetal, B 20, 3: βίου θαλέθοντος ἐν ἀκμῇι), os viventes erram em torno dela. Nesta perspectiva, que completa o quadro de B 9, qualquer forma de vida se equipara: homens, peixes, animais, aves, arbustos.

Completando o conjunto, analisemos, agora, a terceira incidência de θάμνος em DK 31 B 117 (DL VIII, 7):

ἤδη γάρ ποτ' ἐγὼ γενόμεν κοῦρός τε κόρη τε
θάμνος τ' οἰωνός τε καὶ ἔξαλος ἔλλοπος ἰχθύς.

Já com efeito eu outrora fui menino, menina,
arbusto, passarinho e, do mar saltando, mudo peixe.

Nestes versos, pertencente aos Καθαρμοί, diferentemente dos viventes “anônimos” que povoam o mundo dos fragmentos B 9 e B 20 em distintas misturas rizomático-

⁵⁸⁵ E.g. B 127; B 130; B 146.

⁵⁸⁶ Entenda-se “motor primeiro” em sentido literal, ou seja, nossa expressão não quer remeter ao conceito aristotélico de primeiro motor.

elementares, marcas do discurso palingenético, deparamo-nos com uma narrativa *transmigratória* na qual Empédocles fala em primeira pessoa, identificando-se expressamente como um ἐγώ (B 117, 1) que já veio a ser (γενόμεν < γίγνομαι) sob a forma, ou no corpo, de vários seres vivos: rapaz (κοῦρός), moça (κόρη), arbusto (θάμνοις), pássaro (οἰωνός) e peixe (ἰχθύς). Embora à primeira vista pareça razoável conjecturar haver uma hierarquia implícita entre os seres dispostos em linha, ainda que recorramos ao teor de outros fragmentos (e.g. B 127, B 130 e B 146), não é certo que tenha sido essa a intenção de Empédocles, de modo que preferiremos abster-nos de seguir a sugestão. Aliás, no contexto imediatamente precedente à citação dos versos, diz Diógenes Laércio que, segundo Empédocles “a alma entra em todas as formas de plantas e animais.”⁵⁸⁷ Não parece, portanto, ser o caso de comparação estatutária entre os vivos de B 117, assim como seguramente não era o caso dos elencados em B 9 e B 20.

Por fim, de uma “leitura de conjunto” dos três fragmentos, forma-se o parecer de que θάμνος, tanto no discurso sobre a palingênese elementar de B 9 e B 20, quanto na narrativa da transmigração particulada do ἐγώ de B 117, é um *exemplo de ser efêmero*, sem que se possa perceber relevo ou despreço do seu estatuto em relação aos demais vivos mencionados nos contextos⁵⁸⁸.

Dando um passo adiante, é possível pensar que essa forma vegetal, ao figurar entre os demais seres efêmeros de um mundo já organizado, vivos sob o sol, partícipes do fluxo do vir-a-ser e deixar-de-ser particulado, difere substancialmente das árvores (δένδρα) do fragmento DK 31 A 70, às quais é atribuída a primordialidade de vir a ser no mundo.

⁵⁸⁷ DL VIII 77, 3: καὶ τὴν ψυχὴν παντοῖα εἶδη ζώων καὶ φυτῶν ἐνδύεσθαι. Onde o doxógrafo, já ecoando uma vertente interpretativa, escreve ψυχή, Empédocles disse ἐγώ; sendo que em outras partes esse ἐγώ ora se identifica a δαίμων (B 115,5; 13), ora a um θεὸς ἄμβροτος (B 112,4).

⁵⁸⁸ Martin e Primavesi, precisamente, corroboram a nossa leitura: “Le mot θάμνοι désigne de manière générique les végétaux dans les trois listes les plus complètes des êtres vivants: fr. 20 D.,6; fr. 9 D.,2; 117 D.,2.” Cf. MARTIN, Alain; PRIMAVESI, Oliver. *L’Empédocle de Strasbourg. (P. Strasb. Gr. Inv. 1665-1666). Introduction, édition et commentaire*. Strasbourg: Bibliothéque Nationale et Universitaire de Strasbourg; Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1999, p. 239, nota 1.

Antes de encetarmos o exame dos fragmentos que podem lançar luz sobre o estatuto daquelas árvores extraordinárias, uma rápida consulta ao LSJ faz saber que de modo geral δένδρα refere-se a árvores de estatura elevada, em contraste com θάμνοις que, como implica a própria definição do termo que lhe corresponde em Língua Portuguesa⁵⁸⁹, designa “pequenas árvores”⁵⁹⁰. Guardemos a informação, ainda que pareça óbvia.

São oito os fragmentos B em cujos versos recolhemos a palavra δένδρα: DK 31 B 21,10; B 23,6; B 72; B 77 e 78; B 79; B 111,8; B 127,2. O número de incidências é superior ao dobro das que encontramos sobre θάμνοις, e uma tal quantidade, a par da extensão de alguns fragmentos que reproduziremos integralmente para termos em vista os contextos, obriga-nos a uma análise compassada, fragmento a fragmento, diferentemente da leitura praticamente em bloco que pudemos fazer de B 9, B 20 e B 117.

Analiseemos a primeira ocorrência, na décima linha do fragmento DK 31 B 21, um dos grupos de versos que consideramos profícuo reproduzir sem cortes, para apreciação do contexto.

DK 31 B 21 (SIMPLÍCIO, *Física* 159, 13)

ἀλλ' ἄγε, τόνδ' ὄρων προτέρων ἐπιμάρτυρα δέρκευ,

εἶ τι καὶ ἐν προτέροισι λιπόξυλον ἔπλετο μορφῆι,

ἠέλιον μὲν λευκὸν ὄρᾶν καὶ θερμὸν ἀπάντηι,

ἄμβροτα δ' ὅσσ' εἶδει τε καὶ ἀργέτι δεύεται ἀγῆι,

⁵⁸⁹ O dicionário Houaiss da Língua Portuguesa, por exemplo, assim define “arbusto”: “vegetal lenhoso de porte variável, mas não superior a 6 m de altura, e cujo caule emite ramificações muito próximas do solo, ou a partir deste.”

⁵⁹⁰ Θάμνος pode ser abrigo ou esconderijo de pequenos animais como filhotes de corça (*Ilíada* XXII, 190-191); lebres (*Ilíada* XVII, 676-677) e de homens, como na passagem em que Odisseu busca refúgio no bosque, protegendo-se entre dois arbustos (*Ilíada* V, 476-477), no episódio em que emissários de Penteu observam os mistérios de Dioniso ocultos em meio a folhagens de arbustos (*Bacantes*, 722), ou quando Orestes diz ter ocultado uma urna sob arbustos (Sófocles, *Electra*, 55). Por vezes, designa a oliveira, árvore de baixa estatura e profundas raízes, que cresce lentamente e é longeva: foi de um θάμνος de oliveira que o Odisseu fabricou o tálamo que partilhava com Penélope (*Odisseia* XXIII, 190 ss).

ὄμβρον δ' ἐν πᾶσι δνοφόντά τε ῥιγαλέον τε·
ἐκ δ' αἴης προρέουσι θελεμνά τε καὶ στερεωπά.
ἐν δὲ Κότῳ διάμορφα καὶ ἄνδιχα πάντα πέλονται,
σὺν δ' ἔβη ἐν Φιλότητι καὶ ἀλλήλοισι ποθεῖται.
ἐκ τούτων γὰρ πάνθ' ὅσα τ' ἦν ὅσα τ' ἔστι καὶ ἔσται,
δένδρεά τ' ἐβλάστησε καὶ ἀνέρες ἠδὲ γυναῖκες,
θῆρες τ' οἰωνοὶ τε καὶ ὕδατοθρέμμονες ἰχθῦς,
καὶ τε θεοὶ δολιχαίωνες τιμῆσι φέριστοι.
αὐτὰ γὰρ ἔστιν ταῦτα, δι' ἀλλήλων δὲ θέοντα
γίγνεται ἀλλοιωπά· τόσον διὰ κρῆσις ἀμείβει.

Vai, isto como prova de anteriores colóquios contempla,
se é que nos anteriores havia algum resíduo sem forma;
sol luminoso para ver e quente em toda parte,
e imortais quantas (coisas) se banham em sua forma e brilho,
e chuva em todas (as coisas) nevoenta e friorenta;
e de terra prorrompem (coisas) firmes e sólidas.
Em ódio diferidas de forma e à parte todas volvem,
mas convergem na Amizade e umas às outras se desejam.
Pois destes (são) todas (as coisas), quantas eram, são e serão,
e árvores germinaram, e também homens e mulheres,
e feras e pássaros e peixes que se criam n'água,
e mesmo deuses de longa vida em honra supremos.
Pois estes são eles mesmos, e correndo uns pelos outros
tornam-se de outra espécie, tanto por mistura se permutam.

Seria supérfluo discorrer sobre a importância desse conjunto de versos, do qual é possível extrair uma sùmula completa da física de Empédocles, o mesmo sendo factível com a maioria dos outros fragmentos também transmitidos por Simplicio⁵⁹¹. Na primeira parte da pesquisa, havíamos já abordado parcialmente B 21, analisando os seus terceiro e quinto versos, citados em *DGC I 1*, 314 b 20-22, no ponto em que Aristóteles distingue as qualidades tateis permanentes das raízes empedocliananas (como διαφοραί permanentes), contrastando-as com as afecções (πάθη) transformáveis dos elementos⁵⁹² da sua própria teoria física. Na ocasião, assentamos que na quadra dos versos 3-6 do fragmento, expressam-se as quatro raízes-elementos, nesta sequência: fogo, ar, água e terra⁵⁹³. E, sobre esta última raiz, a única que aparece literalmente grafada (αἴης), diferentemente das demais que estão por assim dizer representadas pelas imagens de fenômenos e atributos que se lhe correspondem, havíamos tão somente destacado os atributos de firmeza (θελεμνά) e solidez (στερεωπός). Agora, chamamos a atenção para o interesse particular cobrado pela raiz-elemento “terra”, em razão de ser *dela e nela* que crescem as árvores como seres mundanos primordiais, segundo A 70. Desta importância pontual e pontuada, decorre que aqueles atributos, que na trilha de Aristóteles designamos “estados permanentes ou imutáveis”⁵⁹⁴ da terra, devemos aqui observar sob outra ótica.

Assim, tendo em foco esta raiz-elemento, após lermos em B 21,6 que “de terra prorrompem (coisas) firmes e sólidas”, temos dois versos (7-8) afirmando as funções respectivamente separadora e ligante de Neikos (dito Κότος) e Philotes no movimento cósmico, precedendo um terceiro verso (B 21,9) que postula as raízes (designadas por τούτων) como constituintes de todas as coisas “que eram, são e serão”. Segue-se uma enumeração destes seres que vêm a ser e deixam de ser ao influxo de Philotes e Neikos (B 21, 10-12),

⁵⁹¹ Especialmente DK 31 B 17; destacadamente a sequência contínua de B 20 a B 23; B 26; B 35 e B 62.

⁵⁹² Cf. *DGC I 1*, 314 b 17-22, com discussão em 315 a 3-25. Cf. nosso estudo no cap.I, p. 79-91.

⁵⁹³ Questões sobre a identificação dos quatro elementos e seus estados permanentes foram abordados no mesmo lugar, esp. p. 74-78 e notas 256-257.

⁵⁹⁴ Cf. Cap. 1, p. 77-80, tb. n. 248.

considerada um “inventário do mundo”⁵⁹⁵ por Bollack, e é notável que em B 21, 10 as árvores sejam mencionadas em primeiro lugar e, em seguida, os seres humanos, formando um *nexo narrativo* que dificilmente, pensamos, se produziria por simples coincidência, já que a feitura original de homens e mulheres é também “terrosa”, como antes vimos na resenha antropogônica de B 62. Além disso, o fogo é o motor da, por assim dizer, “anábase” de ambas as formas de ser⁵⁹⁶, da subterraneidade à superfície.

Com efeito, em meio à complexidade cosmológica de B 21, parece-nos que o décimo verso – “e árvores germinaram, e também homens e mulheres” – ecoa a narrativa de dois “momentos” zoogônicos primitivos⁵⁹⁷: (i) o do brotamento das árvores e (ii) o dos homens e mulheres. Note-se que o mesmo verbo, βλαστᾶω (brotar, crescer, germinar), em sentido próprio associado ao vir-a-ser das plantas⁵⁹⁸, aplica-se às diferentes espécies dos “rebentos de αἴης”⁵⁹⁹, estendendo-se possivelmente às feras (θῆρες) do verso subsequente (B 21,11)⁶⁰⁰.

Ora, tanto mais “firmes” e “sólidos” serão os rebentos, quanto maior parte tiverem com terra, raciocínio extensível a todos os seres terrestres do fragmento – árvores, homens,

⁵⁹⁵ Assim como B 23, 6-8. Cf. BOLLACK, Jean. *Empédocle* III, p. 117. Para este autor, os deuses fazem parte do inventário. Gheerbrant, específico, fala em “catálogo de seres vivos e divindades produzida pela mistura dos elementos” (“*catalogue d’êtres vivants et de divinités produites par le mélange des éléments*”). Ver GHEERBRANT, Xavier. *Empédocle, une poétique philosophique*. Paris: Classiques Garnier, 2017, p 394.

⁵⁹⁶ DK 31 B 62,2 e 6; DK 31 a 70, 15-17 (*De anima* II 4, 415 b 28 – 416 a 2).

⁵⁹⁷ Nossa hipótese não quer, propriamente, contradizer a leitura de Simplicio, que vê nesse fragmento a descrição do mundo em devir, onde as misturas (seres) vêm a ser como resultado da obra conjunta de Philotes e Neikos (cf. *Fis.*, 33.3-7). A nossa ideia é, simplesmente, que a ordem dos seres enumerados consoa com as postulações primordialistas de A 70 e B 62, que, no mínimo, a fundamentam.

⁵⁹⁸ E.g. Teofrasto, *Historia plantarum* II 7,2; *De causis plantarum* II 17,4; Ésquilo, *Os sete contra Tebas*, 594; Sófocles, *Édipo em Colono*, 697; Aristófanes, *Nuves*, 1124. Mas, o termo tem vasto emprego metafórico entre os poetas, com o sentido de “nascimento”, e.g. Píndaro, *Olímpicas* VII, 69; *Neméas* VIII; Sófocles, *Ájax*, 761 e *Electra*, 440, entre outros. Cf. LSJ.

⁵⁹⁹ Um outro ângulo de leitura poderia considerar “terra” como o vínculo substancial do verbo βλαστᾶω. Veja-se um exemplo aleatório em Apolônio de Rodes, *Argonáutica* I, 1131: δραξαμένη γαίης Οίαξίδος, ἐβλάστησε; Hipócrates, 26,1: Ἀναλήφομαι δὲ αἴθις ὅτι τοῦ θέρους τὸ κάτω τῆς γῆς ψυχρόν ἐστι.

⁶⁰⁰ Na leitura de Bollack, ἐβλάστησε estende-se a todos os seres vivos, inclusive aos deuses de B 21,12, O autor aponta, com respeito aos últimos, uma formulação análoga no verso B 146, 3: ἐνθεν ἀναβλαστοῦσι θεοὶ τιμῆισι φέριστοι. Comentando os termos propriamente associados δένδρεά e ἐβλάστησε, diz o autor: “*Employé d’abord dans son sens propre, le verbe est étendu à tous les règnes du vivant, voir 495, 1 [=B 57,1]. Toute est né de Terre, qui contient les éléments-racines (150 = B 6), même les dieux (cf. l’expression analogue des Catharmes, 146,6...).* Les éléments germent.” BOLLACK, Jean. *Empédocle* III – *Les Origènes: Commentaires* 1 et 2. Paris: Gallimard, 1969, p 117.

mulheres e feras⁶⁰¹, e também aos deuses, especialmente lembrando que, segundo a tradição mítica, Terra-Gaia é, ela própria, “base inabalável de todos, sempre”⁶⁰².

Porém, sucede que, dentre os viventes mundanos organizados, somente as árvores permanecerão *enraizadas* na terra durante todo o tempo de vida mundana que tiverem, cabendo-lhes, por assim dizer, “graus” mais acentuados de firmeza e solidez, em sentido estrito, atributos da raiz-elemento terra.

Nessa linha de raciocínio, tudo nos leva a propor que θελεμνά e στερεωπός, em sentido próprio, são, seguindo o paradigma mítico tradicional e a analogia uterina da seção aeciana de A 70, dois atributos da terra-mãe partilhados com seus rebentos primordiais, e que o primeiro (θελεμνά), em seu sentido literal, diz respeito especialmente às árvores e às plantas em geral, naturalmente variando em “robustez” (στερεωπός) na medida das *dimensões rizomáticas* de cada ser⁶⁰³. Vale assinalar que foi neste sentido que, já no primeiro capítulo do

⁶⁰¹ As aves, supomos, possuem vínculo maior com o ar; assim como os peixes são, literalmente, aquáticos (ὕδατοθρέμμονες).

⁶⁰² *Teogonia*, 117: Γαῖ' εὐρύστερνος, πάντων ἔδος ἀσφαλὲς αἰεὶ (Trad. de Jaa Torrano: “Terra de amplo seio, de todos sede irresvalável sempre”). Que não nos embarace, por ora, um certo conflito de gêneros, no discurso. No tópico dedicado ao nome dos deuses, concluímos que a linhagem teofrástica da doxografia deve ter sido a que transmitiu as associações entre deuses e corpos naturais propriamente concebida por Empédocles. Ora, isso nos cobra um ônus que, se até agora pudemos praticamente ignorar, a partir deste momento da pesquisa (que se volta inteiramente ao campo semântico da vegetação), tende a acentuar-se: trabalhar com “terra” em dois registros específicos (sem falar no geral, da linguagem comum), cujos gêneros são opostos: o mais antigo, Gaia-terra tradicional (gênero feminino); e o “novo” registro de Empédocles, Aidoneus-terra (gênero masculino). Soma-se a esse desconforto, um terceiro: a Língua Portuguesa que nos força, em qualquer caso, a tratar “terra” no gênero feminino. Conscientes do problema, insolúvel até onde podemos ver, tentemos suportar uma certa inevitável oscilação de gêneros nas referências à terra, atentando aos diferentes registros em jogo. Para mitigar o incômodo, quando possível, ou seja, desde que não seja prejudicial aos sentidos do conteúdo, elidiremos ou neutralizaremos artigos generizantes, entre outros expedientes gramaticais.

⁶⁰³ A base στερέ-, cujo significado é de “solidez” ou “dureza” e é empregada largamente como substantivo, verbo ou adjetivo, em inúmeros contextos literais ou metafóricos. Assim, e.g., o substantivo στερεός significa “sólido” ou “firme”; στερεόω, “solidificar”, “firmar” (não confundir com στερέω = privar); στερεώματος, “corpo sólido” ou “estrutura sólida”. Sob várias formas, é com alguma frequência associado à terra, e.g., Xenofonte, *Cynegeticus* IX 16,4: “γῆς στερεᾶς τῆς ἄπωθεν”; Eurípidēs, *Helena*, 854: “ἔρμα στερεὸν ἐκβάλλουσι γῆς” (lançados sob lápides sólidas de terra); Aristóteles, *Da geração dos animais* 735 a 37-735 b 2: “Pois todos [os corpos] que contêm mais partes de terra, coagulam e tornam-se mais espessos quando fervidos, por exemplo, o leite. Portanto, o esperma deveria solidificar-se ao esfriar.” (ὄσα γὰρ γῆς πλεῖον ἔχει, ταῦτα υνίσταται καὶ παχύνεται ἐψόμενα οἶον καὶ τὸ γάλα. ἔδει οὖν ψυχόμενον στερεοῦσθαι.). Também é, naturalmente, dito sobre os minerais, literal ou metaforicamente, como no exemplo que contempla ambos os modos do símile na *Odisseia* XIX, 494: “resistirei tal qual a dura pedra e o ferro” (ἔξω δ' ὡς ὅτε τις στερεὴ λίθος ἢ σίδηρος); tb. com referência ao ouro, em Heródoto, *Histórias* I 52,4: “στερεῖν πᾶσαν χρυσέην”; às estruturas rígidas e fortes, como a da armadura em *Ilíada* XVII, 493: “em couros sólidos de boi, recobertos por fúlgidos bronze” (αὔησι στερεῖσι πολὺς δ' ἐπελήλατο χαλκός). Aristóteles, em *Partes dos Animais*, 655 a 21-22, discorrendo sobre a estrutura esquelética sólida requerida aos animais de grande porte, diz: “Estes seres, pelas próprias dimensões avantajadas

nosso trabalho, optamos por θελεμνά⁶⁰⁴ (“coisas firmes”) em detrimento de θέλυμνα (“coisas densas”)⁶⁰⁵, pois naquele momento investigativo, vimos que o léxico de Hesíquio, na entrada θέλυμνον, ofereceu o significado “ὄλον ἐκ ριζῶν”, defendido por Wilamowitz, pioneiro em propor e defender a emenda⁶⁰⁶. Agora, passo adiante, notamos que uma versão de θελεμνά mais próxima à definição registrada por Hesíquio, no lugar de “coisas firmes” que viemos até aqui reproduzindo, poderia ser “*coisas enraizadas*”, e que uma tal expressão, em seu sentido próprio, no verso B 21,10 só pode dizer respeito, especificamente, às árvores.

Eis, então, aberta uma via interessante, ampliadora do nosso entendimento, ou da nossa interpretação, do testemunho de Aécio, em A 70, pois chegamos a um ponto em que enfim podemos divisar em outros fragmentos uma semântica coerente com o emprego do “termo botânico” ριζώματα em DK 31 B 6.

O segundo fragmento em que analisaremos contextualmente o *status* das δένδρα na ordem dos seres mundanos, pertence à mesma série dos versos transmitidos por Simplício, nos Comentários à *Física* de Aristóteles.

DK 31 B 23 (SIMPLÍCIO, *Física* 159, 27)

ὥς δ' ὅποταν γραφῆες ἀναθήματα ποικίλλωσιν

ἀνῆρες ἀμφὶ τέχνης ὑπὸ μήτιος εὖ δεδαῶτε,

que apresentam, necessitam de uma estrutura mais sólida, maior e mais robusta...” (δὲ ἄπερ καὶ τοῖς ζωοτόκοις, πρὸς τὴν ἰσχὴν ἰσχυροτέρων δεῖ τῶν στερεωμάτων.). Em Empédocles, στερεωπός provavelmente diz respeito ao tronco, ou à madeira, que é o corpo da árvore. Neste sentido, veja-se, por exemplo, a terminologia de Teofrasto em *Historia plantarum* V 5.7.1, passagem em que discorre sobre os tipos de madeiras de árvores apropriadas à construção naval e civil, segundo, entre outros atributos, os graus de solidez corpórea (στερέωμα) que apresentam, entre outros atributos. Picot observou a relevância de madeira (ξύλον) nos versos de Empédocles, fazendo notar que um termo cujo significado é “carência de madeira” – λιπόξυλος (B 21,2; B 71,1) – denota uma espécie de “lassidão”, ou “fraqueza”, nas misturas rizomático-elementares, decorrente da carência do poder articulador de Afrodite (carência que o autor diz “esterilidade”, “aridez”), disso resultando mesclas pouco claras – amorfas ou invisíveis – para a percepção, ou entendimento. Cf. PICOT, Jean-Claude. Un nom énigmatique de l'air chez Empédocle (fr. 21.4 DK). *Les Études philosophiques*, 3, 110, 2014, p. 343-373; p. 365.

⁶⁰⁴ Com Wilamowitz (1930), Kranz (1934), Zafiropoulo (1953), Galavotti (1975), Vitek (2006) e Graham (2010). Ver a nossa extensa nota a respeito, n. 257, cap. 1, p. 81-82.

⁶⁰⁵ Diels (1901), Bignone (1916) e O'Brien (1969), Inwood (2001), Primavesi (2011) e Gemelli-Marciano (2013). Cf. loc. cit.

⁶⁰⁶ WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Ulrich von. Lesefrühe. *Hermes*, 65, 1930, p. 245-250. Apud O'BRIEN, Denis. *Empedocles' Cosmic Cycle: a reconstruction from the Fragments and Secondary Sources*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969. (Reprinted version 2008.), p. 35; p. 266-267.

οἷτ' ἐπεὶ οὖν μάρψωσι πολύχροα φάρμακα χερσίν,
ἀρμονίηι μείζαντε τὰ μὲν πλέω, ἄλλα δ' ἐλάσσω,
ἐκ τῶν εἶδεα πᾶσιν ἀλίγκια πορσύνουσι,
δένδρεά τε κτίζοντε καὶ ἀνέρας ἠδὲ γυναῖκας
θῆρας τ' οἰωνούς τε καὶ ὕδατοθρέμμονας ἰχθῦς
καὶ τε θεοὺς δολιχαίωνας τιμῆισι φερίστους·
οὔτω μὴ σ' ἀπάτη φρένα καινύτω ἄλλοθεν εἶναι
θνητῶν, ὅσσα γε δῆλα γεγάκασιν ἄσπετα, πηγῆν,
ἀλλὰ τορῶς ταῦτ' ἴσθι, θεοῦ πάρα μῦθον ἀκούσας.

Como quando pintores quadros votivos pintam coloridos,
homens em arte bem entendidos por seu talento,
os quais quando tomam em mãos pigmentos multicores,
em harmonia tendo misturado uns mais e outros menos,
deles formas a todas (as coisas) semelhantes produzem,
árvores estatuindo e também homens e mulheres,
e feras e pássaros e peixes que se criam n'água,
e mesmo deuses de longa vida e em honra supremos;
assim não te vença engano (com) o senso de que outra é
de mortais (coisas) a fonte, quantas infinitas se mostraram,
mas claramente sabe isto, de um deus (o) mito tendo ouvido.

DK 31 B 23 é o célebre fragmento que introduz o símile dos pintores e sua arte para, por comparação, “explicar”⁶⁰⁷ o processo e o resultado da mistura rizomático-elementar na

⁶⁰⁷ Bollack comenta que nos veríamos em dificuldades para interpretar esse fragmento, se não fosse segura a sua ligação com DK 31 B 21, pois a linguagem figurada não está acompanhada do conteúdo análogo que lhe corresponde, no caso, o processo de mistura e separação das raízes-elementos por Philotes, ou Afrodite, cujas mãos (B 75 e B 95) correspondem, na analogia, às do pintor (B 23,3). Em outros dois fragmentos, B 84 (imagem da “lanterna”) e B 100 (clepsidra), as analogias em jogo são explicitadas. Cf. BOLLACK, Jean. *Empédocle* III, p. 120. A ligação com B 21 é atestada por Simplício, ao citar B 23 como exemplo (dado por Empédocles) da

multiplicidade das coisas mundanas. As palavras-chave do processo são recolhidas em B 23,4: “harmonia” (ἁρμονίη) e “mistura” (μείζαντε), que estabelece uma analogia entre a habilidade manual do pintor que harmoniza perfeitamente as cores na constituição das figuras que preenchem quadros cuja destinação é sagrada (“quadros votivos”: γραφῆες ἀναθήματα), e a função articuladora de Afrodite na constituição dos seres que povoam o mundo cujo inteiro escopo é, como se vê, divino⁶⁰⁸.

O “símile dos pintores” funciona, ou desdobra-se, em várias camadas, e explorá-las amplamente requereria outro momento investigativo. Esta restrição, contudo, não obsta registrar que temos clareza sobre a intenção de Empédocles ter sido eminentemente didática, assim como o nosso pensamento de que ele desenvolveu esse “projeto paidêutico” de modo bastante elaborado, conjugando motes diversos da tradição e indo além, no espírito, digamos, “sincrético-transformador” que caracteriza vários conteúdos dos seus versos. Por exemplo, note-se que, se por um lado a forma do texto remete a símiles homéricos e boa parte do conteúdo funda-se no acervo mítico geral, seja de modo evidente ou mais sutil⁶⁰⁹; de outra parte, está em jogo um plano de linguagem que “flutua” no limiar entre a filosofia pré-socrática e a platônico-aristotélica. Neste sentido, o saber fidedigno que provém da palavra divina, além de radicar na épica homérico-hesiódica, evoca a fala da deusa do Poema de Parmênides⁶¹⁰ e, possivelmente, a autoridade dos *akousmata* pitagóricos; porém, diferentemente da palavra-dogma da deusa eleática, Empédocles requer do ouvinte – no caso, Pausânias – uma prévia disposição para o esclarecimento reflexivo que resulta na superação do que é enganoso aos sentidos (B 23, 9)⁶¹¹. Colocando-se no lugar do que profere o mito (B

multiplicidade que vem a ser a partir das mesmas coisas (i.e., os quatro elementos), mediante a obra conjunta de Philotes e Neikos. Cf. Simplicio, *Física* 159, 1.5- 160,1.15.

⁶⁰⁸ Cf. DK 31 B 71; 73; 75-87.

⁶⁰⁹ B 23, 7, por exemplo, parece replicar algo de *Erga*, 277, como observa Bollack. (*Empédocle* III, p. 117.)

⁶¹⁰ Esp. DK 28 B2,1: εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας, (“Pois bem, eu te direi, e tu recebe o mito que ouviste”).

⁶¹¹ Ver DK 31 B 3-5.

23,11), seja por de fato considerar a si mesmo como um θεὸς ἄμβροτος⁶¹², seja porque à sua maneira segue os ditados de Calíope⁶¹³, ou, ainda, porque discursa ao influxo de Afrodite⁶¹⁴, Empédocles até certo ponto replica o canto poético do *aedo* e ecoa a voz da deusa parmeníδια, todavia fundando, de modo inédito até onde sabemos, uma relação mestre-discípulo de certo modo sugestiva do dialogismo socrático, em que o saber é fundado no divino, de onde provém uma espécie de “convite” – não mais um *lógos alethés* absoluto – para o recolhimento de todo saber possível e ao exercício do pensamento crítico⁶¹⁵. A inspiração e o fundamento divino de tudo o que há, pervive. Cai a transmissão-recepção imediata da palavra, que, com Empédocles, deve ser pensada (voεῖν)⁶¹⁶ e “discernida nas entranhas” (B 4, 3: γνῶθι διασσηθέντος ἐνὶ σπλάγχνοισι λόγιοι), até que se lhe separe o engano e reste purificado nas φρένας⁶¹⁷. *Mutatis mutandis*, os recursos à analogia e à comparação trazem à mente certos exemplos didáticos que aparecem nos tratados físicos de Aristóteles⁶¹⁸ e, sendo lídimo expandir a temática disciplinar (em termos modernos), também as analogias e comparações de

⁶¹² B 112,4.

⁶¹³ DK 31 B 3, 3; B 4,2; B 131.

⁶¹⁴ Tese de Bollack. Cf. *Empédocle* I, p. 265, nota 2; p. 309-310.

⁶¹⁵ Por um lado, como na *Apologia* 23 a 5-6, para Empédocles “sábio é o deus”(τῷ ὄντι ὁ θεὸς σοφὸς εἶναι.); por outro lado, a instância em obter respostas do discípulo é recorrente, e.g., B 21,1; B 4; B 17, 14; B 71,1; B 110.

⁶¹⁶ B 3, 12-13.

⁶¹⁷ Cf. B 17,14; esp. B 132.

⁶¹⁸ Alguns exemplos randômicos. A imagem da casa para explicar a impossibilidade de separar forma e matéria na sua construção (o construtor deve conhecer o *logos* da casa para bem dispor da matéria), cf. *De anima* I 1, 403 b 4 ss.; os modos de vir a ser a partir de um substrato, por transformação, adição, diminuição, composição, ilustrados com a “estátua de bronze” (transformação), as hermas (subtração), a casa (composição), cf. *Física* I 7, 190 b 5-10; os exemplos de substrato, ditos “cognoscíveis por analogia” (*Fis.* 191 a 7-8: ἡ δὲ ὑποκειμένη φύσις ἐπιστητὴ κατ’ ἀναλογίαν.): bronze, pedra, ouro, madeira, etc. (*Fis.* 190 b 15-17; 191 a 7-12). Veja-se o exemplo de médicos e mestres-de-obras para discorrer, por analogia, sobre a unidade ideal entre o conhecimento do particular e do universal, em *Met.* I 1, 981 a 15 - 981 b 5. No campo das recensões pré-socráticas, temos a imagem do muro de tijolos e pedras, empregada em *DGC* II 7, 334 a 25-31, justamente com referência a Empédocles; a imagem das partículas de poeira no raio de sol em analogia com os átomos de Demócrito. (Sobre a correlação entre o símile dos pintores e a imagem do muro de *DGC* II 7, ver WRIGHT, M.R. *Empedocles: The Extant Fragments*. 2a ed. London: Bristos Classic Press, 1995; reprinted 2001, p. 37-38.) “*Favellando aristotelicamente*”, o símile empedocliano seria talvez melhor matizado como um caso “homonímia”, à maneira do remate desta passagem extraordinariamente imagética: “Se um olho fosse um animal, a visão seria consequentemente a alma, sendo esta a substância do olho e que corresponde ao seu princípio. Com efeito, assim constitui o olho a matéria da vista e, desaparecendo esta, já não poderá ser olho, apenas o sendo por homonímia, tal como um olho esculpido em pedra ou um olho pintado.” [*De Anima* II 412 b 18-22: εἰ γὰρ ἦν ὁ ὀφθαλμὸς ζῷον, ψυχὴ ἂν ἦν αὐτοῦ ἡ ὄψις· αὕτη γὰρ οὐσία ὀφθαλμοῦ ἢ κατὰ τὸν λόγον (ὁ δ’ ὀφθαλμὸς ὕλη ὄψεως), ἧς ἀπολειπούσης οὐκέτ’ ὀφθαλμὸς, πλὴν ὁμωνύμως, καθάπερ ὁ λίθινος καὶ ὁ γεγραμμένος.] A expressão “*favellando aristotelicamente*”, de Benedetto Varchi, foi-me apresentada por Eduardo Kickhöfel, antes meu professor e agora um caro amigo. Cf. KICKHÖFEL, Eduardo. *Philosophiae partitio* de Gregor Reisch. Um mapa para ler o Renascimento. *Limiar*, vol. 2, nº 3, 2014, p. 121-164, nota 53.

teor ético que sob inúmeros caracteres de expertos ou técnicos⁶¹⁹, povoam textos platônicos e aristotélicos. É, ademais, finalizando esta digressão, digno de ênfase o fato de que no fragmento B 23, Empédocles estabelece uma analogia que se tornará clássica e desfrutará da maior longevidade histórica, a saber, entre técnica e natureza, paralelo que ainda hoje frequentemente se expressa com o dístico aristotélico “a arte imita a natureza”⁶²⁰.

Seja dito que a força dos versos que alegoricamente expõem a teoria da miscibilidade na composição dos seres mundanos (B 23, 1-5), conduz à concordância cabal com o que, como vimos na primeira parte da nossa pesquisa, afirmou Aristóteles: Empédocles, em sua

⁶¹⁹ Veja-se o extenso rol de especialidades que aparece na *Ética a Nicômaco*, cf. analogias e comparações entre os fins virtuosos das técnicas e os das ações em I 7 (1097 a 15- 1098 b 10), em que as seguintes especialidades são citadas: médico, estrategista, construtor, flautista, escultor, pintor, carpinteiro, curtidor e músico – se não nos escapou alguma. Em Platão, veja-se, dentre tantas imagens, a célebre analogia entre o comandante de navio e o político, cf. *Rep.* VI 487 d ss. Na discussão acerca da ensinabilidade da virtude, no *Mênon*, 90 b-92 b emergem médicos, flautistas, escultores, sapateiros, tecelões, como análogos opostos ao “*métier*” de Protágoras. Interessante e sempre notada é a analogia entre o médico/ginasta e o político, que se desdobra nas sub-analogias entre a medicina e a justiça e a ginástica e a legislação, *Górgias*, 464 b-d. Na mesma obra, num trecho da discussão em curso sobre o significado de “melhores e superiores” (βελτίους και κρείττους), 489 e – 490 e, Sócrates introduz exemplos com as especialidades do médico, tecelão, sapateiro e agricultor, até que Cálicles o interrompe exasperado, em 491 a 1-3: “Pelos deuses! Simplesmente tu não paras de falar de sapateiros, cardadores, cozinheiros, médicos, como se a nossa discussão versasse sobre isso!” (Νῆ τοὺς θεοὺς, ἀτεχνῶς γε αἰεὶ σκυτέας τε καὶ κναφέας καὶ μαγείρους λέγων καὶ ἰατροὺς οὐδὲν παύη, ὡς περὶ τούτων ἡμῖν ὄντα τὸν λόγον.). Em outro tom, no *Symposium*, o discurso inflamado de Alcibiades, refere-se ao costume socrático: “Ele fala de burros albardados, de ferreiros, de sorreiros, de tanoeiros, e parece dizer sempre as mesmas coisas, nos mesmos termos, de maneira que não há ignorante que não seja tentado a rir. Mas, quem abra os discursos e penetre no interior, achará: em primeiro lugar, que encerram um sentido que outros jamais encerram e, em segundo lugar, que são os mais divinos e os mais ricos em imagens de virtude, os que possuem maior dimensão ou, mais ainda, que abarcam o que convém ter presente para nos tornarmos virtuosos por graça.” (*Symposium* 221 e 4-222 a 6: ὄνους γὰρ κανθηλίους λέγει καὶ χαλκέας τινὰς καὶ σκυτοτόμους καὶ βυρσοδένας, καὶ αἰεὶ διὰ τῶν αὐτῶν τὰ αὐτὰ φαίνεται λέγειν, ὥστε ἄπειρος καὶ ἀνόητος ἄνθρωπος πᾶς ἂν τῶν λόγων καταγελάσειεν. διοιγομένους δὲ ἰδὼν ἄν τις καὶ ἐντὸς αὐτῶν γιγνόμενος πρῶτον μὲν νοῦν ἔχοντας ἔνδον μόνους εὐρήσει τῶν λόγων, ἔπειτα θειοτάτους καὶ πλεῖστα ἀγάματ' ἀρετῆς ἐν αὐτοῖς ἔχοντας καὶ ἐπὶ πλεῖστον τείνοντας, μᾶλλον δὲ ἐπὶ πᾶν ὅσον προσήκει σκοπεῖν τῷ μέλλοντι καλῶ κάγαθῷ ἔσεσθαι.) Também em Xenofonte, *Memorabilia* I 2, 37.1-5, lemos na fala de Crítias: “O que vais ter de evitar, Sócrates, são essas tuas conversas sobre sapateiros, arquitectos, artífices. Até porque me parece que eles já nem te podem escutar, sempre a zurzir-lhes os ouvidos.” Ao que Sócrates redargui: “Ora, sendo assim, tenho de evitar também o que costume dizer a seguir, sobre *o que é justo, o que é pio*, e outras coisas do género, não?” (Ἀλλὰ τῶνδὲ τοῖ σε ἀπέχεσθαι, ἔφη, δεήσει, ὃ Σώκρατες, τῶν σκυτέων καὶ τῶν τεκτόνων καὶ τῶν χαλκέων· καὶ γὰρ οἶμαι αὐτοὺς ἤδη κατατετρίφθαι διαθρυλουμένους ὑπὸ σοῦ. Οὐκοῦν, ἔφη ὁ Σωκράτης, καὶ τῶν ἐπομένων τούτοις, τοῦ τε δικαίου καὶ τοῦ ὀσίου καὶ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων.). As versões dos textos platônicos utilizados foras, respectivamente as de Pinharanda Gomes (*Symposium*) e Daniel Lopes (*Górgias*), cf. bibliografia final. Sou grata aos *insights* e referências suscitados pela leitura do interessante trabalho: SANDSTAD, Petter. *The Structure of the Expert-Analogy in Plato & Aristotle*. Thesis presented for the degree of Master of Philosophy. Oslo: University of Oslo, 2012.

⁶²⁰ Sobre a arte como imitação da natureza, cf. a célebre passagem em *Física* II 2, 194 a 21-22: εἰ δὲ ἡ τέχνη μιμεῖται τὴν φύσιν. Também *Meteorológicos* IV 3, 381 b 6: μιμεῖται γὰρ ἡ τέχνη τὴν φύσιν. Antes, ver Platão, *Leis* 888 e - 890 a. Sobre a analogia empedocliana, diz Bollack: “Une étroite analogie relie ailleurs la comparaison (choisie das l’ordre de la τέχνη) et le phénomène décrit (dans l’ordre de la φύσις)...” BOLLACK, Jean. *Empédocle* III, p. 120.

física, enalteceu a mistura⁶²¹. Antes, em B 21, 3-6, vimos que os estados permanentes das raízes-elementos foram assim estabelecidos: “calor” (θερμός) e “claridade” (λευκός) para o fogo (ἥλιος); “brilho” (ἀργής) e luminosidade” (αὐγή) para o ar (ἄμβροτος⁶²²); “frio” (ῥῆγος) e “opacidade escura” (δνοφερός) para a água (ὄμβρος); *enraizamento*⁶²³ (θελεμνά) e solidez (στερεωπός) para terra (αἴης). Ora, em B 23, o discurso poético elidiu os estados, sem substituí-los por atributos cromáticos, consoante a analogia com a pintura, ou algo outro; isto porque a intenção de Empédocles talvez tenha sido, como anotou Simplício⁶²⁴, a de exemplificar a variedade de viventes que provém da interação entre as quatro raízes divinas. Porém, mais do que isso, a *ênfase*, parece-nos, recai sobre o *processo* de mistura e harmonização rizomático-elementar na composição dos viventes⁶²⁵, processo que se dá incessantemente a nível palingenético durante o período mundano – função de Afrodite – , mas também remonta às origens desse período, ou seja, à emergência do mundo e suas primeiras partes e seres, a partir da unidade do Sphairos⁶²⁶. Ora, é certo que a harmonização da mistura rizomático-elementar leva em conta os estados das raízes-elementos, de modo que, embora elididos, é lícito considerar implícitos em B 23 os atributos dados em B 21, haja vista o vínculo atestado entre ambos os conjuntos de versos. Consequentemente, mais uma pergunta se impõe: que tipo de mistura está sendo descrita por meio da imagem dos pintores? Outra questão aberta para futuras reflexões.

Agora, o item específico deste momento investigativo exige que deixemos de parte a atrativa paleta do meticuloso e dedáleo artífice de quadros divinos (faltou dizer:

⁶²¹ DGC II 6 333 b 20: ὁ δὲ τὴν μίξιν μόνον ἐπαινεῖ. (DK 31 A 40,1).

⁶²² Sobre a identificação de ἄμβροτος ao ar/aether, cf. nota 259.

⁶²³ No primeiro capítulo, empregávamos “firmeza” como versão de θελεμνά. Agora, o progresso da pesquisa resulta em maior apuro terminológico. Tentamos, deste modo, seguir as lições de Empédocles.

⁶²⁴ Cf. Simplício, *Física* 159, 27-28.

⁶²⁵ A harmonização é, na analogia de B 23, 4, a mistura das cores em diversas proporções, misturadas na composição, pelo pintor. Recorrendo a B 22, 4-5, sabemos que o processo físico é função de Afrodite, que reúne e harmoniza misturas bem proporcionadas: ὡς δ' αὐτως ὅσα κρῆσιν ἐπαρκέα μᾶλλον ἔασιν, / ἀλλήλοις ἔστερκται ὁμοιωθέντ' Ἀφροδίτῃ. (E assim mesmo quantas em mistura melhor se correspondem, / umas às outras se amam, semelhantes por Afrodite.) Voltaremos a este ponto, no tópico dedicado à deusa articuladora da vida.

⁶²⁶ Simplício não faz essa distinção, pois assimila na cosmologia empedocliana o modelo neoplatônico da concomitância entre a unidade (o Uno) e a multiplicidade.

possivelmente “espelhados” nos pintores de animais votivos de B 128, 4-5), para focalizar os seres vivos de B 23, 6-8, entre os quais, as δένδρα.

Notemos que a sequência dos seres enumerados em B 23, 6-8 é idêntica à que vimos em B 21, 10-12: árvores (δένδρα), homens (ἄνδρας) e mulheres (γυναῖκας), feras (θηράς), pássaros (οἰωνούς), peixes (ἰχθῦς) e, encerrando a série, mais uma vez, “deuses de longa vida superiores em honras” (καί τε θεοὺς δολιχαίωνα τιμῆσι φερίστους) – seres que, no dizer de Bollack, constituem o “inventário do mundo”⁶²⁷ empedocliano, feliz expressão à qual já aludimos. Seja dito, ademais, que ao compararmos os termos relativos ao processo natural e “técnico-analógico”, respectivamente em B 21 e B 23, percebemos no último fragmento mais um possível indício do apreço do acragantino pela adequação da linguagem à realidade ou contextos que descreve, na substituição do verbo βλαστᾶω (B 21,10) por κτίζω (B 23,6), cujo significado é “constituir”, “produzir”, “criar”, “compor”, consoante a narrativa que tem como sujeito os artífices que produzem ou criam, no caso, os pintores, “povoando”⁶²⁸ seus quadros.

Com efeito, no escopo que perseguimos, observamos em B 23,6 o mesmo nexo narrativo de B 21,10, a saber, árvores em primeiro lugar, seguidas por homens e mulheres, mais uma vez – como pensamos – espelhando os dois “momentos” cosmozoogônicos primitivos em que seres primordialmente “terrosos” emergem à superfície, dados em DK 31 A 70 e DK 31 B 62. O vínculo entre B 21 e B 23 não é arbitrário: como referimos em nota supra, Simplicio o atesta ao citar o último imediatamente após o primeiro, informando que os versos de B 23 constituem um “exemplo manifesto” sobre a proveniência da multiplicidade a partir das mesmas coisas, isto é, dos quatro elementos-raízes⁶²⁹. Nesta linha, os vivos

⁶²⁷ *Empédocle III*, p. 117.

⁶²⁸ Uma das acepções de κτίζω recolhidas em LSJ diz respeito ao povoamento de cidades, incluído as edificações.

⁶²⁹ Cf. Simplicio, *Física* 159, 27-28 (após ter citado B 21): “And he added a clear example of different things coming to be from the same things.” (καὶ παράδειγμα δὲ ἐναργὲς παρέθετο τοῦ ἐκ τῶν αὐτῶν γίνεσθαι τὰ διάφορα.) Na sequência, *Física* 160, 12-14: “And that he is thinking of these many things in the world which has come to be, and not merely Strife and Love, is clear from his saying that trees and men and women and animals have come to be from them.” (καὶ ὅτι μὲν τὰ πολλὰ ταῦτα ἐν τῷ γενητῷ κόσμῳ θεωρεῖ, καὶ οὐ μόνον τὸ νεῖκος ἀλλὰ καὶ τὴν φιλίαν, δῆλον ἐκ τοῦ καὶ δένδρα καὶ ἄνδρας καὶ γυναῖκας καὶ τὰ θηρία ἐκ τούτων λέγειν γεγενῆαι.) Servimo-nos, aqui, da seguinte tradução: SIMPLICIUS. *On Aristotle Physics 1.3-4*. Translated by

“inventariados” em B 23 (6-8) são nada mais do que repetições daqueles enumerados em B 21 (10-12), no contexto de um discurso imagético explicativo ou exemplar, sendo possível considerá-los no âmbito de um desdobramento discursivo, “elaboradamente simplificador”, se nos é permitido o oximoro, em relação ao anterior, que contém especificidades declaradas. É como se Empédocles tivesse antes (B 21) proferido um discurso esotérico, para, em seguida (B 23), dizer o mesmo de modo “parcialmente exotérico”, a saber, analógico-imagético e, a princípio, facilmente apreensível, porém, pleno de nuances e segmentos misteriosos, como por exemplo, o da natureza da mistura.

Recolocando em foco os ζῷα *enraizados*, enquanto nos fragmentos B 9, B 20 e B117, recolhemos o termo θάμνος respectivamente em dois contextos palingenéticos e um transmigratório que, em nossa análise, não conferiam especial relevo aos seres arbustivos, no bojo de discursos por assim dizer “genéricos” sobre o devir mundano; agora, com B 21 e B 23, as formas de vida ditas δένδρα parecem fazer parte de uma “narrativa de origem” que, em um recorte reduzido, caracteriza-se como “zoogonia”, e num quadro maior, pode ser lido como “cosmozoogonia”, ou, ainda, como uma “cosmoteozoogonia, já que os deuses são ao mesmo tempo origem, originários e originados (B 21,12; B 23,8) na trama cósmica de Empédocles, segundo as fases do ciclo. Em qualquer ângulo, em ambos os fragmentos, o lugar ocupado pelas δένδρα parece bem adequar-se ao estatuto primordial postulado para elas na parcela aeciana do testemunho A 70; assim como, repetimo-nos, os viventes humanos – homens e mulheres – consoam estatutariamente com os torrões primordiais de B 62.

No plano discursivo, os contextos palingenéticos ou transmigratórios em que vimos figurando os seres arbustivos (θάμνοις), parecem dizer respeito a uma espécie de teoria geral do devir mundano; ao passo que os dois contextos (interligados) em que até o momento recolhemos δένδρα, as “grandes árvores”, semelham narrativas de origem,

preponderantemente. Resta pontuar, neste viés, que os limites entre uma classe e outra de discurso são bastante fugidios e que não é o caso de engessá-los, antes, parece mesmo necessário haver um espaço aberto para o deslizamento de sentidos e, conseqüentemente, para uma certa matização interpretativa.

Por fim, no décimo verso do fragmento B 23, uma palavra exige a nossa plena atenção: πηγῆ, traduzida por “fonte”. Vários autores apontaram a correspondência entre esta palavra e o nosso termo-chave ῥιζώματα de B 6,1; isto significando que πηγῆ também serve para designar metaforicamente o conjunto tetrádico divino que constitui a realidade pensada por Empédocles. Além da análise dos sentidos do termo no contexto do próprio fragmento indicar que o filósofo-poeta está, de fato, designando com o termo as quatro raízes-elementos, autores que aceitam a vinculação de Empédocles a Pitágoras, ou ao pitagorismo, também apoiam-se na relação estabelecida pelos dois versos contendo o célebre juramento à *Tetractys*, atribuídos a Pitágoras e coligidos por Diels em DK 58 B 15⁶³⁰. O problema é: tanto é possível que estejamos diante de duas metáforas equivalentes, quanto que se tratem de complementos nuançados, um em relação a outro. Em que pese a nossa preocupação com o tema, escrutinar as duas possibilidades neste momento da pesquisa, requereria um longo e desconfortável parêntese na investigação em curso sobre as árvores. Assim, para não romper o fio da nossa exposição, já tão pouco linear, registramos a questão e reservamo-la para outra oportunidade. Passemos, agora, ao próximo fragmento “portador de árvores”.

⁶³⁰ DK 58 B 15: οὐ μὰ τὸν ἀμετέρα ψυχῆ παραδόντα τετρακτὺν, / παγὰν ἀενάου φύσεος ῥιζώμα τ' ἔχουσιν. (Aécio, *Placita* I 8; tb. ref. em Theo de Smirna, 97, 14; Sexto Empírico, *Adv. Math.* VII 94). Recentemente, Primavesi estabeleceu que o juramento pitagórico é mais tardio e foi influenciado pelos versos de Empédocles; e não o contrário, como sempre havia sido assumido na tradição interpretativa, com raras exceções. Cf. PRIMAVESI, Oliver. Empedocles' Cosmic Cycle and the Pythagorean Tetractys. *Rhizomata*, 4(1), 2016, p. 5-29, esp. p. 14-15. Antes, Burkert, W. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, translated by Edwin L. Minar Jr. Cambridge: Harvard University Press, 1972, p. 182- 186 e nota 155; Apud Primavesi, idem (2016), p. 15, nota 45 (mas, consultamos a tradução de Minar); KRANZ, Walter. Kosmos als philosophischer Begriff frühgriechischer Zeit. *Philologus* 93, 1938, pp. 430-448; esp. p. 438; Apud Primavesi, idem (2016), p. 15, n. 43.

DK 31 B 72 (ATHENEU, VIII 334b)

πῶς καὶ δένδρεα μακρὰ καὶ εἰνάλιοι καμασῆνες ...

como é que grandes árvores e em mar salgados peixes...

No verso transmitido por Atheneu, à primeira vista é difícil atinar com o sentido da pareação de “árvores altas” com “peixes marinhos”, assumindo que não estejam figurando lado a lado por acaso. As perguntas sobre a natureza da relação são várias. Seria uma comparação? Em caso positivo, contrastante ou homologizante? De ordem geral ou específica? Busquemos auxílio.

Com Jean Bollack, encontramos duas sugestões interpretativas que podem parcialmente dar conta da dificuldade. Na primeira, a comunidade do *estofo dos seres* – isto é, das raízes-elementos –, tanto nas suas constituições quanto na convergência das coisas mundanas, a partir e na unidade do Sphairos (foco do autor), justificaria relacionar quaisquer dos viventes mundanos, afinal, todos provêm daquela unidade e, enquanto compostos das quatro raízes, são por assim dizer “irmãos”⁶³¹, destinados a reunir-se “ao final”. Seguindo esta indicação, recordemos que anteriormente já nos deparamos com uma pareação semelhante em DK 31 B 20,6, onde se lê, não δένδρα e peixes, mas arbustos e peixes (ὡς δ' αὐτως θάμνοισι καὶ ἰχθύσιν ὑδρομελάθοις), o que, guardadas as proporções, vem ao encontro da proposição do autor. Neste sentido, também uma leitura retrospectiva do conjunto completo de B 20, com atenção à ideia da fraternidade universal dos seres, pode agora ser iluminadora, ao permitir que a percebamos no “fundo” da narrativa.

É na mesma linha que podemos recolher, de modo mais sutil, porém efetivo, indicação de parentesco entre seres aquático-marinhos (caracóis, tartarugas) e terrestres (cervo) em B

⁶³¹ Sobre a “fraternidade universal” dos seres do mundo empedocliano, ver: BOLLACK, Jean. *Les Purifications: Un projet de paix universelle*. Ed. bilingue Grec-Français. Paris: Seuil, 2003.

76⁶³². Aqui, após a enumeração destes seres (versos 1-2), é dito, em B 76,3: ἔνθ' ὄψει χθόνα χρωτὸς ὑπέρτατα ναιετάουσιν (neles verás terra em cima de pele habitando), com referência às *partes sólidas* dos corpos daqueles animais, respectivamente concha, carapaça e chifres, as quais possuem, por dedução, uma porção significativa de terra⁶³³, raiz-elemento “arbórea” por excelência, como se já nos mostra com mais clareza e para além do senso comum⁶³⁴, cujos estados ou atributos permanentes são os de enraizamento (θελεμνά) e solidez (στερεωπός), como vimos acima (esp. B 21,6) e, antes, no primeiro degrau da nossa investigação, na lide com a recensão de Aristóteles.

Contudo, receamos que a analogia entre as partes duras dos seres de B 76 seja por demais específica – trata-se, efetivamente, de uma “analogia biológica” –, e não nos autorize a estendê-la seguramente à relação entre peixes e árvores, pois se estas, além do vínculo direto com a terra, possuem os troncos rodeados por cascas de algum modo equiparáveis a conchas e carapaças, ou chifres, parece arriscado assumir que se possa considerar de modo similar certas partes dos peixes, como escamas, guelras, barbatanas, ou outra que possa nos parecer mais sólida. Seja como for, a fraternidade rizomático-elementar entre os seres mundanos é incontestável, variando-se as características – ou, as proporções – que se pretenda evidenciar nas

⁶³² DK 31 B 76 (PLUTARCO, *Questões conviviais* I 2.5, 618b): τοῦτο μὲν ἐν κόγχαισι θαλασσονόμων βαρυνώτοις, / ναὶ μὴν κηρύκων τε λιθορρίνων χελύων τε / ἔνθ' ὄψει χθόνα χρωτὸς ὑπέρτατα ναιετάουσιν. (Isto em pesadas conchas de habitantes do mar, / de caracóis, e tartarugas de pétrea carapaça; / neles verás terra em cima de pele habitando.) O Papiro de Strasburgo trouxe fragmentos adicionais a este conjunto, aportando o cervo e o chifre deste animal no sexto verso (329): τοῦτο μὲν ἐν κόγχαισι θαλασσονόμοις βαρυνώτοις, / [ἦδ' ἐν πε]τραίοις κα [lacuna] / ἐνθ' ὄψει χθόνα χρωτὸς ὑπέρτατα ναιετάουσιν, / [θώρηξ δ' αὐ]τε κραταίν[ω]των α[lacuna] / ναὶ μὴν κηρύκων τε λιθορίνων χελύων τε, / [ὄστρακα, κα]ὶ μελίαι κεραῶν ἐλά[φων ὀριπλάγκτων] / [ἄλλ' οὐκ ἂν τελέσαιμι] λέγων σύμ[παντα γένεθλα.] Cf. P. Strasb. gr. Inv.1665-1666, ensemble b; reconstrução de Primavesi: *Física* I, 324-330, com emendas de Janko nos versos 329-330. Ver em: MANSFELD, Jaap; PRIMAVESI, Oliver. *Die Vorsokratiker: Griechisch / Deutsch*. Stuttgart: Philipp Reclam, 2011, p. 470. Aceitamos a reconstituição de Primavesi para B 76, não obstante ter sido recentemente problematizada por Ghreebrant, em: GHEERBRANT, Xavier. *Empédocle, une poétique philosophique*. Paris: Classiques Garnier, 2017, p. 312-314.

⁶³³ Como parâmetro, temos DK 31 B 96, o fragmento da célebre “fórmula do osso”, cuja proporção de terra corresponde a ¼ do composto.

⁶³⁴ Não podemos deixar de recordar os versos de Píndaro, já citados anteriormente: Uma só de homens, / uma só raça de deuses: de uma só mãe / respiramos ambos. (*Nemeas* VI, 1-3: Ἐν ἀνδρῶν, ἐν θεῶν γένος· ἐκ μιᾶς δὲ πνέομεν / ματρὸς ἀμφοτέροι.)

relações que se quer estabelecer, sejam de comparação dos contrastes, sejam de cotejamento das similaridades.

É exemplar o vínculo fraterno – *stricto sensu* – implicado na equiparação entre cabelos, folhas e penas, em DK 31 B 82 (Aristóteles, *Meteorológicos* IV, 9, 387 b 4-6):

ταὐτὰ τρίχες καὶ φύλλα καὶ οἰωνῶν πτερὰ πυκνά
καὶ λεπίδες γίνονται ἐπὶ στιβαροῖσι μέλεσσιν.

As mesmas (coisas) cabelos e folhas e de aves penas cerradas
e escamas vêm a ser sobre enrijecidos membros.

Esses versos, agora sim, podem ajudar a decifrar um registro específico da pareação entre árvores e peixes do fragmento preservado por Atheneu, citado antes (B 72). Notemos a série analógica: cabelos, folhas, aves e escamas. A homomorfia é evidente: em todos os casos, trata-se da cobertura-proteção⁶³⁵ de partes dos corpos dos viventes que, na ausência de proteção, quedariam expostos. Na concepção empedocliana da vida, trata-se de uma autêntica, em nossos termos, analogia biológica⁶³⁶, que é um registro específico do parentesco entre os

⁶³⁵ Plutarco, em *Questões Convivais* III 1-2, refere-se às folhas das árvores como, por assim dizer, “vestes protetoras” das árvores e dos frutos. Para o sábio de queroneia, as árvores são seres sentintes e, quando se lhes arranca as folhas, sentem dor. Veremos este pensamento de Plutarco com mais detalhes à frente, com referência ao fragmento B 140, no qual Empédocles proíbe tocar nas folhas de loureiros, e aos fragmentos B 77-78.

⁶³⁶ Analogias a nível biológico, cosmológico, ou de outras ordens, não são estabelecidas, necessariamente, a partir de uma perspectiva antropocêntrica. No plano biológico, vem ao encontro de várias das nossas reflexões, a pesquisadora Claudia Zatta, que desenvolveu uma excelente tese sobre a continuidade da vida orgânica nas concepções pré-socráticas. Recolhendo duas “idéias gêmeas”, sinalizadas na mesma época por Havelock e Guthrie, a autora tem defendido que os paradigmas para pensar as analogias biológicas presentes em vários textos pré-platônicos, inclusive versos empedoclianos, relacionam-se com a origem comum de todos os seres (como a ideia que, ao influxo de Bollack, acima designamos “fraternidade universal” ou “parentesco universal” dos viventes), e com (em alguns casos) uma linha evolucionista segundo a qual as espécies provêm umas das outras, sem que o homem seja referência central. Havelock, em um livro pouco conhecido, muito diferente do escopo que o celebrou nos estudos sobre oralidade e literacia, sugeriu que Anaxágoras considerou a *planta* como “protótipo da vida” e que, nesse sentido, “man is not merely just an animal, but ultimately a variant of a plant”; Guthrie, referiu-se à ideia de parentesco de todas as formas de vida (“the idea of kinship of all life”) presente no pensamento pré-socrático de modo geral, mencionando Anaxágoras e, indo além, Platão e os pitagóricos. (As obras citadas são: HAVELOCK, Eric. *The Liberal Temper in Greek Politics*. New Haven: Yale University Press, 1957, p.109; GUTHRIE, William K.C. *In the Beginning. Some Greek views on the origins of life and the early state of man*. New York: Ithaca, 1957, p. 58.) Retendo os sinais lançados por ambos os helenistas, e os criticando por, no fim das contas, não terem saído do lugar antropocêntrico, Zatta propõe-se a levar adiante uma revolução paradigmática, com leituras de pontos das cosmologias de vários dos primeiros

viventes do mundo; enquanto a noção da fraternidade universal opera de modo amplo e irrestrito.

Assim, a pareação entre “grandes árvores” e “peixes marinhos” em B 72, não mais nos embarça. Vemos que, além de compreendê-la segundo o postulado geral do parentesco universal entre os viventes, implícito em toda a cosmologia de Empédocles – seja para marcar a fraternidade entre os seres mundanos, seja para “descobrir as múltiplas convergências” na busca da unidade, como sugeriu Bollack⁶³⁷ –; podemos apreendê-la no plano biológico, em que se apresentam diversas analogias entre órgãos relacionáveis nas diversas formas de vida, seja quando apresentam um homomorfismo claro, seja quando há entre as partes uma homologia funcional nem sempre óbvia – e, neste último caso, é possível que o enigma se decifre ao interlocutor, quando o filósofo-poeta “põe-lhe diante dos olhos” a precisa metáfora⁶³⁸.

No rol das relações não necessariamente evidentes (muito depende do observador), por exemplo, Bollack convida-nos a olhar para o cruzamento das descrições empedoclianias dos processos reprodutivos de árvores e peixes em outros dois fragmentos: B 79 (verso que veremos a seguir), em que se lê que as árvores “põem ovos”; e B 74, onde é dito que os peixes são “polismenteiras” (πολυσπερέων)⁶³⁹: φῦλον ἄμουσον ἄγουσα πολυσπερέων καμασῆνων

filósofos, centrada na ideia de “*interconnectedness*” ou “*interrelatedness*” entre os seres vivos, a saber, *humanos, animais e plantas*, sustentando não haver ruptura entre essas formas de vida até os limites da filosofia platônica, exceto com Alcmeón. Sobre as analogias biológicas, destacadamente, o caso de Empédocles, de quem oferece como exemplo justamente a analogia entre cabelos e folhas do fragmento B 82, diz Zatta: “Used as research tools, especially by Empedocles, analogies served the purpose of clarifying what was obscure, making the implicit explicit; they offered models, justified accounts, and presented principles, explaining functions, processes, and shapes. In this respect, Anaxagoras’ dictum that ‘the appearances are a vision of the unclear’ (DK 59 B 21a) is remarkable. But, on another level, analogies also revealed the unity embracing all living beings, their intrinsic brotherhood, which was after all intrinsic in their common origin (*arkhé*) in whatever physical substance and consequent process the early physicists pinpointed. In other words, analogies revealed living beings’ kinship.” ZATTA, Claudia. *Interconnectedness. The living world of the Early Greek Philosophers*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2017, p. 40.

⁶³⁷“Le groupe arbre-poissons conduisait comme les autres à découvrir de multiples convergences.[...] Empédocle soumet toutes les analogies à la recherche de l’Un.” BOLLACK, Jean. *Empédocle* III, p. 399-400.

⁶³⁸ Sobre B 79, diz Zatta: “Empedocles made ‘tall olive lay eggs’ presenting a metaphor that evoked the process of reproduction and equated plant’s seed to animals’eggs.”, Op. cit. (2017), p. 74.

⁶³⁹ DK 31 B 74 (PLUTARCO, *Questões conviviais* V 10. 4, 685F): φῦλον ἄμουσον ἄγουσα πολυσπερέων καμασῆνων (“a espécie sem voz conduzindo dos prolíficos peixes”). Anotamos a tradução que se quer mais

“a espécie sem voz conduzindo dos prolíficos peixes”). A hipótese brilhante, e nada óbvia⁶⁴⁰, da “analogia cruzada” é muito interessante, pois tira-nos do lugar comum de supor que o verso de B 74 porte simplesmente uma metáfora cuja imagem é didática – e, sim, a metáfora didática é perfeitamente admissível, porém, o seu fundamento reside num plano mais profundamente significativo, o das analogias biológicas, no campo próprio da filosofia da natureza.

Outro caso singular é o da analogia contida no fragmento B 99, para o qual Claudia Zatta chamou-nos a atenção⁶⁴¹. Esse fragmento de verso, transmitido por Teofrasto, traz o registro do tímpano auditivo como um “galho carnosos”: <κώδων. σάρκινος ὄζος>, “metáfora obscura” que ocupou muitas inteligências que a tentaram decifrar⁶⁴²; mas, com a revisão da pesquisadora, ainda que continue nos escapando boa parte dos sentidos da equiparação, damos conta de que se trata de uma analogia biológica de primeira ordem: no caso, ao tímpano dos viventes, digamos, sanguíneos (inclusive humanos), de algum modo corresponde um galho de planta, possivelmente arbórea⁶⁴³. Neste sentido, é preciso estabelecer que as analogias

“colada” ao original, de Laks e Most: “Conduisant la tribu sans Muse [i.e. muette] des poissons (*kamasênes*) riches en semence.” (cf. LM D188, p. 739). No contexto da citação, obra de Plutarco, o personagem Filino atribui ao sal a prolifidade dos peixes. É interessante notar que, na mesma passagem, o mito de “Afrodite nascida do mar” é relacionado com as propriedades fecundativas – afrodisíacas – atribuídas ao sal. Cf. *Questões Convivais* V 10, 4 685D-F.

⁶⁴⁰ Bollack não desenvolve o *insight*. Após propor o cruzamento das descrições dos processos reprodutivos arboreo e íctico, em duas linhas, ele finaliza: “Deux formes du vivant, bien qu’appartenant à des milieux élémentaires distincts, sont réunies par l’abondance des leurs fruits. La question, que nous avons suele (et en partie seulement), accuse la difficulté, en même temps que les termes qui la forment préfigurent la réponse.” Uma outra ideia do autor parece-nos mais tortuosa: a de que, com base no cruzamento das descrições, emerge outro “jogo analógico” em que o formato dos peixes pode sugerir formas de pequenas árvores; ao passo que, a sua vez, os contornos arbóreos podem sugerir formas de grandes peixes. Cf. *Empédocle* III, p 400.

⁶⁴¹ De fato, devemos à obra dessa autora a mais recente e significativa evolução do nosso pensamento sobre analogias biológicas na primeira filosofia da natureza, e especialmente, no escopo deste trabalho, sobre as que se apresentam nos versos de Empédocles. Zatta reforça – e concordamos com ela – que esse recurso, para os filósofos pré-socráticos, não se trata de um mero jogo abstrato de analogias, mas, sim de “*to identify of function and, consequently, to a common, shared, and equally complex experience of being alive.*” ZATTA, Claudia. *Interconnectedness. The living world of the Early Greek Philosophers*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2017, p. 77. (Cf. nossa nota 636, supra.) Antes, o seguinte artigo introduzira-nos à linha de pesquisa da estudiosa: *Plants’ Interconnected Lives: From Ovid’s Myths to Presocratic Thought and Beyond*. *Arion*, 24 (2), 2016, p. 101-126.

⁶⁴² Para uma súpula dos embaraços interpretativos em torno da citação de Teofrasto, e dos diversos esforços para solucioná-los nos séculos XIX e XX, vide comentários de José Solana Dueso, em sua edição do tratado: TEOFRASTO. *Sobre as sensações*. 2a ed. Barcelona: Anthropos, 2006, p. 66-67, notas 23-28.

⁶⁴³ Claudia Zatta explica: “... all living beings, including humans, represented the range of life-forms that, by embodying harmonious and sensical correspondences, made up the cosmos. Presocratic analogies reflectes this

biológicas de Empédocles vão muito além do recurso metafórico próprio da linguagem, na medida em que expressam relações possíveis entre os viventes do mundo.

O seguinte fragmento deve trazer-nos outros parâmetros para pensar o registro dos viventes arbóreos.

DK 31 B 79 (ARISTÓTELES, *DGA* I 23, 731a1)

οὕτω δ' ὠϊστοκεῖ μακρὰ δένδρεα πρῶτον ἐλαίας ...

E assim põem ovos primeiro as grandes oliveiras...

Este verso, mencionamos há poucas linhas, no contexto de breve discussão sobre a analogia entre árvores e peixes do fragmento B 72, a partir da sugestão bollackiana de haver um registro analógico cruzado entre os processos reprodutivos de ambos os seres, no cotejamento dos fragmentos B 74, em que peixes são ditos “polisementeiras”, com este B 79, em que árvores “põem ovos”. Agora, é o momento voltarmos nossa atenção para o registro das “grandes árvores”, especificamente.

Em primeiro lugar, observamos que o contexto da citação do verso, na única obra que o conservou, o tratado *Da Geração dos Animais*, é o da comparação entre plantas e animais, na chave temática da reprodução – rubrica que, naturalmente, encampara a proposta de Bollack. Antes de avançarmos em ilações, leiamos o trecho que antecede e dá sentido à cita de Aristóteles, em *DGA* I 23, 730 b 33- 731 a 5:

Assim, dentre todos os viventes que andam estão separados a fêmea e o macho, existindo um vivente fêmea e outro macho da mesma espécie, por exemplo, sendo

‘neutral’ and multifocal interconnectedness among living beings. So Empedocles could call the organ for hearing ‘a branch of flesh’ (*sarkinos ozos* = DK 31 B 99), describing it as part of a plant and building the analogy into a metaphor that illuminated the ‘formal’ identity of an animal’s ear by equating it to a tree’s little branch. This contrived expression linked the body of an animal with that of a plant.” Op. cit. (2017), p.77.

ambos da espécie humana ou equina. Já nas plantas, estas potências são mistas, e não são separados a fêmea e o macho. Por isto engendram-se de si mesmos e não lançam sêmen, mas embrião, as assim chamadas sementes. Isto *disse bem* Empédocles, poeticamente.⁶⁴⁴

É bastante claro que o teor da passagem aristotélica guarda estreita correspondência com partes do texto que serviu de ponto de partida e permanece como “âncora” para o desenvolvimento desta última parte da pesquisa, isto é, o conjunto testemunhal de DK 31 A 70. A concepção de sexo misto, ou unificado, dos vegetais, remete especialmente à abertura aeciana (A 70, 1-11) e ao fechamento de Nicolaus Damascenus (A 70, 20-28).

Ora, o cruzamento dessa particular notícia em três fontes temporalmente espaçadas – ainda que interseccionadas pelas obras de Aristóteles ou Teofrasto que Aecio e Damascenus tiveram em mãos, cada um a seu tempo – , reforça a confiança de termos elegido um critério seguro, quando deliberamos propor A 70 como índice deste momento investigativo que vai se firmando como nuclear em nosso trabalho.

É bem possível que estejamos diante de uma noção mais antiga, que compreendeu as plantas como seres sexualmente unificados – assim como devem ser antigas as ideias de que as plantas têm sensações, como sustentara, além de Empédocles, Anaxágoras; e a de que elas são providas de intelecto (*intellectus*) e inteligência (*intelligentia*)⁶⁴⁵, como teriam afirmado

⁶⁴⁴ *Da Geração dos Animais* I 23, 730 b 33- 731 a 5: Ἐν μὲν οὖν τοῖς ζώοις πᾶσι τοῖς πορευτικοῖς κεχώρισται τὸ θῆλυ τοῦ ἄρρενος, καὶ ἔστιν ἕτερον ζῶον θῆλυ καὶ ἕτερον ἄρρεν, τῷ δὲ εἶδει ταῦτόν, οἷον ἄνθρωπος ἢ ἵππος ἀμφοτέρω· ἐν δὲ τοῖς φυτοῖς μεμιγμέναι αὐταὶ αἱ δυνάμεις εἰσί, καὶ οὐ κεχώρισται τὸ θῆλυ τοῦ ἄρρενος. διὸ καὶ γεννᾷ αὐτὰ ἐξ αὐτῶν καὶ προΐεται οὐ γονὴν ἀλλὰ κύημα τὰ καλούμενα σπέρματα. καὶ τοῦτο καλῶς λέγει Ἐμπεδοκλῆς ποιήσας:

⁶⁴⁵ Os termos gregos que correspondem aos latinos são νοῦς e γνῶσις, na retradução para o Grego da versão latina do texto de Nicolaus Damascenus. Drossaart Lulofs e Poortman puderam iluminar muitos pontos do texto latino (Alfred de Sarashel, século XIII) com a versão árabe anterior (Ishaq ibn Hunayan, século IX), tornando-se este último o ms. base para os demais. Cf. NICOLAUS DAMASCENUS. *De Plantis*. Five Translations. DROSSAART LULOFS, H.J.; POORTMAN, E.L.J. (Eds.) Amsterdam, Oxford, New York: North-Holland Publishing Company, 1989. Apud ZATTA, Claudia. Plants’ Interconnected Lives: From Ovid’s Myths to Presocratic Thought and Beyond. *Arion*, 24 (2), 2016, p. 101-126, p. 124-125, notas 51 e 53; Apud tb. WOLFSDORF, David. Empedocles and his Ancient Readers on Desire and Pleasure. In: INWOOD, Brad. (Ed.) *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Vol XXXVI. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 1-72, esp. p. 32. Apud tb. LEBEDEV, Andrei. Alcmaeon on Plants. A new Fragment in Nicolaus Damascenus. *La Parola del Passato, Revista di Studi Antichi*. Fascicolo CCLXXIII. Napoli: Caetano Macchiarolli Ed., 1993, p. 456-460.

ambos, Empédocles e Anaxágoras, e também Demócrito (de acordo com o mesmo Pseudo-Aristóteles, em A 70, 20-24). É de supor que tais ideias tenham derivado de um tipo de pensamento que considerou as plantas como espécies de seres vivos (ζῷα), formando uma, se podemos assim dizer, “corrente de pensamento” que a doxografia registra ter sido compartilhada por Pitágoras, ou entre pitagóricos, Anaxágoras e Demócrito⁶⁴⁶, para nos atermos, aqui, à física pré-platônica.

Nesse quadro, uma cisão cabal entre as classes de seres vegetal e animal – quando ζῷα passa a designar o conteúdo de um campo compreendido como “reino animal”, distinto do campo em que o vegetal é especificado como φυτόν –, parece não ter ocorrido tão cedo. Aderido ao significado comum de ζωή (vida), o termo ζῷον ou ζῶός, significou simplesmente “vivente” ou “ser vivente”⁶⁴⁷, designando igualmente plantas e animais. Ter isso em claro é da máxima importância e, nesse sentido, temos evitado “implantar” em nosso discurso sobre a

É natural evocar o fato de Platão ter atribuído sensações às plantas, ao passo que Aristóteles rejeita uma tal concepção (esp. cf. *Timeu*, 77 a ss; *De anima* 424 a 32 ss.). Zatta (idem, p. 114) supõe que a discussão pode indicar tomadas de posição antagônicas com respeito ao pensamento pré-socrático sobre as sensações vegetais, como o que o Pseudo-Aristóteles atribui a Empédocles e Anaxágoras: “Certainly, we need to be careful in taking it at face value, but the fact that in *Timaeus* Plato attributed sensations to plants, but not thought, and that in *On the Soul* Aristotle forcefully denies the possession of the sensitive soul and thereby sensations and emotions to plants suggests that both were reacting to the positions held by their predecessors.” (Idem, ibidem.) De fato, para Aristóteles, as plantas são dotadas apenas de alma nutritiva (θρεπτικόν) e, além disso, não possuem órgãos sensoriais passíveis, não fruindo sensações para além da interação entre a sua constituição “maciça” (elementar) e os elementos, o que se prende à nutrição e ao crescimento (ver *De Anima* II 4, 415 a 14- 416 b 28; cf. o breve tratado natural *Acerca da juventude e da velhice, da vida e da morte, e da respiração* II 468 a 13-25). Em *De Anima* II 12, 424 a 32 – b 2, e.g., lemos: “... as plantas não possuem sensibilidade, embora possam ter uma parte da alma e sofrer de algum modo sob a ação dos elementos tangíveis – são elas, com efeito, aquecidas ou arrefecidas; residindo a causa no facto de não possuírem um princípio próprio para captar as formas dos objetos sensíveis, sofrendo somente por meio da matéria.” [καὶ διὰ τί ποτε τὰ φυτὰ οὐκ αἰσθάνεται, ἔχοντά τι μόριον ψυχικόν καὶ πάσχοντά τι ὑπὸ τῶν ἀπτῶν (καὶ γὰρ ψύχεται καὶ θερμαίνεται)· αἴτιον γὰρ τὸ μὴ ἔχειν μεσότητα, μηδὲ τοιαύτην ἀρχὴν οἷαν τὰ εἶδη δέχεσθαι τῶν αἰσθητῶν, ἀλλὰ πάσχειν μετὰ τῆς ὕλης.] Platão, antes, também, como depois Aristóteles, negou às plantas funções inteligentes porém, admitiu que tivessem sensações, dotando-as com a alma do tipo epitimético, como se lê acerca da criação divina dessa “natureza afim à natureza humana” (ἀνθρωπίνης συγγενῆ φύσεως φύσιν), no *Timeu* 77 b 1-6: “Ora, tudo aquilo que participa da vida pode ser justa e corretamente chamado ser vivo; e aquilo de que estamos agora a falar participa da terceira forma de alma, que tem assento entre o diafragma e o umbigo, como dissemos, e em nada partilha da opinião, do raciocínio ou do pensamento, mas antes da sensação, quer de prazer, quer de dor, combinadas com o apetite.” (πᾶν γὰρ οὖν ὅτιπερ ἂν μετὰσχη τοῦ ζῆν, ζῷον μὲν ἂν ἐν δίκῃ λέγοιτο ὀρθότατα· μετέχει γὰρ μὴν τοῦτο ὃ νῦν λέγομεν τοῦ τρίτου ψυχῆς εἶδους, ὃ μετὰξὺ φρενῶν ὀμφαλοῦ τε ἰδρῦσθαι λόγος, ὃ δόξης μὲν λογισμοῦ τε καὶ νοῦ μέτεστιν τὸ μηδὲν, αἰσθήσεως δὲ ἡδεΐας καὶ ἀλγεινῆς μετὰ ἐπιθυμιῶν.) Aqui, servimo-nos das traduções de Maria José Figueiredo, na citação do *Timeu*, e de Carlos Humberto Gomes, para o *De Anima*, cf. bibliografia ao final.

⁶⁴⁶ Cf. supra, ver *DL* VIII, 28 (Pitágoras); Plutarco, *Questões naturais* 911 C 2 – D (Anaxágoras, Demócrito).

⁶⁴⁷ Ver o interessante quadro da evolução dos sentidos de ζῶός, βίος, e correlatos, da poesia épica até a época de Empédocles, em: GHEERBRANT, Xavier. *Empédocle, une poétique philosophique*. Paris: Classiques Garnier, 2017, p. 78. O autor registra que os sentidos ζῶός permanecem idênticos: “vivente”.

concepção biológica de Empédocles, a divisão posterior dos seres em classes de “animais” e “plantas”, quando os abarcamos em seu conjunto e, sobretudo, no entendimento das formas de ζωή (ζῶον, ζῶα, ζώος etc.)⁶⁴⁸. Nos versos do acragantino, a *indiferença modal* dos seres vivos é patente, como vimos nos fragmentos em que viventes diversos equiparam-se nos fluxos palingénéticos e transmigratório (DK 31 B 9; B 20 e B 117), o que – todavia atentemos – , não quer significar *indiferença absoluta* entre os seres, como esperamos que resultar claro em nossa exposição.⁶⁴⁹

Em uma tal perspectiva, nada mais natural do que sobejarem analogias entre “vegetais” e “animais” – na taxonomia obrigatória da linguagem “pós-Linneus” – , em contextos variados de ambos os poemas, como já pudemos notar. Porém, de fato, “plantas” e “animais”, segundo a concepção de Empédocles sobre a natureza, são análogos não somente no discurso, mas, por assim dizer (com a licença do anacronismo), “ontologicamente”, ou

⁶⁴⁸ Cf. nossa nota 563. A despeito de não estarmos livres de perpetrar esse particular anacronismo – até certo ponto, é inevitável –, os termos “viventes”, “seres” e “seres vivos” permitem que nos esquivemos consideravelmente do recurso à classificação posterior, no contexto dos discursos em que ainda não existe a divisão. Nesse particular, pensamos que pode ter escapado uma nuance na abordagem de Zatta, pois, em que pese a autora ter marcado e remarcado a continuidade entre as diversas formas de vida nas cosmologias pré-socráticas, a autora parece ter absorvido ζῶα com o significado de “animais”, o que a força a constantemente ressaltar que “plantas também são animais”, ou a dispender esforços adicionais na rejeição do “negativo” da sua tese principal, a saber, o problema da descontinuidade entre os seres vivos. Cf. op. cit. (2017), aqui e ali, e.g., p. 71: “Like humans, also plants are animals, but without the power of locomotion.”; “In Presocratic thought, inasmuch as they were considered living beings, plants were subjected to the same type of analysis as the other animals...” (p. 73). A classificação, estritamente, penso que pode ser creditada a Teofrasto, no curso do desenvolvimento que deu às premissas herdadas de Aristóteles. É verdade que Plutarco atribui o entendimento da “planta como animal enraizado” a Demócrito, Anaxágoras e Platão (*Questões Físicas* I 911 D = DK 59 A 116: ζῶιον γὰρ ἔγγειον τὸ φυτὸν εἶναι οἱ περὶ Πλάτωνα καὶ Ἀναξαγόραν καὶ Δημόκριτον οἴονται.), mas é possível que o sábio de Queroneia tenha transmitido a notícia em termos platônicos, a partir da conhecida fórmula em que o homem é dito “planta não enraizada” (*Timeu* 90 a 6: φυτὸν οὐκ ἔγγειον), contraparte da planta como “vivente enraizado” (*Timeu* 77 c 3-4: ζῶον κατερριζωμένον). Contudo, no contexto platônico, se há uma divisão *biológica*, propriamente, é ainda incipiente, na medida em que ζῶον significa, antes de tudo, “vivente”, de modo abrangente: “Ora, tudo aquilo que participa da vida deve ser justa e corretamente chamado de ser vivo...” (*Timeu* 77 b 1-3: πᾶν γὰρ οὐδὲν ὅτι περ ἂν μετὰ σκη τοῦ ζῆν, ζῶον μὲν ἂν ἐν δίκῃ λέγοιτο ὀρθότατα). Este sentido “biológico”, não se pode dizer destoante da noção geral empedocliana; destoará, por outro lado, a questão sobre a alma implicada no discurso de Platão, mas isto é outra coisa. E, ora, é mais do que prudente encerrarmos esta nota, para não adentrarmos em questões platônicas sobre as quais temos pouco domínio.

⁶⁴⁹ Há entre todos os seres, por princípio, uma “indiferença ontológica”, ou, numa expressão talvez menos anacrônica, “indiferença original”, a partir das quais, em diversas combinações vitais, emergem “diferenças fisiológicas” e “diferenciações éticas”. As expressões entre aspas, assim como o encadeamento em que as colocamos, até onde sabemos, são de nossa exclusiva lavra.

seja, quanto às origens comuns a todos os seres constituídos, e “biologicamente”, quanto às homomorfias de partes e homologias funcionais que apresentam⁶⁵⁰.

No caso específico do testemunho aristotélico em discussão, a analogia versa sobre o tema da reprodução, em que os termos ontologicamente análogos são “macho”, “fêmea” e “vivente” (ζῷον). A partir dessa configuração comum, a nível biológico emergem “diferenças fisiológicas”, a saber: seres moventes têm os sexos separados, seres enraizados têm os sexos mistos. Por conseguinte, os pares separados carecem acoplar-se para reproduzir e, no processo, dispensam o sêmen que forma o embrião (\approx semente \approx ovo); enquanto pares jungidos por natureza, geram imediatamente o embrião, isto é, a semente análoga do “ovo”, referido no plural em B 79. Note-se que o círculo das analogias, nos níveis ontológico (ou original) e biológico, não conduz a descuidar as diferenças fisiológicas e suas consequências processuais.

Tenha o postulado da sexualidade mista dos vegetais, especialmente das árvores, sido propriamente concebido por Empédocles, tenha tido uma proveniência mais antiga, caso em que teria sido “adotado”, o fato é que Aristóteles o acolhe e, em termos, aprova – embora rejeite a atribuição de sensações, intelecto ou conhecimento às plantas⁶⁵¹. O dado acolhido será reelaborado no bojo da sua “biologia”⁶⁵², nas descrições que nos chegaram “teleologicamente reformadas” e, ademais, validadas com as experiências diretas que empreendeu dissecando peixes e plantas, “*biólogo e botânico avant-garde*” que foi, o imenso

⁶⁵⁰ Ambos os níveis devem estar sob o primado de uma “grande cosmologia”, a cujos limiares pretendemos estar indo no rumo, para ao menos tocá-lo.

⁶⁵¹ Cf. nota 645.

⁶⁵² A helenista Luciana Repici, no livro muito interessante que escreveu sobre as concepções botânicas no pensamento grego, é feliz ao expressar o espírito com que Aristóteles acolhe o postulado empedocliano, na passagem que estamos a discutir: “Aristotele che, insieme a Teofrasto, riporta il verso [B 79] non solo non lo trova paradossale, ma ne approva anche il senso e lo spiega nei suoi propri termini concettuali: esso conferma che la commistione delle potenzialità maschile e femminile nelle piante comporta che i semi da cui si riproducono sono già prodotto del concepimento, ossia frutto. In questo senso, è vero dire che gli ulivi fruttificano uova, perché l’uovo è insieme seme fecondato da cui nasce il feto e nutrimento per il germoglio e la prima radice.” Cf. REPICI, Luciana. *Uomini Capovolti. Le piante nel pensiero dei Greci*. Roma-Bari: Laterza, 2000, p. 72.

estagirita⁶⁵³. Com efeito, Aristóteles sustentará que o par fêmea e macho é, a rigor, reservado aos animais moventes, e que nas plantas “não existem os sexos masculino e feminino, mas que assim se os refere por semelhança e analogia, pois é pequena a diferença que se mostra nesse aspecto”⁶⁵⁴. Efetivamente assumindo a analogia, Aristóteles dirá que a união sexuada entre seres moventes macho e fêmea é uma espécie de “momento arbóreo”⁶⁵⁵. Precisemos este interessante passo.

Vimos na primeira parte do nosso trabalho que Aristóteles, via de regra, oferece-nos aquilo que designamos “recensões críticas” do pensamento de Empédocles, desdobrando-as em testemunhos (“desemaranháveis” mediante esforços consideráveis⁶⁵⁶), críticas ou refutações, reelaborações ou superações do conteúdo original. Aqui, é de muito lastimar que não nos tenha chegado o tratado sobre as plantas – *Περὶ φυτῶν* – mencionado aqui e ali no *corpus*⁶⁵⁷, pois essa ausência, talvez, seja parte da causa do sentimento de que é algo

⁶⁵³ Sobre Aristóteles como “biólogo”, ver o interessantíssimo libreto: THOMPSON, D’Arcy Wentworth. *On Aristotle as a biologist*. With a prooemion on Herbert Spencer. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1913.

⁶⁵⁴ Cf. *DGA* I 1, 715 b 19-21: ὡσπερ οὐδ’ ἐν ἐκείνοις οὐδ’ ἐν τούτοις ἐστὶ τὸ θῆλυ καὶ τὸ ἄρρεν ἀλλ’ ἤδη καθ’ ὁμοιότητα καὶ κατ’ ἀναλογίαν λέγεται· μικρὰν γάρ τινα τοιαύτην ἔχει διαφορὰν.)

⁶⁵⁵ Ver *DGA* I 1, 730 b 22-731 b 8.

⁶⁵⁶ Sobre o trabalho de “desemaranhamento” das partes testemunhais no bojo das recensões críticas de Aristóteles, e os esforços demandados para tal, cf. o desenvolvimento do cap. I, do princípio ao fim.

⁶⁵⁷ E.g. *DGA* 716 a 1-2; 731 a 28-29; 783 b 19-20; *Parte dos Animais* 655 b 37-656 a 3; *História dos Animais* 539 a 15-21; *Sobre as sensações e os sensíveis* (Περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν, 442 b 25-26. Também em *Sobre a longevidade e a brevidade da vida* (Περὶ μακροβιότητος καὶ βραχυβιότητος), o tratado é expressamente citado, num contexto que é muito do nosso interesse, pois além de descrever outra ordem de similitude entre plantas e animais, indica a pervivência de aspectos da “zoogonia arborea” de Empédocles, em 467 a 30 – b 5: “Il y a une ressemblance en ce qui concerne à la fois les animaux et les plantes: chez les animaux en effet les mâles vivent généralement plus longtemps et leurs parties supérieures sont plus développées que les parties inférieures (car le mâle se rapproche davantage du mâle que la femelle). En haut est la chaleur, et, en bas, le froid. Et, parmi les plants, celles qui ont la tête lourde vivent davantage. Tels sont, non les plantes annuelles, mais les arbres, car la partie supérieure de la plante et sa tête, ce sont les racines, et les plantes annuelles donnent leurs fruits et prennent leur développement à la partie inférieure. Mais, on s’expliquera à se sujet et spécialement dans le Traité des plantes.” (467 a 30 – b 5: συμβαίνει δὲ ταῦτ’ ἐπὶ τε τῶν ζῴων καὶ φυτῶν. ἐν τε γὰρ τοῖς ζῴοις τὰ ἄρρενα μακροβιώτερα ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ – τούτων δὲ τὰ ἄνω μείζω ἢ τὰ κάτω (νανωδέστερον γὰρ τοῦ θήλεος τὸ ἄρρεν), ἐν δὲ τῷ ἄνω τὸ θερμόν, καὶ τὸ ψυχρὸν ἐν τῷ κάτω – καὶ τῶν φυτῶν τὰ κεφαλοβαρῆ μακροβιώτερα. τοιαῦτα δὲ τὰ μὴ ἐπέτεια ἀλλὰ δενδρῶδη· τὸ γὰρ ἄνω τοῦ φυτοῦ καὶ κεφαλὴ ἢ ρίζα ἐστὶ, τὰ δ’ ἐπέτεια ἐπὶ τὰ κάτω καὶ τὸν καρπὸν λαμβάνει τὴν αὔξησιν. ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων καὶ καθ’ αὐτὰ ἐν τοῖς *Περὶ φυτῶν* διορισθήσεται.) Servimo-nos, aqui, da seguinte edição: ARISTOTE. *Petits traités d’histoire naturelle*. Texte établi et traduit par René Mugnier. Paris: Belles Lettres, 2002 (*De la longévité et de la brièveté de la vie*, p. 94-101). A obra perdida *Περὶ φυτῶν* pode ter sido a base, ou uma das bases (a par da obra botânica de Teofrasto), do tratado do pseudo-Aristóteles Nicolaus Damascenus. Embora a fonte originalmente aristotélica tenha sido geralmente tratada como incerta, Drossart Lulofs e Poortman a defenderam no mais completo estudo empreendido sobre o *De Plantis* do damasceno, considerando este tratado uma adaptação do *Περὶ φυτῶν* de Aristóteles (como consta no título da versão árabe do texto, cujo autor é um certo Ishak ibn Hunayn, datada de cerca do século IX, algo como: “O

realmente espantoso que a passagem em destaque resulte, em primeiro lugar, conservadora de uma concepção sustentada por Empédocles – a saber, a ideia da mistura ou unificação sexual das árvores, sobre a qual instruímo-nos primeiramente com A 70. Em segundo lugar, parecemos ainda mais admirável a emergência de um “redondo elogio”: Empédocles proferiu bem, ou, falou “belamente” – καλῶς λέγει – sobre o assunto.

De fato, inclinamo-nos a supor que Aristóteles pode ter conservado várias noções empedoclianias no *background* da sua botânica. Indica-o a própria explicação sobre a sexualidade e reprodução das plantas, muito próxima da concepção de Empédocles⁶⁵⁸, segundo a seção aeciana de A 70, e o especial paralelo com a sexualidade e reprodução dos “animais que se locomovem⁶⁵⁹”, uma característica que – agora, complementamos –, para Aristóteles, no campo da diferenciação sexual, é um dentre os critérios de distinção: como vimos, há os viventes que se movimentam – literalmente, “caminham com os próprios pés” (πορευτικοῖς)⁶⁶⁰ – e que são sexualmente diferenciados em pares de macho e fêmea, sendo destes a maior parte constituída por seres sanguíneos (ἐναίμοις) e, alguns, não-sanguíneos (ἀναίμων)⁶⁶¹; e, de outra parte, há os viventes que não caminham, entre os quais, em destaque, os seres *enraizados*, as plantas, seres que geram sementes *de si e por si*, por terem *em si*

tratado das plantas de Aristóteles: uma adaptação de Nicolaus”), com recurso aos tratados teofrásticos. Cf. NICOLAUS DAMASCENUS. *De Plantis*. Five Translations. DROSSAART LULOFS, H.J.; POORTMAN, E.L.J. (Eds.) Amsterdam, Oxford, New York: North-Holland Publishing Company, 1989. Apud WOLFSDORF, David. Empedocles and his Ancient Readers on Desire and Pleasure. In: INWOOD, Brad. (Ed.) *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Vol XXXVI. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 1-72, esp. p. 39-42.

⁶⁵⁸ Repici comenta que no *De Plantis* de Nicolaus Damascenus, a passagem I 2, 817 a 35 s., não compendiada por Diels, atribui a Empédocles-Abrucalis um discurso que estabelece a diferença entre os processos reprodutivos de animais e plantas, com base na união dos sexos feminino e masculino, nos mesmos termos de Aristóteles: os animais com sexos separados, unem o masculino e o feminino, acoplando-se; já as plantas, contém ambos os sexos unidos de tal modo que jamais há separação. (Cf. REPICI, Luciana. *Uomini Capovolti. Le piante nel pensiero dei Greci*. Roma-Bari: Laterza, 2000, p. 280, n. 78.) Infelizmente, não há como avaliar a notícia, dada a referida problemática do tratado pseudo-aristotélico. Diels, em sua prudência e autoridade, extraiu a seção que julgou seguramente empedocliana (I 1, 815 a 15 - 817 b 35 = A 70, 20-28).

⁶⁵⁹ Esclarecemos que eventualmente nos serviremos do termo “locomovente” e da expressão “não-locomovente” *lato sensu*, com o sentido de mover-se (ou não) de um local a outro sobre a superfície terrestre. O esclarecimento é necessário na medida em que sabemos que o único movimento assinalado por Aristóteles à alma nutritiva que as plantas possuem é o “movimento local”, entendido como “crescimento”.

⁶⁶⁰ Não é o caso tomar o termo ao pé da letra, pois πορευτικοῖς são os viventes que caminham (τὰ πεζευτικά), nadam (τὰ μὲν νευστικά) e voam (τὰ πτηνὰ), isto é, terrestres, aquáticos e as aves. Cf. *DGA* I 1, 715 a 25-30.

⁶⁶¹ I 1, 715 a 20-21.

inseparados e inseparáveis os sexos feminino e masculino.⁶⁶² Observe-se que um sentido semelhante pode ser colhido na linguagem rizomático-elementar de Aécio, quando ele diz que das árvores “os frutos, são excesso de água e fogo nas plantas”⁶⁶³, quando trazemos na mente que nos versos de Empédocles a água é identificada ao princípio feminino e o fogo ao masculino – o que, diga-se de passagem, está *inscrito* nos *ethoi* dos deuses-raízes Néstis e Zeus⁶⁶⁴ –, e, disto, concedemo-nos a licença de (re)ler o discurso de Aécio, cujo registro é marcadamente aristotélico, como “rizomático-elementar”.

Como dito, por serem os únicos seres sexualmente unificados – nos quais macho e fêmea estão misturados (μικτῶν) e inseparados (ἀχώριστον)⁶⁶⁵ – as plantas estão aptas à reprodução de si e por si mesmas, como prerrogativa exclusiva da sua classe e “como que”, por analogia, “põem ovos”, isto porque, explica Aristóteles, assim como “o ovo é um embrião e, de uma parte dele forma-se o animal, sendo o resto nutrição para este; também de uma parte da semente se forma a planta, sendo o resto nutrição para a primeira raiz e o broto.”⁶⁶⁶ Aqui, Aristóteles está no campo das suas próprias investigações, empregando terminologia própria.

⁶⁶² Cf. supra, *DGA* I 23, 730 b 33 ss. As distinções são, evidentemente, mais complexas do que a simplificação didática que nos permitimos fazer aqui, recortando o que inflecte a nossa pesquisa. Deixamos de lado, por exemplo, os viventes que para Aristóteles geram-se espontaneamente da terra ou de matéria putrefata, como insetos e certas plantas: “algumas [plantas] nascem de uma semente; e outras, como se a natureza atuasse espontaneamente – pois nascem ou da terra em estado de putrefação, ou de certas partes que se apodrecem nas plantas. De fato, algumas não se formam elas mesmas separadamente, mas crescem em outras árvores, como o visco.” (*DGA* I 1, 715 b 25-30: “Ἔστι δὲ καὶ ἐπὶ τῶν φυτῶν τὸν αὐτὸν τρόπον· τὰ μὲν γὰρ ἐκ σπέρματος γίνονται τὰ δ' ὥσπερ αὐτοματιζούσης τῆς φύσεως. γίνονται γὰρ ἢ τῆς γῆς σηπομένης ἢ μορίων τινῶν ἐν τοῖς φυτοῖς· ἓνα γὰρ αὐτὰ μὲν οὐ συνίσταται καθ' αὐτὰ χωρὶς, ἐν ἑτέροις δ' ἐγγίγνεται δένδρεσιν οἷον ὁ ἰξός.) Ver tb. *DGA* III 11, 762 a 8- 762 b 28. Mas o vivente que se move, o faz porque tem em si o princípio do movimento, este que é, como se sabe, a alma, no pensamento platônico-aristotélico. Consequentemente, os viventes que se movem são “mais animados”, e os enraizados, o são menos, possuindo apenas a “alma básica da vida”, isto é, a nutritiva. Expressamente, os animais diferenciam-se das plantas por serem dotados de sensações, isto que é o primeiro degrau aristotélico do conhecimento. Ver e.g. *DGA* I 23 731 b 4-5: διαφέρει δ' αἰσθήσει τὰ ζῶα τῶν ζώντων μόνον. Cf. tb. *DA* 413 b 1-5. Sobre as sensações como o primeiro degrau do conhecimento, expressamente *DGA* I 23, 731 a 33-34: os animais “possuem sensações e a sensação é um modo de conhecimento.” (αἰσθησὶν γὰρ ἔχουσιν, ἢ δ' αἰσθησὶς γινώσκῃς τις.); cf. a célebre passagem em *Met.* I 1, 980 a 25- 982 a.

⁶⁶³ DK 31 A 70, 3-6 (< Aécio V 26,4): αὐξεσθαι δὲ ὑπὸ τοῦ ἐν τῇ γῆι θερμοῦ διαίρομενα, ὥστε γῆς εἶναι μέρη καθάπερ καὶ τὰ ἔμβρυα τὰ ἐν τῇ γαστρὶ τῆς μήτρας μέρη· τοὺς δὲ καρποὺς περιττώματα εἶναι τοῦ ἐν τοῖς φυτοῖς ὕδατος καὶ πυρός·

⁶⁶⁴ Cf. tb. DK 31 B 65 (= *DGA* I 17, 723a23). Ver tb. B 67.

⁶⁶⁵ Cf. *DGA* I 23, 731 a 1-2, supra; 731 a 26-29.

⁶⁶⁶ *DGA* I 23, 731 a 5-9: ὁ τε γὰρ ὦν κύημα ἐστὶ, καὶ ἐκ τινος αὐτοῦ γίνονται τὰ ζῶα, τὸ δὲ λοιπὸν τροφή, καὶ ἐκ τοῦ σπέρματος ἐκ μέρους γίνονται τὰ φυόμενα, τὸ δὲ λοιπὸν τροφή γίνονται τῷ βλαστῷ καὶ τῇ ῥίζῃ τῇ πρώτῃ.

Não obstante, o fundo empedocliano se nos afigura claro, distinto e, fundamentalmente, íntegro.

Em páginas precedentes, mais de uma vez aludimos à tese, primeiramente sugerida por Bollack, de que correspondências entre os seres do mundo empedocliano podem ser estabelecidas de modo geral, com base nas origens rizomático-elementares⁶⁶⁷ comum a todos. Havíamos também pontuado que a analogia específica entre os seres vivos, que passamos a designar “analogias biológicas”, no discurso sobre árvores e ovíparos, especialmente os peixes⁶⁶⁸, é recorrente nos versos de Empédocles⁶⁶⁹, sem prejuízo da demarcação de “diferenças fisiológico-processuais” dos viventes. Neste viés, a explicação que Aristóteles parcialmente nos oferece da analogia é coerente com a parcela que lhe corresponde no pensamento de Empédocles⁶⁷⁰, a saber, a de ordem biológica, e, no trecho em análise, especificamente com o assunto da reprodução sexuada, que requer, em ambas as espécies, a união entre macho e fêmea. Nada nos parece problemático ou discutível, nesse recorte.

Mas, ora, note-se. Que a união sexuada entre fêmea e macho é a condição de possibilidade da geração da maioria dos viventes em seus gêneros é ponto pacífico. Também é assente que os sexos das plantas são inseparados, diferentemente dos seres que “caminham” em pares sexuais, e assim por diante. Perceba-se, porém, que Aristóteles, partindo da diferenciação sexual entre os animais que se movimentam, dando como exemplo os gêneros humano e equino, repentinamente contrapõe a divisão sexuada que concerne a estes seres à unificação sexual das plantas, declarando que as últimas contêm ambas as potências (δυνάμεις) mescladas (μειγμέναι) e inseparadas (οὐ κειχώριστα). Ora, a “guinada discursiva”

⁶⁶⁷ Notemos o quanto os “sintagmas rizomáticos” acumulam-se e convergem.

⁶⁶⁸ Das aulas básicas de biologia que recebemos na escola, recordamos que os peixes podem ser ovíparos, onovivíparos e vivíparos. Aristóteles conhece os peixes vivíparos, mas os considera primariamente ovíparos. Cf. *DGA* III 5 755 b 1-4: “... inclusive os peixes vivíparos, como os seláquios, são ovíparos primeiro em seu interior. É portanto evidente que a classe completa dos peixes é ovípara.” (Ὅτι δ' ὀψοκοῦσι καὶ οὗτοι οἱ ἰχθύες σημεῖον τὸ καὶ τοὺς ζῳοκοῦντας τῶν ἰχθύων οἷον τὰ σελάχη ὀψοκεῖν ἐν αὐτοῖς πρῶτον· δῆλον γὰρ ὅτι τὸ γένος ὅλον ἐστὶν ὀψοκόων τὸ τῶν ἰχθύων.)

⁶⁶⁹ B 20,6; B 72; B 74 (esp.); e B 79, em análise.

⁶⁷⁰ Do mesmo modo que στοιχεῖα corresponde à fase fisicalizada das raízes, como vimos no primeiro capítulo.

faz nos parecer que ocorreu uma *inversão* na analogia, a partir da percepção de um certo efeito de “*dendroformização*” (ou “*fitiformização*”) do discurso sobre a união sexual entre animais, no qual *as plantas aparecem como seres completos*. Sabe-se o quanto o “completo”, para Aristóteles, é o melhor.

Nessa *inversão analógica* que queremos ver, o centro do discurso analógico deixa de ser ocupado pelos seres moventes, para ser ocupado pelos viventes enraizados, estes que sendo sexualmente mistos (μιγνυμένον) ou misturados, unificados ou inseparados (ἀχώριστον) por natureza, têm a faculdade de gerar múltiplos seres de si e por si e, assim, *tornam-se seres paradigmáticos*, como naturezas completas ou “inteiriças”.

Sendo paradigmáticos os viventes enraizados de naturezas completas; os animais locomoventes, sendo sexualmente cindidos, em si e de si mesmos não podem gerar, e sempre que *carecem* (δεήση) fazê-lo, necessitam temporariamente unirem-se (συνδυάζω, συμπλέκω) aos pares, alcançando, enquanto acoplados, um *estado temporário de planta* (ἀχώριστον), ou seja, um estado de *completude vital*. Não parece ser outra coisa o que de outro modo nos diz Aristóteles, referindo-se aos seres separados (χωρισμένον), dos quais a *physis* deseja que sejam “um”, à maneira das plantas: “sempre que carecem gerar, tornam-se inseparados como as plantas, e sua *physis* deseja que ambos venham a ser um, o que é evidente quando se os vê unidos na cópula (e que de ambos, ver a ser um [único] vivente).”⁶⁷¹

Neste sentido, as plantas, em sua *completude vital*, alçam-se a paradigmas do processo reprodutivo no discurso biológico de Aristóteles. E, nas bases desse pensamento singular, encontra-se a concepção empedocliana que foi elogiada por ele: καλῶς λέγεις, Empédocles! Um passo além, ou aquém – se quisermos reter o registro cronológico das antigas cosmogonias que inspiraram Empédocles – as árvores poderão ser percebidas como paradigmas da própria geração mundana. Mas, não nos antecipemos.

⁶⁷¹ DGA I 23, 731 a 11-13: ὅταν γὰρ δεήση γεννᾶν γίγνεται ἀχώριστον ὥσπερ ἐν τοῖς φυτοῖς, καὶ βούλεται ἡ φύσις αὐτῶν ἐν γίγνεσθαι· ὅπερ ἐμφαίνεται κατὰ τὴν ὄψιν μιγνυμένων καὶ συνδυαζομένων [ἐν τι ζῶον γίγνεσθαι ἐξ ἄμφοιν].

Na leitura da tese ímpar de Aristóteles, as plantas têm *misturadas* em si por natureza e por analogia a pareação geratriz da vida e, nesse sentido, são unidades difusoras de viventes. Aliás, comparem-se os vocábulos designadores da mistura dos sexos nas plantas, em *DGA* – μεμιγμένα, μιγνυμένον – lidimamente empedoclianos⁶⁷², com o vocabulário da mistura elementar originadora de τὰ ὄντα, antes vistas na recensão de Aristóteles⁶⁷³, e assinale-se a equivalência significativa entre os termos que designam a união sexuada dos seres locomoventes – συνδυάζω, συμπλέκω – com o termo συνερχόμενον, que designa as *coisas vivas* que são unidas, articuladas harmonicamente, por Philotes-Afrodite, na cosmologia de Empédocles⁶⁷⁴.

Ainda que algumas comparações possam parecer confusas⁶⁷⁵, e que a união sexuada *stricto sensu* deva concernir aos gêneros separados em macho e fêmea, a analogia entre os viventes locomoventes e os enraizados é clara e inequívoca, no excerto de *DGA* sobre o qual laboramos. Pensamos que, inserida no contexto que abrange a citação do verso de Empédocles (B 79), dificilmente seria fruto de coincidência ou acaso e, portanto, nós a consideramos no mesmo espírito do seguinte trecho do testemunho aeciano do qual partimos (A 70, 2-3): “Por causa da simetria (συμμετρίας) da sua mistura (κράσεως), [as árvores] contêm (περιέχειν) o *logos* feminino e masculino.”⁶⁷⁶ Haveria muito mais a dizer em favor desta leitura, tomando o dado empedocliano de que “união” e “simetria” entre pares sexuados

⁶⁷² E.g. DK 31 B 8,3.

⁶⁷³ Cf. Cap. I, esp. p. 58 ss.

⁶⁷⁴ DK 31 B 17,7-8; B 20, 2,4.

⁶⁷⁵ Veja-se, e.g., *DGA* I 1 715 b 16-21: “Com respeito aos animais que não se locomovem, como os testáceos e os animais que vivem aderidos, de modo parecido com as plantas, e inclusive nestas, não existem a fêmea e o macho, mas assim se convencionou dizer por analogia, pois é pequena a diferença que há.” (ὄσα δὲ μὴ πορευτικὰ καθάπερ τὰ ὀστρακόδερμα τῶν ζώων καὶ τὰ ζῶντα τῶ προσπεφυκέναι, διὰ τὸ παραπλησίαν αὐτῶν εἶναι τὴν οὐσίαν τοῖς φυτοῖς, ὥσπερ οὐδ' ἐν ἐκείνοις οὐδ' ἐν τούτοις ἐστὶ τὸ θῆλυ καὶ τὸ ἄρρεν ἀλλ' ἤδη καθ' ὁμοιότητα καὶ κατ' ἀναλογίαν λέγεται· μικρὰν γὰρ τινὰ τοιαύτην ἔχει διαφορὰν.) Aristóteles, aqui, não se refere à unidade sexual intrínseca das plantas, mas ao costume popular de se considerar árvores com frutos e sem frutos, respectivamente, fêmeas e machos, o que veio mais tarde a se provar correto, na ciência botânica. Sobre detalhes assim, infelizmente, não poderemos nos estender aqui.

⁶⁷⁶ Διὰ δὲ συμμετρίας τῆς κράσεως τὸν τοῦ ἄρρενος καὶ τοῦ θήλεος περιέχειν λόγον. (Lembremos também que na última parte de A 70 (20-28), o Pseudo-Aristóteles autor do *De Plantis*, diz, provavelmente glosando Aristóteles: “Empédocles pensou que elas [as árvores] eram providas de sexo misto. [...] versa sobre as plantas serem dotadas de sexos masculino e feminino, ou se de uma mistura de ambos os sexos.”)

são *erga* de Afrodite, expressão mundana de Philotes, como assinalamos acima. Porém, não antecipemos esse argumento.

Finalizando as reflexões, que embora extensas não se pretendem suficientes, em torno do plurissignificante trecho da obra *Da Geração dos Animais* que circunda a citação de DK 31 B 79, por Aristóteles, considerando o introito e a explicação subsequente à transcrição do verso, *algo mais*, envolto em sutilezas, parece emergir de modo deveras interessante, para nós próprios. Se, para o filósofo de Estagira, tratou-se de inserir a noção empedocliana no exame do tema “biológico” da *união sexuada como chave da* geração que está a empreender, e no curso do qual, de modo geral superará imagens de “arcaísmos épicos” cosmozoogônicos que se abrigam nas primeiras cosmologias; para nós, trata-se justamente de recuperar nas entrelinhas – desemaranhar – aquelas imagens, na medida do possível e segundo o espírito e o recorte da nossa investigação (no que também somos, humildemente, aristotélicos).

Assim, a pergunta que nos fazemos é: tendo em mente uma visão geral da cosmografia empedocliana, que tipo de imagem todo esse contexto aristotélico pode nos sugerir? A nossa resposta, que embora não pareça épica, fundamentalmente o é, como esperamos que se esclareça à frente, assim colocamos: *uma visão das plantas, e especialmente das árvores, como unidades das quais vêm a ser uma multiplicidade de seres, a partir da dispersão das sementes*. Guardemos este quadro, cuidadosamente, e passemos ao próximo fragmento.

DK 31 B 111 (DL VIII 59)

φάρμακα δ' ὅσσα γεγᾶσι κακῶν καὶ γήραος ἄλκαρ

πεύσηι, ἐπεὶ μούνωι σοὶ ἐγὼ κρανέω τάδε πάντα.

παύσεις δ' ἀκαμάτων ἀνέμων μένος οἷ τ' ἐπὶ γαῖαν

ὀρνύμενοι πνοιᾶσι καταφθινύθουσιν ἀρούρας·

καὶ πάλιν, ἣν ἐθέλησθα, παλίντιτα πνεύματ(α) ἐπάξεις·

θήσεις δ' ἐξ ὄμβροιο κελαινοῦ καίριον ἀχμόν

ἀνθρώποις, θήσεις δὲ καὶ ἐξ ἀύχμοιο θερείου
ρέύματα δενδρεόθρεπτα, τὰ τ' αἰθέρι ναιήσονται,
ἄξεις δ' ἐξ Αἴδαο καταφθιμένου μένος ἀνδρός,

E quantas drogas existem, defesa contra males e velhice,
aprenderás, pois só para ti cumprirei tudo isto.
Cessarás de infatigáveis ventos a força, os quais sobre a terra
irrompendo em lufadas aniquilam os campos;
e de novo, se quiseres, de volta os sopros retrarás;
tu farás de uma chuva sombria uma oportuna seca
para os homens, mas também farás de uma seca de verão
aguaceiros que alimentam árvores, e do éter fluem,
e de volta trarás do Hades a força de um homem morto.

Como é sabido, o conjunto B 111 foi posicionado por Diels ao final do grupo de fragmentos do *Περὶ φύσεως*, em franca sugestão de que os versos comportam uma linguagem de transição entre a física e o discurso iniciático-misterioso dos *Καθαρμοί*. Diante da superação da ideia de cisão sistemática entre os teores de ambos os poemas, editores *mainstream* de Empédocles⁶⁷⁷ têm retomado um arranjo que se vê na edição de Stein (1854)⁶⁷⁸, recolocando o fragmento no início no poema físico, entre DK B 2 e B 3. De fato, a sequência B 1, B 2, B 111 e B 3 forma um perfeitamente coerente próêmio programático⁶⁷⁹,

⁶⁷⁷ LAKS, André; MOST, Glenn W. *Les débuts de la philosophie: Des premiers poseurs grecs à Socrate*. Textes édités, réunis et traduits par André Laks et Glenn W. Most, avec la collaboration de Gérard Journée et David Lévy Stone. Paris: Fayard, 2016 (Empédocles, Cap. 22, p. 659-819); GEMELLI-MARCIANO, Laura. *Die Vorsokratiker*. Band II – Parmenides, Zeno, Empedokles. Berlin: Akademie Verlag, 2013. (Empédocles, Cap. 7, p. 138-448.); MANSFELD, Jaap; PRIMAVESI, Oliver. *Die Vorsokratiker: Griechisch / Deutsch*. Stuttgart: Philipp Reclam, 2011 (Empédocles, Cap. 7, p. 392-563). Bollack, no seu arranjo particular, também posicionou o fragmento entre B 2 e B 3 – cf. BOLLACK, Jean. *Les Origines: Édition et traduction des fragments et des témoignages*. Paris: Gallimard, 1969, fr. n. 10 (B 2); 12 (B 111); B 14 (B 3), p. 6-9.

⁶⁷⁸ STEIN, Henricus. *Empedoclis Agrigentini Fragmenta*. Bonnae: Adolph Marcus, 1852.

⁶⁷⁹ Na classificação temática da edição de Laks e Most, o conjunto (LM D41, D 42 e D 43) encontra-se sob a rubrica “*Énoncés programmatiques*”. Op. cit., p. 688-689.

no qual Empédocles, tendo primeiramente exortado Pausânias a ouvir os seus ensinamentos (B 1), em seguida (B 2) expõe ao discípulo os limites da condição humana para conhecer, espécie de advertência contra a pretensão de alcançar a compreensão do todo, possivelmente tendo em vista a via parmenídica da verdade (esp. B 2, 6-9), semelhando um tom “socrático”; e, em terceiro lugar (B 111), expõe um elenco do que é possível vir a conhecer, na condição de uma efemeridade humana – “iniciada” ou “ciente” (questão aberta⁶⁸⁰) –, e do que é possível realizar com o conhecimento alcançável sobre as coisas.

Não é pouco o que se pode fazer com o conhecimento possível, já que as obras enumeradas parecem situar-se num campo mágico maravilhoso de domínio sobre a natureza⁶⁸¹, tendo uma delas valido a Empédocles o célebre epíteto de “domador de

⁶⁸⁰ Estudiosos divergem sobre a natureza do “poder eficaz” conferido por Empédocles ao discípulo. De modo geral, de um lado temos autores que o interpretam em chave racionalista, “epistemológica” ou “científica”, e de outro, aqueles defendem que está em jogo uma iniciação mística, isto último favorecendo DL, que, citando como fonte Satyros, prefaciou os versos com a notícia, todavia lacônica, de que Górgias teria testemunhado Empédocles fazendo magia (γοητεύω). Diels, tendo alocado o fragmento no final do poema físico, parece sugerir, como referimos acima, uma espécie de transição do discurso físico para o “religioso”, o que foi considerado incongruente por Bollack (*Empédocle* III, p. 19). Um exemplo de interpretação racionalizante é a de Burnet, que sustentou que em B 111 Empédocles está a dizer “que o conhecimento da ciência, tal como ensinada por ele, permitirá a seus discípulos controlar o vento”, como no episódio narrado por DL, citando como fonte Timeu, sobre os odres confeccionados com pele de asno (DL VIII, 60), ao passo que “resgatar os mortos do Hades”, espécie de metáfora para a cura medicinal, vincula-se à narrativa sobre a mulher ressuscitada (DL, idem, ibidem). Bollack, comenta: “*L’action qu’envisage le philosophe se fonde sur la science: sur les relations des éléments de même race (522 = B 109) et sur liens mutuels.*” Mas, perguntamos, neste caso, como, conhecendo, o filósofo atua sobre o processo? Parece-nos que a ciência não é suficiente. (BOLLACK, Jean. *Empédocle* III, p. 21). De outra parte, um exemplo radical de leitura na chave mágico-misteriosa, temos na exegese recente de Gemelli-Marciano: “A promessa de Empédocles no Fr. DK 31 B 111 não deixa dúvidas quanto ao propósito da sua exposição: Pausânias usará meios contra o mal e a velhice, domará os ventos, a chuva e o estio, e devolverá a vida a um morto do Hades. Ele tornar-se-á um mago-curandeiro, um homem divino, como seu mestre.” (GEMELLI-MARCIANO, Laura. Die empedokleische 'Vierelementenlehre': Überlegungen über die Anfänge einer 'naturwissenschaftlichen' Theorie. In: *ELEMENTE –ΣΤΟΙΧΕΙΑ – ELEMENTA: Antike und moderne Naturwissenschaft zum Ursprung der Dinge*. Luzern: Schweizerischer Altphilologenverband, 2012, p. 26). Entre os primeiros editores modernos de Empédocles, Karsten (1838) e Mullach (1883) consideraram B 111 como parte dos escritos médicos atribuídos a Empédocles em DL VIII (Cf. KARSTEN, Simon. *Empedoclis Agrigentini carminum reliquiae, de vita ejus et studiis disseruit, fragmenta explicuit, philosophiam illustravit*, Amstelodami: J. Müller, 1838, p. 291 ss. Apud BOLLACK, Jean. *Empédocle* III – *Les Origènes: Commentaires I et 2*. Paris: Gallimard, 1969, p. 19; MULLACH, Friedrich Wilhelm. *Fragmenta Philosophorum Graecorum*, Paris 1860, p. Apud WRIGHT, M. R. *Empedocles: The Extant Fragments*. 2a ed. London: Bristos Classic Press, 1995; reprinted 2001, p. 262). Recentemente, Laks e Most classificaram o fragmento na rubrica “*énoncés programmatiques*” do seu compêndio, deixando a questão aberta (op. cit., p. 688-689). Em qualquer hipótese – ciência, magia, ou ambos – os intérpretes geralmente concordam que se trata de ensinamentos esotéricos, no caso, especificamente destinados e expressamente dirigidos à formação de Pausânias, cf. DK 31 B 1.

⁶⁸¹ Registre-se que embora tenhamos que discorrer em torno do assunto, não pretendemos decifrar a natureza desse poder proclamado por Empédocles. Talvez seja mesmo do tipo “xamânico” ou “mágico (Cornford, Kingsley, Gemelli-Marciano e outros), talvez o seja à moda da magia natural renascentista, como sugeriu

ventos”⁶⁸². No verso 9, está declamado um espantoso “poder”: “trazer de volta do Hades o μένος de um homem”. É imensa a gama de interesses que tais conteúdos suscitam, e devemos nos ater a “recortar” desse contexto misterioso o lugar mais uma vez destacado dos seres arbóreos, para as quais é dito que o iniciado ou “cientista” – digamos “o *physiologos*”, seguindo Aristóteles – pode fazer chover (B 111,7-8).

É interessante notar que homens e árvores encontram-se pareados em versos que fazem contrastar as ações benéficas às suas vitalidades (B 111, 6-8). Por um lado, diz o mestre (Empédocles, autoidentificando-se: ἐγώ), o *physiologos* (Pausânias) poderá, tendo com ele aprendido (πέυση) e por si desejando, fazer cessar (παύσεις) as “águas turvas” (ὄμβροιο κελαينوῦ) das tempestades (por certo, estão em causa as tormentas causadoras de enchentes e devastações), em favor do estio (αὐχμόν) benfazejo (καίριον) aos homens; ou, em obra inversa, poderá reverter a seca (αὐχμοῖο θερείου), fazendo fluir do éter torrentes nutritivas para as árvores (ρέύματα δενδρεόθρεπτα⁶⁸³).

Já vimos que árvores e homens e mulheres podem ter resultado dos dois momentos zoogônicos primordiais consecutivos que ecoam em B 21, 10 (δένδρεά τ' ἐβλάστησε καὶ ἄνδρες ἠδὲ γυναῖκες) e B 23,6 (δένδρεά τε κτίζοντε καὶ ἄνδρας ἠδὲ γυναῖκας), segundo as narrativas cosmozoogônicas de A 70, 1-11 e B 62, *crescendo de sob a terra matriz*, cada qual em seu “momento” e mediante as ações ou propriedades modulados do elemento-raiz “fogo”, seres inteiriços “terroso-aquáticos” que, por um raciocínio que se pode propor a um só tempo empedocliano e aristotélico, diferenciam-se em duas classes de viventes: “seres enraizados ou fixos” e “seres moventes ou locomoventes”.

Agora, com a leitura de B 111, é interessante pensar – conjecturalmente, ainda que o texto não pareça cifrado nesse aspecto – que os *erga* do *physiologos* versam especificamente

Bignone. Cf. BIGNONE, Ettore. *Empedocle : Studio critico, traduzione e commento delle testimonianze e dei frammenti*. Turin : Fratelli Bocca, 1916, p. 161-162, nota 4; p. 482 (coment. B 111).

⁶⁸² Cf. DK 31 A 3; A 14.

⁶⁸³ Δενδρεόθρεπτα = hápax.

sobre cuidados para com a vitalidade dessas duas específicas classes de viventes, *príncipes rebentos da terra e afilhados do fogo*⁶⁸⁴. Neste viés, a instrução – ou iniciação – que Empédocles ministra ao *physiologos* Pausânias em B 111, destinar-se-ia, especificamente, ao beneficiamento vital de homens e árvores, estes que são, antes de tudo, irmanados, primariamente, na indiferença original que lhes concerne, e, em segundo lugar, no modo como suas vidas transcorrerão vitalmente vinculadas à terra, a esta tendo ambos como base, à diferença que, enquanto uns viverão *enraizados*, outros, viverão vagando; e que os últimos, em grande medida, dependerão dos primeiros, especialmente para suas nutrições, e aqueles, são radicalmente inseparáveis da terra. Por este ângulo, é possível pensar que o beneficiamento a cargo do *physiologos* tem como fim último a preservação da própria terra matriz e nutriz. Não é por acaso que em certos círculos Empédocles tem sido considerado um pensador “ecologista”⁶⁸⁵, abordagem que, malgrado a rubrica anacrônica, faz todo o sentido.

Com efeito, está em foco o discurso sobre um poder eficazmente aplicável aos cuidados dos homens e mulheres, dos campos dos (e para os) homens e mulheres, e,

⁶⁸⁴ Em torno dessa linguagem parental, o helenista russo Andrei Lebedev, a partir da versão árabe do *De Plantis* de Nicolaus Damascenus, estabelecida por Drussart Lulofs e Poortman, confirmou a identificação de Alcmeon de Crotona como autor de uma opinião cuja atribuição até então era incerta, pois figurava na versão latina um desconhecido “Lecineon”, simplesmente transliterado para Λεχίνεον, na reversão do tratado para o Grego. No texto, a terra e o sol aparecem literalmente declarados como a “mãe” e o “pai” das plantas. O trecho, ora incluído entre os fragmentos de Alcmeon, traz outros índices da existência de um rol de concepções comuns sobre as plantas na antiguidade, partilhado pelos primeiros naturalistas. Algumas dessas concepções são evidentemente derivadas da experiência comum; enquanto outras, como a “paternidade do sol”, ou sobre as sensações vegetais, podem ser hipóteses teóricas, ou, mesmo, conter um fundo misterioso. Eis a passagem confirmativa da autoria de Alcmeon: “*The nutritive principle principle of plants comes from the earth and their generative principle from the sun – Anaxagoras, however, maintains that their seeds are carried down from the air – and therefore a man called Alcmaeon says that the earth is the mother of plants and the sun their father.*” (NICOLAUS DAMASCENUS. *De Plantis*. Five Translations. DROSSAART LULOFS, H.J.; POORTMAN, E.L.J. (Eds.) Amsterdam, Oxford, New York: North-Holland Publishing Company, 1989, Arabic translation, p. 140, Apud LEBEDEV, Andrei. Alcmaeon on Plants. A new Fragment in Nicolaus Damascenus. *La Parola del Passato, Revista di Studi Antichi*. Fascicolo CCLXXIII. Napoli: Caetano Macchiarolli Ed., 1993, p. 456-460.) A propósito, temos pensado que pontos específicos sobre as origens e modos de existência das plantas – terra-fogo; feminino-masculino; frio-quente; enraizamento (terra) e crescimento (sol) –, parecem manter-se como traços comuns até Aristóteles, e devem – ao que tudo indica – provir de concepções pitagóricas. (Assim também parece pensar Lebedev no texto aqui citado, p. 458-459 e notas 4-5.)

⁶⁸⁵ Ver: MACAULEY, David. *Elemental Philosophy: Earth, Air, Fire, and Water as Environmental Ideas*, Albany: Suny, 2010, p. 103-136; _____. The flowering of environmental roots in Presocratic Philosophy: from Empedocles to Deleuze and Guattari. *Worldviews: Global Religions, Culture and Ecology*, Vol 9, 3, 2005, p. 281-314 (disponível em: www.jstor.org/stable/43809309); HUGHES, J. Donald. *Environmental Problems of the Greeks and Romans: ecology in the Ancient Mediterranean*. 2 ed. Baltimore/Maryland: John Hopkins University Press, 2014.

importante, está expressamente ditado que uma porção desse poder é dedicado à “nutrição das árvores”, expressão com a qual traduzimos o esplêndido hápax δενδρεόθρεπτα (B 111,7-8).

Na busca de paradigmas textuais, observamos que o meio ambiente em que atua, ou é dito que atuará, o *physiologos*, assemelha-se ao do canto agreste de Hesíodo no proêmio da Teogonia e, marcadamente, n’ *Os Trabalhos e os Dias*, em que pese não se cogitar, para o *aedo* dos *Erga*, a possibilidade de haver qualquer poder humanamente exercível sobre as intempéries; sendo isto o que, justamente, aparece declarado no discurso de Empédocles: um poder sobre as intempéries, ou, dizendo de outro modo, um poder sobre os elementos-raízes, ou, sobre certas configurações deles.

É sabido que Hesíodo é um dos modelos para Empédocles, porém, assim como o poeta-filósofo mostra o maior despreço pelos mitos de soberania cantados pelo *aedo*, assim como pela violência de modo geral – Empédocles é sobretudo um “pacifista”, um cultor de Philotes e Afrodite em suas expressões mais elevadas – , ele afirma um poder e uma dignidade humanos inauditos nos versos do poeta beócio⁶⁸⁶. Aliás, todo “poder de fato”, na épica homérica e hesiódica, é reservado a deuses e deusas, marca ainda fortemente divisável no Poema de Parmênides e nas sentenças de Heráclito, por exemplo. Empédocles, em B 111, ultrapassa pessoalmente esses limites tradicionais e, mais ainda, é capaz de ensinar um terceiro (Pausânias) a transpô-los; embora, não por inteiro, mas, comedido (B 2; B 110), com ciência e, possivelmente, preceitos misteriosos.

Atentemos, então, aos feitos preconizados ao *physiologos* no cenário terrestre e agrário que encampa os versos de B 111: ele acalmará a força (μένος) dos ventos destruidores (καταφθινύθω) dos campos (ἀρούρας) sobre a terra (γαῖα), ou os reverterá (πάλιν) em

⁶⁸⁶ Os *topoi* terrestres se assemelham. Contudo, o discurso hesiódico é de inteira submissão aos desígnios divinos, cabendo ao homem os duros trabalhos agrestes, as oferendas e libações aos deuses na esperança de que estes sejam-lhes propícios, e a conduta justa que honra a ambos, deuses e homens. Na *Teogonia* (v. 26), são ditos “pastores agrestes, vis infâmias e ventres só”.

correntes favoráveis à vida; cessará os dilúvios, ou fará precipitar chuvas benfazejas para, especificamente, nutrir as árvores (δενδρέοθρεπτα).

Ora, é notável a semelhança desse quadro em que se prescreve uma restauração vital da terra e das árvores, com o desfecho do episódio do mito do rapto de Perséfone, em que se reinaugura a fertilidade dos campos. De fato, assemelham-se os feitos enumerados como possíveis ao *physiologos* às prerrogativas de Deméter, a deusa agrária por excelência⁶⁸⁷, mãe de Perséfone-Nestis-água, ambas cultuadas na Sicília de terra fértil, onde, segundo o mito, veio a ser entre os homens pela primeira vez o trigo, como vimos durante a primeira abordagem dos nomes divinos do fragmento B 6⁶⁸⁸.

Nos versos 350-354 do Hino Homérico a Deméter, o deus Hermes é enviado por Zeus ao Hades para persuadir o senhor homônimo das profundezas a reconduzir Perséfone à presença da mãe, para que cesse (παύσεις) a ira terrível da deusa (χόλου και μήνιος αινῆς), que planeja destruir (φθῖσαι) a raça dos homens nascidos do solo (χαμαιγενής) e, com isso, destruir (καταφθινύθω) as honras (τιμὰς) dos deuses, ocultando as sementes (σπέρματα) sob a terra (ὑπὸ γῆς κρύπτουσα). Eis que, parece-nos, o *script* mítico modelar do poder do *physiologos* está em parte inscrito no mito de Deméter-Perséfone-Nestis: a ira terrível da deusa é a seca avassaladora dos campos, que Pausânias um dia, tendo aprendido as lições ou sido iniciado em certos mistérios, poderá reverter, reconduzindo o elemento de Perséfone (água-Nestis) às árvores (B 111,8). Esta prerrogativa, a sua vez, assemelha-se ao episódio da recondução de Perséfone, das trevas subterrâneas de Hades à luz, por desígnios de Zeus, com a intermediação de Hermes⁶⁸⁹ (334-338; 375-384). Os registros parecem convergir, e

⁶⁸⁷ HESÍODO, *Teogonia*, 693; *Hino Homérico à Terra* (H. Hom. XXX, 2, 9); *Hino Homérico a Apolo* (H. Hom. Ap. III, 341); *Hino Homérico a Deméter* (Hin. Hom. II, 450).

⁶⁸⁸ Evocamos mais uma vez, a propósito, a hipótese de identificação da Musa de Empédocles – B 3,3; 4,2; 131,1; 122,3 (Νημερτής) – com Perséfone-Nestis, a “deusa da força vegetal”. Cf. PICOT, Jean-Claude. Water and bronze in the hands of Empedocles’ Muse. *Organon* 41, 2009, p. 59-84, esp. p. 77.

⁶⁸⁹ Hermes psicopompo, o mensageiro divino, é um interessante paradigma para pensar o *daimon* empedocliano. Eis uma ideia instigadora para outra ocasião de estudos.

paralelos interessantes emergem: Pausânias seria uma espécie de “aprendiz de Hermes”? Ou, de Hades? Empédocles-Hermes? Ou, Empédocles-Aidoneus? Proposições ensaísticas.

No Hino, Hermes reconduz a filha de Deméter à superfície, no carro de ouro de Aidoneus, cujos corcéis imortais o próprio deus subterrâneo atrela, acedendo à partida de Perséfone com o mensageiro de Zeus, não sem antes dar à deusa o doce e misterioso grão de romã que assegurará seu retorno cíclico aos domínios subterrâneos (371-374), onde reinará, na fase em que lá permanecer, sobre “tudo o que anda e vive na terra”⁶⁹⁰. Isto significa, no mito, que ao ascender aos domínios da mãe, será, novamente Koré, coadjuvante nos domínios campestres de Deméter. Aqui, se pudéssemos admitir imediatamente a correspondência entre Deméter e Hera, com base no episódio do rapto de Perséfone, ou melhor, com base especialmente na conclusão desse episódio, integraríamos, sem mais, os *scripts* míticos dos pares divinos de B 6: Zeus-Hera/Deméter e Aidoneus-Nestis/Perséfone. Outra proposição ensaística⁶⁹¹.

Retomemos os versos de Empédocles. Quanto às árvores (δένδρα) que devem ser especialmente beneficiadas com as divinas torrentes nutritivas (B 111,7-8), apesar de ser possível interpretá-las como “representantes” ou “guardiãs” dos campos em que se enraízam, simbolizando toda a vegetação e, especialmente, as plantações necessárias à subsistência dos

⁶⁹⁰ *Hino Homérico a Deméter*, 365: δεσπόσσεις πάντων ὅποσα ζῶει τε καὶ ἔρπει,

⁶⁹¹ Ensaística, mas de modo algum inédita. Gemelli Marciano, assim propõe: “Néstis é idêntica a Perséfone [...]; Deméter é substituída por Hera. E sabemos que no século V a.C., especialmente entre os intérpretes das Teogonias órficas, como o autor do Papiro de Derveni (P. Derv. XXII, 7; 9-10), que Deméter, Hera e Gaia foram consideradas como variantes da mesma deusa. O par de deuses Zeus/Hera-Deméter e Aidoneus-Hades/Nestis-Perséfone, os protagonistas dos mistérios das deusas ctônicas, são também as quatro raízes do mundo.” (Cf. GEMELLI-MARCIANO, Laura. Die empedokleische 'Vierelementenlehre': Überlegungen über die Anfänge einer 'naturwissenschaftlichen' Theorie. In: *ELEMENTE –ΣΤΟΙΧΕΙΑ – ELEMENTA: Antike und moderne Naturwissenschaft zum Ursprung der Dinge*. Luzern: Schweizerischer Altphilologenverband, 2012, p. 25-36; p. 29-31.) A questão é que a correspondência órfica Deméter-Hera-Gaia não causa problemas para quem assumiu a identificação Hera-terra, como é o caso da autora que, como vimos antes, adotou a hipótese Knatz-Kingsley, na identificação dos deuses de B 6 aos corpos naturais. Não é o nosso caso, pois, alinhados à vertente doxográfica teofrástica, nossa leitura relaciona Hera a “ar”. Por conseguinte, a “óbvia” correspondência entre Hera e Deméter, que emergiu acima, fica problematizada, especialmente se quisermos nos amparar com a passagem do Papiro de Derveni citado por Gemelli-Marciano. Disto, o caráter ensaístico da proposição, que haveria que ser justificada, haja vista o nosso desapeço por postulações inexplicáveis – em que pese abundarem os que nos chegam, não queremos “produzi-los”. Pensamos, todavia, que há um *caminho ensaístico* consistente, ou ao menos plausível, para pensar a questão. Prossigamos.

homens e mulheres, é possível, e assim estamos persuadidos, que a especificidade esteja vinculada à relevância que elas têm no pensamento cosmozoogônico de Empédocles. Aliás, mesmo a hipótese representativa contempla essa possibilidade.

Entre idas e vindas, é bom recolocar o objetivo do tópico em curso: investigar os fundamentos que serviram de critério para Empédocles ter escolhido a metáfora vegetal *ρίζωματα* para designar a tétrade imortal constitutiva da realidade⁶⁹².

Note-se que, a esta altura, acumulam-se índices que nos autorizam a (re)colocar o âmbito de Deméter-Perséfone, o campo da vegetação⁶⁹³, ritualizado ou mitologizado, em evidência no rol dos modelos reelaborados por Empédocles. Não somente têm emergido signos de afinidades cada vez mais fortes do filósofo-poeta com o “reino das plantas”, como também pontos de contato evidentes com o mito ou o rito das deusas da vegetação, cujo registro de ciclicidade vitalizante (e desvitalizante) parece ter sido um dos modelos da cosmografia cíclica que ele nos legou⁶⁹⁴. Ora, o termo *ρίζωματα* vai ganhando outras envergaduras, como parte dessas relações, afinidades, e visões, algumas ainda difusas.

⁶⁹² Dado que a autora desta tese é inclinada a digressões e volteios do raciocínio, à maneira talvez de Heródoto, porém, evidentemente, sem o cabedal do celeberrimo historiador, o parêntese vem a propósito de assegurar ao leitor que a pesquisa não perdeu o propósito de vista, apenas, de fato, o caminho se faz tortuoso.

⁶⁹³ Santoro notou a forte presença do campos agrário no *background* da cosmologia de Empédocles, propondo, todavia, o paradigma dionisíaco na sua interpretação. Neste sentido, diz o autor: “Esse fundo, em torno dos deuses ctônicos, alimenta-se da experiência humana com a terra, [...] não somente da cultura agrária que cultiva a subsistência, mas sobretudo daquela que busca algo mais, inclusive acercar-se dos mistérios da morte.” Cf. SANTORO, Fernando. Empédocles, Aristóteles e os elementos. *Anais de Filosofia Clássica*, 7, n. 12, 2012, p. 38-54; p. 46. Ponto de convergência entre a nossa proposta e a do autor é a deusa Perséfone, mãe de Dioniso, na vertente órfica do mito. De fato, há outros pontos de contato, pois ambas as tradições misteriosas, a de Deméter e a de Dioniso (e também a de Orfeu), se entrelaçam nos relatos.

⁶⁹⁴ Citamos, aqui, alguns autores que, cada qual à sua maneira, sustentam a presença do paradigma mítico ou ritual de Deméter-Perséfone, no fundo do pensamento empedocliano. Em primeiro lugar, a obra seminal de Zuntz: ZUNTZ, Günther. *Persephone: three essays on religion and thought in Magna Graecia*. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1971. Depois, Valeria Andò, que escreveu um belíssimo breve texto dedicado a Nestis-água empedocliana, no qual procura seguir “rastros” filosóficos, literários e históricos da deusa siciliana: ANDÒ, Valeria. Nestis l'elemento aqua in Empèdocle. *Kokalos*, 28-29, 1982-1983, p. 31-51. Kingsley não pode deixar de ser mencionado: KINGSLEY, P. *Ancient Philosophy, Mystery and Magic: Empedocles and Pythagorean Tradition*. Oxford: Clarendon Press, 1995. O estudioso Giovanni Cerri, aqui e ali, vincula diretamente Empédocles aos ritos siciliotas votados a Deméter e Nestis-Perséfone, e afirma que o *Περὶ φύσεως* destinou-se a esse contexto, razão pela qual a doxografia teria mencionado a récita pública somente dos *Καθαρμοί*. Sustenta também, em nota singular, a tese de que o fragmento B 111 alude a um terceiro poema, secreto, reservado à iniciação de Pausânias. Cf. e.g.: CERRI, Giovanni. “Il poema di Empedocle *Sulla natura* ed un rituale siceliota.” In: CANNATÀ FERA, M.; GRANDOLINI, S. (Eds.) *Poesia e religione in Grecia: Studi in onore di G. Aurelio Privitera*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 2000, p. 205-212; _____. Poemi greci arcaici sulla natura e rituali misterici: Senofane, Parmenide, Empedocle. *Mediterraneo Antico* 3, 2, 2000, p. 603-619; _____.

Desde que tomamos como baliza o conjunto testemunhal A 70, a nossa atenção foi despertada para o estatuto de primordialidade cosmozoogônica das grandes árvores. Tudo o que desde então temos estudado, tem nos conduzido a um tipo de pensamento que põe em evidência a origem, a difusão e a renovação da vida e, ademais, a preservação da base, ou das bases, vitais – é quando, parece dizer Empédocles, em parte a ação humana é possível, ou necessária; e em parte depende da natureza, cujo estatuto é o de uma ciclicidade cósmica, na qual as quatro raízes indestrutíveis, isto é, os corpos naturais que correspondem aos deuses nomeados em B 6, ao influxo de duas forças igualmente divinas, reúnem e dissociam-se, eternamente.

As raízes-elementos que compõe os corpos vivos são eternas, os vivos são efêmeros. O mundo presente, povoado com vivos organizados, é “insterstício” cósmico no qual a ação humana se realiza, inclusive a ação do filósofo-poeta, emulo dos deuses – ou, um deus exilado⁶⁹⁵ – com seu conhecimento e discurso sobre o mundo, sobre a história do mundo, também os mistérios do mundo, dentre os quais o maior conhecimento e o maior mistério é o das raízes divinas e invisíveis que a tudo originam e sustentam. Neste âmbito de mundanidade efêmera, “insterstício”, parece exortar Empédocles (B 111,1): *Physiologos!, de mim aprenderás os fármacos contra os males (κακῶν) e a velhice (γήραος) dos nascidos da terra (γεγῆσι)*. Dar-te-ei, para isso, um efetivo (κρανέω) conhecimento-poder (B 111,2). Então, dentre as lições transmitidas a Pausânias sobre restauração e preservação da vitalidade da terra e dos vivos terrestres, é por acaso que estão nomeados vivos arbóreos?

Quais são os vivos nascidos da terra (γεγῆσι), já está claro: primordialmente, as árvores, e, em segundo lugar, os homens e mulheres, príncipes da terra e do fogo, cujas conformações primárias são igualmente inteiriças (B 62; A 70). Mas as árvores manterão,

Physica” e “*Katharmoi*” di Empedocle, in: *Aevum antiquum*, N.S. 1, 2001, p. 181-196. Já mencionamos, acima (nota 692), o estudo de Gemelli-Marciano (2012), de particular interesse para nós. Do mesmo modo: ROWETT, Catherine. Love, Sex and the Gods: Why things have divine names in Empedocles’ poem, and why they come in pairs. *Rhizomata*, 4(1), 2016, p. 80-110, esp. p. 87 s.

⁶⁹⁵ B 112,4; B 115,13; B 119.

enquanto viventes, o *enraizamento* fundamental, parte primeira e inseparável da terra entre os viventes; ao passo que os segundos, radicalmente separados da terra, vagarão sobre ela, eles mesmos cindidos. As árvores contêm em si unificadas a pareação geratriz da vida: “Por causa da simetria (συμμετρίας) da sua mistura (κράσεως), [as árvores] contêm (περιέχειν) o *logos* feminino e masculino.”⁶⁹⁶ Ora, as árvores são, evidentemente, os viventes mais próximos de Afrodite.

Pois quando homens, mulheres e, supomos (faltam-nos fragmentos), os demais seres “viventes desenraizados” (ditos animais) irromperam à superfície, careceram de organização, ou seja, tiveram membros, e estes foram adequadamente articulados por Afrodite, tendo sido separados (por Neikos) em gêneros masculino e feminino, aptos à reprodução sexuada mediante união em pares – e só então estatuiu-se o grande fluxo da vida humana⁶⁹⁷. Dito de outro modo, a difusão da vida humana, isto é, a reprodução, necessitou de processo prévio de organização, adaptação e articulação⁶⁹⁸.

Mas as árvores primordiais, primogênicas da terra, contemporâneas da formação do mundo, ao ascender da subterraneidade à superfície, principiaram de si e por si a difusão da vida da sua espécie, pois cresceram de sob a terra completas, sexualmente unificadas e aptas à difusão da vida, ou seja, à dispersão de sementes. *Isto deve significar, entre outras “visões”, que o mundo empedocliano foi primeiramente uma grande floresta de grandes árvores.*⁶⁹⁹

⁶⁹⁶ DK 31 A 70, 2-3: Διὰ δὲ συμμετρίας τῆς κράσεως τὸν τοῦ ἄρρενος καὶ τοῦ θήλεος περιέχειν λόγον.

⁶⁹⁷ DK 31 B 57 ss.

⁶⁹⁸ Função de Afrodite. Nota-se que, se retiramos a deusa do processo, o discurso de fato assume ares de evolucionismo darwiniano.

⁶⁹⁹ Bollack propôs, precisamente, que o crescimento das árvores ocorre ao mesmo tempo em que se estão formando as primeiras partes do mundo, e que, portanto, elas são contemporâneas das “primeiras eras geológicas”, como no poema de Lucrécio, cujo modelo é, evidentemente, Empédocles: “regresso agora ao tema da novidade do mundo e aos brandos campos da terra / e explicarei que produtos geraram na sua primeira produção / e decidiram confiar aos ventos incertos. / No princípio, a Terra rodeou as colinas com a espécie das ervas / e cobriu as planícies de verdura resplandecente. / Os prados floridos refulgiram com a sua cor verdejante, / e depois foi dada às árvores variadas rédea solta para / a grande competição de crescerem lançando seus ramos pelos ares. / Tal como as penas e as sedas do pêlo são criadas em primeiro lugar / nos corpos quadrúpedes e nos corpos dos seres que se apoiam nas penas, / assim também a jovem Terra produziu / primeiro ervas e arbustos, e só depois criou as raças mortais, nascidas de muitos modos e por processos variados. / Resta que a Terra tenha com razão tomado o nome de mãe, / pois da Terra tudo foi criado.” (*De rerum natura* V 779-794). Cf. BOLLACK, Jean. *Empédocle III – Les Origènes: Commentaires 1 et 2*. Paris: Gallimard, 1969, p. 502, nota 71.

Alhures, no ciclo mundado, o fluxo da vida de árvores e homens e mulheres, e demais viventes, coincide e, em algum ponto além, “interstício”, eis os *physiologoi*, Empédocles e Pausânias, conhecedores desse fluxo, de seus meandros, de ριζώματα e de suas misturas e separações, assim como dos princípios das juntas e desagregações, ditos Philotes-Afrodite e Neikos. Assim, conjecturalmente, mas com base nos fragmentos e testemunhos, e com o auxílio de companheiros desta jornada bissecular⁷⁰⁰, chegamos nós mesmos a conceber um esboço interpretativo sobre o campo de ação do *physiologos* e para o exercício do seu poder, campo aberto para abrigar qualquer das possíveis chaves do conhecimento implicadas no discurso do mestre ao discípulo. Eis a nossa proposta, que deixa muito a desejar: o poder-conhecimento do *physiologos* deve versar sobre as interações rizomático-elementares, a saber “mistura e separação”, das origens ao fluxo multívio da vida organizada⁷⁰¹ da qual ele

(Tb. Bignone remete ao poema de Lucrécio. BIGNONE, Ettore. op. cit., p. 244 e 353, nota 3.) Servimo-nos da seguinte tradução portuguesa do *De rerum natura*: LUCRÉCIO. *Da natureza das coisas*. Tradução de Manuel Gaspar Cerqueira. Lisboa: Relógio D’Água, 2015. Também na *Teogonia*, 116-133, nota-se que as árvores participam dos primeiros alicerces do mundo multívio, com a terra, o céu, o mar, rios, planícies e “altas montanhas” (οὔρεα μακρά), ditas “arborizadas” (οὔρεα βησσηέντα), cf. v. 129-130.

⁷⁰⁰ Também Bollack, por exemplo, ajuda-nos a identificar a fórmula final de B 111, 1 (καὶ γήραος ἄλκαρ) no *Hino Homérico a Apolo*, v. 193. De fato, não somente a expressão final de ambos os versos correspondem-se identicamente, como assemelham-se no teor geral. No Hino lê-se: εὐρέμεναι θανάτοιο τ' ἄκος καὶ γήραος ἄλκαρ (descobrir cura contra a morte e a velhice); enquanto em B 111,1, temos: φάρμακα δ' ὅσσα γεγάσι κακῶν καὶ γήραος ἄλκαρ (fármacos da terra contra males e velhice). Sendo Apolo o deus da medicina por excelência, faz sentido aceitar que Empédocles de fato escreveu uma obra sobre a medicina, como diz DL e registra o *Suda*; ainda mais sabendo sabendo que Empédocles foi criticado pelo autor do tratado *Medicina Antiga* (20, 1-8) por sustentar a correspondência entre os “elementos” corpóreos e os elementos cósmicos: “*Certain physicians and sophists assert that it is impossible for anyone to know medicine who does not know what man is and that to treat patients correctly it is necessary to learn this. Their doctrine, however, tends towards philosophy in the manner of Empedocles and others who have written about nature, what man is originally, how he first came into being and from what elements. All that has been said or written by sophist or physician about nature I consider is of less concern to the art of medicine than to painting.*” (Λέγουσι δέ τινες καὶ ἱητροὶ καὶ σοφισταὶ ὡς οὐκ ἔνι δυνατόν ἱητρικὴν εἰδέναι ὅστις μὴ οἶδεν ὃ τί ἐστὶν ἄνθρωπος· ἀλλὰ τοῦτο δεῖ καταμαθεῖν τὸν μέλλοντα ὀρθῶς θεραπεύσειν τοὺς ἀνθρώπους. Τείνει δὲ αὐτέοισιν ὁ λόγος ἐς φιλοσοφίην, καθάπερ Ἐμπεδοκλῆς ἢ ἄλλοι οἱ περὶ φύσιος γεγράφασιν ἐξ ἀρχῆς ὃ τί ἐστὶν ἄνθρωπος, καὶ ὅπως ἐγένετο πρῶτον καὶ ὅπως ζυνεπάγη. Ἐγὼ δὲ τουτέων μὲν ὅσα τινὶ εἴρηται σοφιστῆ ἢ ἱητρῶ, ἢ γέγραπται περὶ φύσιος, ἥσσον νομίζω τῆ ἱητρικῆ τέχνῃ προσήκειν ἢ τῆ γραφικῆ.) E mais, não sabemos. Mas, Bollack (*Empédocle* III, p. 23) supôs que os fármacos de B 111,1 “*seraient sans doute les plantes qu’Empedocle connaît bien, mais dont il ne décrit pas, du moins dans les fragments que nous possédons, leurs vertus thérapeutiques...*” O grifo é nosso, sem dúvidas não somos capazes de professar a mesma certeza do estudioso, já que, com ele mesmo diz na sequência, nada nos chegou dos escritos medicinais do acragantino. Preferimos, portanto, abster-nos de conjecturas nesse campo. A versão inglesa do excerto do *Medicina Antiga* provém de: LONGRIGG, James. *Greek Medicine: from the Heroic to the Hellenistic Age*. Routledge: New York, 2010 (1a ed. 1998), p. 52.

⁷⁰¹ Deste sentido, aproxima-se o seguinte comentário de M.R. Wright: “The main point is that Empedocles expects that an understanding of the nature of earth, air, fire and water alone and in combinations will bring it the ability to manipulate them.” WRIGHT, M. R. *Empedocles: The Extant Fragments*. 2a ed. London: Bristol Classic Press, 1995; 1a ed., 1981, reprinted 2001, p. 262.

participa e na qual se situa, seja como *filósofo da natureza* (investigando e conhecendo os princípios, os ciclos, os processos, as coisas, as compleições das coisas, e o que mais houver), seja como *médico* (conhecendo e *interferindo* nas proporções dos elementos-raízes nos corpos, para harmonizá-las), ou como *sacerdote* (conjurando ritualmente as raízes divinas), ou, ainda, *nossa hipótese*, congregando todos esses modos de conhecer e operar sobre as raízes no sentido de harmonizá-las, em benefício do ambiente (“campos”, “terra”) e dos viventes, estes que literal – ou representativamente – são designados “homens e árvores”.

Neste sentido, o papel de Empédocles, para o qual está sendo preparado Pausânias, é o de *curador da vida*⁷⁰², e, muito embora se possa interpretar que ele também pode revolver ventos destruidores (B 111, 5) sob o signo de Neikos, o *physiologos* (mantenhamos esta distinção) não o fará jamais⁷⁰³, pois, a um só tempo filósofo da natureza, médico e sacerdote, ele coloca-se sob a égide de Philotes, ou melhor, de Afrodite, a deusa articuladora da vida, senhora da harmonia, da simetria orgânica, e de todos os bens vitais.⁷⁰⁴

⁷⁰² Bollack comenta: “Chacunes des actions exercée sur l’air et sur la terre (l’apaisement des vents), sur l’eau et le feu (l’arrêt des pluies), est liée à l’intervention contraire (l’appel des vents et de la pluie), si bien qu’on retrouve le mouvement alterné qui caractérise d’autres textes. L’harmonie résulte du rétablissement (cf. la vie des plantes, la vision, la respiration, etc.) de l’interaction des contraires. Elle apporte le remède.” (*Empédocle* III, p. 20, n. 2). Embora esta leitura pareça-nos em demasia influenciada pela teoria da interação elementar da medicina hipocrática – possivelmente estranha a Empédocles –, o autor corrobora a nossa linha de raciocínio, pois “harmonia” é um dos nomes de Afrodite, para Empédocles (cf. B 27; B 96; B 122; tb. nas “mãos” do pintor cósmico de B 23).

⁷⁰³ Neste sentido, refulge a indicação de Bollack sobre Empédocles ter reelaborado subversivamente a odiosa invocação de Agamemnon, para que Zeus fizesse cair uma tormenta destrutiva sobre Ílion, em *Iliada* II, 412-418: “Máximo Zeus poderoso que no éter as nuvens cumulas / dá que não desça o Sol fúlgido nem sobre nós venha a Noite / sem que eu atire por terra a cumeeira de Príamo escura / pela fuligem e às chamas ardentes as portas entregue; / sem que do peito de Héctor rasgue a túnica brônzea com minha / lança e em redor dele os sócios também veja todos de bruços /uns sobre os outros na areia amontoados mordendo o chão duro.” (Ζεῦ κύδιστε μέγιστε κελαINEPÈS αἰθέρι ναίων / μὴ πρὶν ἐπ’ ἠέλιον δῶναι καὶ ἐπὶ κνέφας ἔλθεῖν / πρὶν με κατὰ πρηνές βαλέειν Πριάμοιο μέλαθρον / αἰθαλόεν, πρῆσαι δὲ πυρὸς δηΐοιο θύρετρα, / Ἐκτόρεον δὲ χιτῶνα περὶ στήθεσσι δαΐξει / χαλκῷ ῥωγαλέον· πολέες δ’ ἄμφ’ αὐτὸν ἑταῖροι / πρηνέες ἐν κονίησιν ὁδᾶξ λαζοίατο γαῖαν.) Diz o autor: “*La promesse d’Empédocle se comprend à la lumière de ces imprécations; les forces cosmiques ne sont pas dans les mains des dieux; elles dispensent la vie, quand l’amour l’invoque.*” (*Empédocle* III, p. 21-22). Concordamos absolutamente com a leitura do autor, especialmente com o teor do período grifado. Apenas à guisa de registro, pois não entraremos na questão, Bollack sustentou que o final do primeiro verso da invocação de Agamemnon (αἰθέρι ναίων) sugere uma correção no final de B 111, 8 (αἰθέρι ναίησονται). Loc. Cit., p. 24-25.

⁷⁰⁴ B 17, 22-26; B 22,1-5; B 66; B 71; B 73; B 75; B 86; B 87; B 95; B 98; B 151.

Em suma, como *curador da vida*, cultor de Afrodite⁷⁰⁵ – preposto ou coadjuvante da deusa –, a tarefa do *physiologos* diz respeito à *harmonização*⁷⁰⁶ das misturas rizomático-elementares dos viventes e do meio ambiente que lhes provê abrigo e nutrição.

Então, se os *erga* do *physiologos* realizam-se eficazmente porque ele conhece as origens, a difusão primeira e os meandros do fluxo deveniente plural que se instala (isto é, os “mistérios” da mistura e separação rizomático-elementar mundanos), cujo outro nome pode ser “renovação da vida”; e se ele, como *curador da vida*, deve laborar em prol da preservação (inclusive nutrição e cura) e renovação da vida no mundo – cultor de Afrodite, a deusa que “manipula”⁷⁰⁷ os elementos-raízes dos seres –; qual ser singular, dentre os efêmeros, melhor condensaria e, por assim dizer, representaria o trinômio vital origem-difusão-renovação da vida?

A resposta é evidente: as árvores, ou melhor, as ditas “grandes árvores”.

Nesse sentido, resgatemos o quadro com que preambulamos o fragmento B 111, instando para que cuidadosamente o guardássemos: *as árvores são unidades das quais vêm a ser uma multiplicidade de seres, a partir da dispersão das sementes*. Vimos que na cosmografia de Empédocles, as grandes árvores são os primeiros viventes de um mundo cujo movimento inaugural⁷⁰⁸ principia com o ingresso de Neikos no Sphairos, até então perfeitamente unificado sob a régia de Philotes. Ora, irrompendo no mundo “inteiras” e nos momentos primeiros da ruptura do uno, elas conservam em suas constituições fisiológicas uma certa “unidade residual” do Sphairos. Essa unidade residual é, justamente, a “simetria na mistura”, uma completude vital que se estabelece como inquebrantável na espécie: nenhuma

⁷⁰⁵ Considerando que Afrodite é expressão mundana de Philotes, e levando em conta outros nomes e expressões com que a deusa empedocliana é designada – e.g. Γηθοσύνην (B 17,24); Κύπρις (B 73,1; B 75,2; B 95; B 98,3; B 128,3); Ἀρμονίης (B 27,3; B 96) –, a leitura ampla ou específica, em qualquer nível dos fragmentos direta ou indiretamente alusivos a essas divindades, provê suporte sólido para afirmar que Empédocles é um cultor de Afrodite. Para uma expressão literal dessa relação, ver DK 31 B 128.

⁷⁰⁶ Esp. DK 31 B 23,4; B 27,3; B 122,2.

⁷⁰⁷ Literalmente, cf. B 75; B 95; implícito em B 22.

⁷⁰⁸ Nesta leitura sobre a inauguração do processo cósmico, seguimos particularmente David Furley. Cf. op. cit., 1987, p. 90.

separação posterior lhes advirá, o que não é o caso dos “tipos inteiriços” de B 62, que do mesmo modo brotam, mas separam-se em diversos estágios⁷⁰⁹. É evidente que, nessa narrativa de sabor épico, as árvores revelam-se os viventes mais próximos a Philotes, cujo nome mundano é Afrodite. Então, faz sentido que o *physiologos-curador*, auxiliar de Afrodite, deva prover às grandes árvores, protegidas da deusa, as chuvas nutritivas.⁷¹⁰

Notando que a discussão em torno de B 111 complementa com força a primeira sugestão de proximidade dos seres arbóreos com Philotes-Afrodite, que se deu durante a análise do fragmento B 79 e do contexto da sua citação por Aristóteles, quando percebemos o termo denotativo da articulação harmônica das *coisas vivas*, e destacamos os dados de “união sexuada” e “simetria” na mistura das árvores, que dissemos “*erga* de Afrodite”⁷¹¹; agora diremos que é possível que as “grandes árvores”, guardiãs de um resíduo da unidade perfeita do Sphairos, completudes vitais, tenham ocupado mais de um lugar paradigmático no pensamento de Empédocles.

Em quais “lugares paradigmáticos” podemos pensar que estejam colocadas? Por exemplo, como modelos ou símbolos naturais de uma vitalidade mundana ciclicamente renovável e, em maior escala, da própria vida, ou do mundo, como, aliás, as árvores são vistas em várias culturas. Também como “micro-modelos cósmicos”, pois, ao se reproduzirem, dispersando sementes, parece-nos que seguem o modelo da dispersão da multiplicidade a partir do Sphairos, já que, claramente vimos, elas herdaram um resíduo da natureza

⁷⁰⁹ Sobre esse ponto, vem ao encontro da nossa leitura o estudo de Repici. A autora indaga: “Le piante inoltre hanno conformazione adatta a sopravvivere, crescere e fruttificare, sono cioè esseri vitali; si può dire altrettanto anche degli stampi?” A resposta, como temos visto, deve ser negativa. Neste sentido, a helenista argumenta com precisão: “Nelle piante inoltre la bisessualità è caratteristica permanente e costitutiva, mentre gli stampi sono il preludio di esseri sessualmente differenziati. [...]... e la loro esistenza dovrebbe aversi quando Contesa ha già incrementato il suo potere su Amicizia, dividendo in due, il maschio e la femmina, gli stampi completi. Poiché però nelle piante i due sessi risultano indivisibili a causa della 'simmetria della mescolanza' dei loro costituenti, si potrebbe dire che le piante costituiscano un caso in cui il potere disgregante di Contesa incontra resistenze; in esse infatti quell'unità che maschio e femmina realizzano solo quando si accoppiano è presente in maniera costante e irreversibile.” Cf. REPICI, Luciana. *Uomini Capovolti. Le piante nel pensiero dei Greci*. Roma-Bari: Laterza, 2000, p. 87.

⁷¹⁰ Recordemos, e aqui temos o seu complemento, que a proximidade dos seres arbóreos com Philotes-Afrodite nos fôra primeiramente sugerida durante a análise do fragmento B 79, com o dado da “união” e “simetria” sexual intrínseca das árvores, *ergai* de Afrodite.

⁷¹¹ Cf. supra, p. 238-239.

perfeitamente harmonizada, simétrica, unificada do deus maior – porém, mortal, como árvores – da cosmologia de Empédocles.

Ora, nesta linha de raciocínio, tudo está a nos indicar, e já podemos declará-lo, que as raízes dessas grandes árvores – ῥιζώματα – proveram ao filósofo-poeta a metáfora cosmológica perfeita para designar a divina téttrade constitutiva da realidade.

Indo nessa direção, mas voltando um passo para finalizar as reflexões diretamente derivadas de B 111, é preciso ainda considerar um último ponto, ainda em aberto em nosso exame. Observamos que à luz do oitavo verso do fragmento (ρέυματα δενδρεόθρεπτα, τά τ' αἰθέρι ναιήσονται), a crítica de Teofrasto, colocada na segunda seção de A 70 (A 70, 12-14), sobre a “dualidade causal” das árvores empedoclianicas, fica mais clara, assim como – e bem mais – a sua fonte, o testemunho de Aristóteles alocado na sequência (A 70, 15-17), onde se lê que as plantas crescem em ambas as direções, para baixo e para cima. A crítica de Teofrasto dá a entender que as partes subterrânea e superficial das árvores, para o acragantino, seriam por assim dizer “autônomas” entre si – literalmente “separadas” (χωριζόμενον) – , no que concerne ao seu crescimento e demais funcionalidades vitais. Disse o sucessor de Aristóteles: “uma é a [causa] geradora, não como [pensou] Empédocles que a dividiu e partiu, (atribuindo) a terra às raízes e o éter aos brotos (ou flores), como se fossem coisas separadas uma da outra.”⁷¹² Logo se vê que não pode ser assim uma concepção empedocliana, na qual não há ser “vivo” singular separado. O *aether*, em B 111, 8, na modalidade “ar superior”, identificado ao céu⁷¹³, elucida a fração testemunhal da passagem; porém, o segmento crítico deve ser problematizado, pois, empedoclianamente falando, origem, manutenção e renovação da vida resultam, em instância última, das interações entre as quatro raízes-elementos – embora cada uma possa predominar em partes distintas, por exemplo, ar e luz são

⁷¹² Teofrasto, *De causis plantarum* I 12 (A 70, 12-14): ἐν γάρ τι τὸ γεννῶν οὐχ ὥσπερ Ἐ. διαίρει καὶ μερίζει τὴν μὲν γῆν εἰς τὰς ῥίζας, τὸν δ' αἰθέρα εἰς τοὺς βλαστοὺς ὡς ἑκάτερον ἑκατέρου χωριζόμενον,

⁷¹³ Como em Hesíodo, Anaximandro e Anaxágoras. Temos trabalhado com o pressuposto geral de que para Empédocles *aether* é simplesmente variante para *aer*. Este pressuposto, todavia, não exclui modulações cósmicas como as massas aéreas inferiores e superiores. Cf. notas 259 e 483.

hegemônicos na superfície, enquanto que terra e água são majoritários na subterraneidade, mas isto não significa de modo algum que se possa cindir o vivente em duas partes, pois seu corpo é uma unidade que compreende uma dada multiplicidade orgânica. Ora, a “dialética da unidade e da multiplicidade”, seja perdoado o anacronismo, é um rasgo fundamental no pensamento de Empédocles, em todos os níveis – cosmológico, biológico, orgânico. A crítica de Teofrasto não contempla esse rasgo. Contudo, é possível ajustar a equação: ao invés das duas causas que são objeto da crítica, com Empédocles elas de fato terão sido tantas quantas são as raízes-elementos de todas as coisas, ou seja, quatro; e se considerarmos as que predominam em cada parte da planta, embora isso jamais ocorra de modo exclusivo, teremos as seguintes alocações constitutivas: terra (raízes), ar (folhas e flores), água e fogo (sexo misto); e as seguintes, nutritivas: terra e água (raízes); ar, fogo e água (folhas e flores). Ora, é diferente a crítica de Aristóteles que provavelmente fundamenta a de Teofrasto, pois nota-se que o que está em jogo para o mestre é a tese dos movimentos e lugares naturais dos elementos, e não a teoria das causas materiais a que se refere o discípulo. Aristóteles diz: “Empédocles não se expressou bem ao acrescentar que, nas plantas, o crescimento ocorre para baixo, por elas lançarem raízes, porque a terra assim conduz por natureza, e igualmente para cima por causa do fogo.”⁷¹⁴ O que podemos reter das duas passagens, passa pela extração dos segmentos críticos que as compõem, conduzindo-nos à notícia que se apresenta como o “denominador comum” de ambas: para Empédocles, as árvores cresciam em ambos os sentidos, “para cima” e “para baixo”⁷¹⁵. Por conseguinte, o broto original desses viventes deve

⁷¹⁴ *De anima* II 4, 415 b 28 – 416 a 2 (A 70, 15-17): ‘E. δ' οὐ καλῶς εἶρηκε τοῦτο, προστιθεὶς τὴν αὔξησιν συμβαίνειν τοῖς φυτοῖς κάτω μὲν ρίζουμένοις διὰ τὸ τὴν γῆν οὕτω φέρεσθαι κατὰ φύσιν, ἄνω δὲ διὰ τὸ πῦρ ὡσαύτως. Este testemunho pode ser vinculado a *DGC* II 6, 334 a 4-5: “o éter, segundo afirma [Empédocles], ‘com grandes raízes (ρίζαις) se afundava na terra’” (DK 31 B 54), que abordamos aqui e ali. Ver, esp., nota 574.

⁷¹⁵ Não somos capazes interpretar qual a direção do movimento Aristóteles precisamente admitia como afim ao crescimento das plantas. Sabemos que, para ele, as raízes eram análogas às cabeças, já que o critério que definiu para estabelecer essa parte dos corpos dos viventes foi o do ingresso da nutrição. No breve tratado *Acerca da juventude e da velhice, da vida e da morte, e da respiração*, I 467 b 28-468 a 3, entendemos que todos os corpos dos seres vivos possuem um “alto” e um “baixo”, posições que nos seres eretos, homens e mulheres, por exemplo, coincidem com as posições do universo, ou seja, “a parte superior”(cabeça) orienta-se à região alta do universo (o céu), enquanto os pés coincidem com a região baixa (terra). Todavia, o critério para definir “o alto”

ser distinguido da fase de crescimento posterior⁷¹⁶, um detalhe que não encontramos nos fragmentos. Supomos que uma árvore adulta, crescida, resulte da mescla harmoniosa da tétrade rizomático-elementar, sobre a mescla primitiva, cuja simetria primordial (expressão de sua completude vital) e enraizamento original são funções da tríade terra-água subterrânea-fogo. Qual raiz-elemento está a faltar, ainda, nesta mistura? Ora, já vimos que há sustentação doxográfica para supor que o ar seja o último “ingrediente” a ingressar nos corpos vivos⁷¹⁷. Consequentemente, retomamos aquele “ajuste” que fizemos à crítica de Teofrasto, na perspectiva da constituição arbórea adulta: terra (raízes), ar (“membros aéreos”, isto é, folhas e flores), água e fogo (sexo misto). Note-se, estamos aqui nos limites entre a dendrogonia primordial e a especificação biológica. Nosso discurso oscila, deve mesmo oscilar, entre os dois registros.

(τὸ ἄνω) e “o baixo” (τὸ κάτω) dos corpos não é a posição das partes relativamente ao céu e à terra, antes, Aristóteles define o “alto” como “a parte por onde entra o alimento no corpo”, e “o baixo” como a parte pela qual o excesso (περίττωμα) é dispensado (ἀφίησι). Consequentemente, com respeito à topologia universal, as plantas são vistas como seres “de cabeça para baixo”. Em I 468 a 3-12, lemos: “Neste aspecto, as plantas apresentam uma disposição contrária à dos animais, o que é exato quando se as compara ao homem que, por sua posição ereta, tem a parte superior disposta na direção da parte superior do universo; enquanto outros (animais) a têm em posição intermediária. Para as plantas, por serem imóveis e tomarem da terra o alimento, necessariamente possuirão essa parte sempre para baixo. Nas plantas, as raízes são análogas à assim chamada boca nos animais, já que é por meio delas (raízes) que tomam o alimento da terra, enquanto os outros (o tomam) por si mesmos.” (ἔχει δ' ἐναντίως τοῖς φυτοῖς τοῦτο καὶ τοῖς ζώοις· τῷ μὲν γὰρ ἀνθρώπῳ διὰ τὴν ὀρθότητα μάλιστα ὑπάρχει τοῦτο τῶν ζώων, τὸ ἔχειν τὸ ἄνω μῦρον πρὸς τὸ τοῦ παντὸς ἄνω, τοῖς δ' ἄλλοις μεταξὺ τοῖς δὲ φυτοῖς ἀκινήτοις οὐσι καὶ λαμβάνουσιν ἐκ τῆς γῆς τὴν τροφήν ἀναγκαῖον ἀεὶ κάτω τοῦτ' ἔχειν τὸ μῦρον. ἀνάλογον γὰρ εἰσιν αἱ ῥίζαι τοῖς φυτοῖς καὶ τὸ καλούμενον στόμα τοῖς ζώοις, δι' οὗ τὴν τροφήν τὰ μὲν ἐκ τῆς γῆς λαμβάνει, τὰ δὲ δι' αὐτῶν.) O título do livro de Repici, aqui referido várias vezes, *Uomini capovolti*, é, naturalmente, referência a essa particular percepção da planta como “animal de cabeça para baixo”, possivelmente uma noção muito antiga, partilhada por vários filósofos, talvez Demócrito e Anaxágoras, mas seguramente por Platão, Arquelaos e Aristóteles. (Para uma consideração concisa e criteriosa sobre origem e transmissão dessa concepção, ver a obra citada de REPICI, p. 67.) Discordamos da inclusão de Empédocles nesse grupo, como parece estar sugerindo Zatta: “Structurally, for Democritus [DK 68 B 5] and likely Empedocles before him, plants had bodies that resembled those of other living beings, with analogous parts, but arranged in an inverted, or at least different, order.” (ZATTA, Claudia. Op.cit., p. 74.) De fato, a inversão – o “vidente de ponta-cabeça” –, a nosso ver, não diz respeito ao pensamento Empédocles, não somente por inexistirem indicações de que ele pode ter considerado as raízes análoga a “cabeças”, mas porque; ao contrário, há evidências de que a essas partes na anatomia “animal” devem corresponder as copas arbóreas, dado que copas e folhas são frequentemente designadas com atributos das “belas cabeleiras” de deusas”, como ainda veremos.

⁷¹⁶ Por conseguinte, o broto original desses vivos deve ser distinguido da fase de crescimento. Sobre a distinção entre origem da árvore e seu posterior crescimento, implicada nesse passo, ver REPICI, Luciana. Op. cit., p. 72. Contudo, a autora passa por alto as distinções conceituais entre as críticas de Aristóteles e Teofrasto, unificando-as.

⁷¹⁷ DK 31 A 74.

Da constituição tetrádica do ser arbóreo adulto, decorre que sementes devem definir-se guardando as mesmas proporções e disposições da matriz, como uma espécie de “compacto elementar tetrádico”. Porém, considerando que “água e fogo” constituem a simetria sexuada reprodutora do ser arbóreo, esta específica mistura deve, em primeiro lugar, transmitir-se de geração a geração, e assim, como reporta Aécio, “os frutos são [*em si*, ou seja, espermaticamente] o excedente de água e fogo nas plantas” (A 70,5-6: τοὺς δὲ καρποὺς περιττώματα εἶναι τοῦ ἐν τοῖς φυτοῖς ὕδατος καὶ πυρός), e se difundirão após o período de “incubação” (na metáfora transmitida por Aristóteles em B 79) na matriz, e na terra rebentarão, e afundarão suas raízes sob a terra, e crescerão para o alto em suas compleições aéreas, e se distinguirão membros; e aqui, estamos no nível biológico, mas o registro não é puro, porque a mescla água e fogo remete à narrativa primordial e, neste sentido, como em outros que ainda veremos, todo ser arbóreo evocará, em qualquer tempo e lugar, um discurso sobre as origens.

A árvore em geral é vista como ser unificado, simétrico, harmônico, completude vital *inamovível*⁷¹⁸, a difundir a multiplicidade, gerando flores, frutos e espalhando sementes, conforme o ciclo das estações. A “árvore em geral” não é a primordial, pois não irrompeu no primeiro movimento do mundo – brotou de sementes – mas, este é o único dado que a distingue daquela, e, diante de uma grande árvore, ninguém saberia dizer qual seria. Então, se a árvore primordial de A 70 conserva em sua natureza algo do Sphairos uno e acinético, como se fosse um fragmento deste e, de certo modo, replica a irrupção da multiplicidade a partir do deus, segundo o ciclo cósmico, essa *visão* das origens é continuada pela espécie arbórea.

E que dizer, então, dos fundamentos do “sistema-mundo” arbóreo? Raízes. Sustentáculos vitais, constituições primeiras, ocultas, invisíveis aos olhos, princípios – e causas, diria Aristóteles – de tudo o que é e vem a ser “na” e “a partir” da árvore, esta unidade

⁷¹⁸ Cf. DGA I 23, 730 b 33- 731 a 5, contexto de DK 31 B 79.

geratriz de florestas. Para um filósofo da natureza, esse micro-modelo de unidade cósmica a partir da qual vem a ser a multiplicidade, abriu o campo para pensar ou expressar também os fundamentos do mundo segundo o modelo dos fundamentos das árvores. Πιζώματα foi, então, por empréstimo ao campo semântico da vegetação, metáfora principal, designando os sustentáculos vitais, as constituições primeiras, ocultas, invisíveis aos olhos, princípios – e causas,– de tudo o que é e vem a ser “no” mundo “a partir” do Sphairos, este ἀγγεῖον genético⁷¹⁹ de mundos. Nota-se que os nossos argumentos ganham força, porém, ainda são insuficientes. Encerremos mais esta série de reflexões, e passemos à leitura de mais um fragmento em que árvores aparecem como seres de estatuto especial.

DK 31 B 127 (ELIANO, *Sobre a natureza dos animais* XII 7)

ἐν θήρεσσι λέοντες ὀρειλεχέες χαμαιεῦναι
γίγονται, δάφναι δ' ἐνὶ δένδρεσιν ἠυκόμοισιν.

Entre animais, leões em montes recolhidos, a dormir no chão,
eles se tornam, e loureiros entre árvores de belas copas.

Estamos mais uma vez diante de um episódio transmigratório, como estivemos quando, acima, analisamos B 117, um dos três fragmentos que menciona o termo θάμνος – “arbusto” ou “pequena árvore”. Naquela ocasião investigativa, havíamos percebido as incidências de seres arbustivos em dois contextos palingenéticos (DK 31 B 9,2 e B 20,6), e em um contexto transmigratório (B 117,2), este último sendo diferenciado dos primeiros pelo registro da identificação de um ἐγώ (B 117,1), o próprio Empédocles, que discursando em primeira pessoa, declara que já veio a ser (γενόμεν < γίγνομαι) rapaz (κοῦρός), moça (κόρη), arbusto (θάμνος), pássaro (οἰωνός) e peixe (ἰχθύς).

⁷¹⁹ DC III 7, 305 b 4-5.

Em B 127, não temos um protagonista particulado como o de B 117 e, assim, podemos supor que o discurso visa algo como uma postulação geral sobre as transmigrações, em que, à primeira vista, parece haver uma certa disposição hierárquica entre os seres enumerados.

Eliano, ao citar este fragmento dos *Καθαρμοί*, escreveu que segundo Empédocles há uma hierarquia de excelência nas transmigrações (μετοίκησις) “do homem” em animais e vegetais.⁷²⁰ Esta asserção antropocêntrica, não estamos certos de que seja rigorosamente empedocliana⁷²¹. Contudo, acolhamos sem discussão o testemunho de Eliano, naquilo que especificamente subsidia o nosso enfoque, a saber, a declaração de que dentre as “árvores de belos cabelos” (δένδρεσιν ἠυκόμοισιν)⁷²², as mais excelentes (para transmigrar) são os loureiros.

⁷²⁰ Eliano, *Dos Animais* XII 7, 31-35: “Empedocles too says that the best change of dwelling [i.e. reincarnation] for man is to become a lion, if the lot should transfer him to an animal, and to become a laurel, if to a plant. This is what Empedocles says: [B 127]”. (λέγει δὲ καὶ Ἐμπεδοκλῆς τὴν ἀρίστην εἶναι μετοίκησιν τὴν τοῦ ἀνθρώπου, εἰ μὲν ἐς ζῷον ἢ λῆξις αὐτὸν μεταγάγοι, λέοντα γίνεσθαι· εἰ δὲ ἐς φυτὸν, δάφνην. ἃ δὲ Ἐμπεδοκλῆς λέγει, ταῦτά ἐστιν [B 127]). Servimo-nos da versão de Inwood, em: INWOOD, Brad. *The Poem of Empedocles*. (Revised Edition). Toronto: University of Toronto Press, 2001, p. 151 (CTXT 111).

⁷²¹ Inclino-nos a considerar que uma postura antropocêntrica pode não ter sido sustentada por Empédocles. Uma revisão radical da interpretação clássica de uma transmigração ascensional em Empédocles foi realizada por Picot e Berg. Cf.: PICOT, Jean-Claude; BERG, William. Lions and *promoi*: Final Phase of Exile for Empedocles’ *daimones*. *Phronesis*, 60 (4), 2015, p. 380-409. Para estes autores, a hierarquia dos caracteres de B 146, historicamente vinculada à de B 127, diz respeito a estatutos mundanos (“privilégios de classe”) e nada tem a ver com a ideia de uma ascensão purificatória da alma ou *daimon*. Os autores sustentam que a narrativa de uma alma ou *daimon* transmigrando para corpos cada vez melhores e próximos dos sentidos de Philotes-Afrodite (entre as grandes árvores, loureiros; entre os animais, leões; entre homens, sacerdotes, médicos e príncipes; e finalmente deuses) tem origem com a “visão angélica” de Clemente de Alexandria (*Stromata* IV 15; IV 23). A nossa inclinação interpretativa não é assim tão drástica; porém, a partir de uma reflexão antes suscitada por McKirahan sobre a incongruência de considerar o leão de B 127 como o mais purificado entre os animais, dada a interdição radical ao consumo de carne (um “crime de sangue”, para Empédocles) e dado que aquele animal é um predador, desenvolvemos um olhar crítico sobre a exegese assentada sobre o tema. (Cf. MCKIRAHAN, Richard D. *Philosophy Before Socrates: an introduction with texts and commentary*. 2nd. ed. Indianapolis/Cambridge: Hackett, 2010). Nicolaus Van der Ben, de quem a questão chamara a atenção, havia tentado resolver o problema argumentando que o interdito seria válido apenas para os seres humanos racionais, e não para os animais, à maneira do âmbito exclusivamente humano da justiça em *Os trabalhos e os Dias*, 276-285. (ver VAN DER BEN, Nicolaus. *The Poem of Empedocles’ Peri Physios*. Amsterdam: B.R. Grüner, 1975, p. 221). Mas, Picot e Berg, equiparam o leão de B 127 aos “príncipes” (πρόμοι) de B 146, estes personagens que na épica homérica são nada menos do que “chefes de batalhas” ceifadoras de vidas. Em parte concordando com os autores, pois também nesse viés o nosso olhar tem sido atraído para o reino vegetal, único âmbito de viventes original e naturalmente livres do risco de infringir o interdito aos miasmáticos “crimes de sangue” (e.g. B 136, B 137, B 139). Mais recentemente, como já referimos, Cláudia Zatta tem trabalhado para quebrar o paradigma antropocêntrico na cosmologia pré-socrática. (Obras citadas, ver nossas notas 636 e 641.) Há muito a fazer nesse campo e, para isso, temos também dedicado parte dos nossos esforços.

⁷²² O termo εὐκομος é frequentemente empregado com referência a cabelos de deusas, instrui o LSJ. Por exemplo, em *Iliada* I 36, é epíteto de Leto, mãe de Apolo, na fala de Crises “a Febo Apolo nascido de Leto de belos cabelos” (Ἀπόλλωνι ἄνακτι, τὸν ἠὺκομος τέκε Λητώ); acompanha Dóris, filha Oceano e esposa de Nereu, na *Teogonia*, 241: “Dóris de belos cabelos” (Δωρίδος ἠυκόμοιο); em Píndaro, é epíteto das Musas na ode

Comparando este B 127 com B 117, notamos que no fragmento visto antes, o elenco de viventes parece aleatório, no sentido de não haver menção ou mesmo qualquer sinal de valoração hierárquica entre eles: “eu já fui menino, menina, arbusto, passarinho e peixe”, diz Empédocles, como quem enumera as suas anteriores existências corpóreas, em qualquer ordem. E, neste sentido, acrescentamos que embora o teor de B 117 consista em uma narrativa eminentemente transmigratória, o propósito da enumeração dos seres não parece diferenciar-se daquele que encontramos no elenco dos viventes nos contextos palingenéticos de B 9 e B 20. Rememoramos este aspecto de aleatoriedade na menção aos seres compreendidos naqueles três fragmentos anteriormente examinados (B 9, B 20 e B 117), para contrastá-lo com o tom do fragmento agora em análise, de escopo bastante diverso.

Em B 127, para um sujeito plural indeterminado (não um ἐγώ particulado, do que depreendemos um tipo de postulado geral) são indicados, no discurso de Eliano, os mais altos patamares de excelência transmigratória: dentre as feras, leões; dentre as “grandes árvores” (δένδρα), os loureiros, árvores tradicionalmente dedicadas ao deus Apolo⁷²³.

Olímpica VI, 9: “o bastão das Musas de belos cabelos” (ἡῦκόμων σκυτάλα Μοισᾶν) e das Cárites na Ode *Pítica* V, 45: “Filho de Alexibes, as Cárites de belos cabelos o inflamaram.” (Αλεξιβιάδα, σὲ δ' ἡῦκομοι φλέγοντι Χάριτες). Note-se, muito especialmente, o epíteto de Deméter na abertura do Hino Homérico dedicado a ela: Δήμητρ' ἡῦκομον. Entrementes, recordemos também o viés da nossa reflexão anterior sobre o vínculo fraterno das diferentes espécies mundanas, na equiparação entre cabelos, folhas e penas, cf. DK 31 B 82.

⁷²³ São mais do que célebres as representações de Apolo laureado, desde os vasos gregos do século V aC ao “Apolo de Belvedere”, estátua romana do século I, dado como possível réplica de uma estátua ateniense confeccionada em bronze na Atenas do século IV e atribuída ao escultor Leokhares. Nos textos, ver, e.g., *Hino Homérico a Apolo*, 393-396: “... ao soberano, / sacras oferendas e anunciação das leis / de Febo Apolo de áurea espada, do que pode ser dito / nos oráculos sob o loureiro dos bosques do Parnaso ([...] οἳ ῥά τ' ἄνακτι / ἱερά τε ῥέζουσι καὶ ἀγγέλλουσι θέμιστας / Φοῖβου Απόλλωνος χρυσαόρου, ὅττι κεν εἴπη / χρείων ἐκ δάφνης γυάλων ὕπο Παρνησοῖο.); Aristófanes, *Pluto*, 212-213: “Tenho uma boa esperança / desde que o próprio Febo falou-me, agitandos os loureiros da Pítia.” (Ἐχω τιν' ἀγαθὴν ἐλπίδ' ἐξ ὧν εἶπέ μοι / ὁ Φοῖβος αὐτὸς Πυθικὴν σείσας δάφνην.); Eurípides, no *Íon*, reitera várias vezes o vínculo dos loureiros com o templo délfico, em vozes diversas: v. 76 (Hermes): “Adentrarei o bosque de loureiros [do templo de Apolo]” (ἀλλ' ἐς δαφνώδη γύαλα βήσομαι τάδε.); v. 78-80: vejo o filho de Lóxias saindo [do bosque] com ramos de loureiro / para adornar o pórtico do templo brilhante...” (ὁρῶ γὰρ ἐκβαίνοντα Λοξίου γόνον / τόνδ', ὡς πρὸ ναοῦ λαμπρὰ θῆι πυλώματα / δάφνης κλάδοισιν.); 103-106 (Íon), “limpar a entrada do templo de Febo com galhos de louro, adorná-lo com sagradas guirlandas e umidecê-lo com gotas de água pura (πτόρθοισι δάφνης / στέφεσίν θ' ἱεροῖς ἐσόδους Φοῖβου / καθαρὰς θήσομεν ὕγραῖς τε πέδον / ρανίσιν νοτερόν); 112-114 (coro): “Vamos, ó ramo florido de rebento de lindíssimos louros...” (ἄγ', ὃ νειθαλὲς ὃ / καλλίστας προπόλευμα δάφνας), etc., etc. De loureiro é também o bastão das Musas olímpicas, tradicionalmente vinculadas a Apolo, concedido ao *aedo* (cf. *Teogonia*, 30). Veja-se, também, a narrativa de Pausânias, *Descrição da Grécia*, X, 5.9, 1-2: “Contam que o templo mais antigo de Apolo foi construído com [madeira de] loureiro...” (ποιηθῆναι δὲ τὸν ναὸν τῷ Απόλλωνι τὸ ἀρχαιότατον δάφνης φασί.). Também não nos esqueçamos da metamorfose de Dafne na árvore apolínea (Ovídio, *Metamorfoses* I 450 ss.). Plutarco, último sacerdote de Delfos, noticia que nos simpósios, a sagrada (εὐσεβείας)

Note-se que, além de evidentemente não se confundirem com aqueles vegetais arbustivos (θάμνος) de B 9, B 20 e B 117, também não é possível identificar estes loureiros de B 127 com as árvores primordiais de A 70, aquelas que, como vimos, são contemporâneas ao brote das primeiras partes do mundo. Os loureiros, encontram-se no rol das possibilidades do vir-a-ser no mundo, ou seja, em certo momento posterior à emergência do mundo e de suas partes, que se recolhe em A 70. Não obstante, é possível pensar que sejam como que “descendentes”, ou sucessoras, “apolíneas” daquelas árvores que foram, se podemos traçar esta analogia, “titânicas”⁷²⁴. Ademais, vale o raciocínio ao qual chegamos acima, no encerramento da longa discussão – ou das várias discussões – sobre fragmento o B 111: a

coroa de louros é considerada a adequada (ἐπιτηδείους) a “reuniões de filósofos e homens instruídos” (συνουσίαις φιλοσόφων καὶ μουσικῶν ἀνδρῶν), cf. *Questões Conv.* III, 1, 645D 9. É para nós tentador mapear sistematicamente os “rastros” apolíneos que perpassam um grande número e versos empedoclianos e que na nossa pesquisa têm emergido aqui e ali, seja na chave dos relatos que vinculam Empédocles à prática da medicina; seja na hipótese do vínculo sacerdotal com a ordem órfico-pitagórica, esta que veio ser, como se sabe, uma reforma apolínea do orfismo primitivo. O louvor aos excelentes loureiros (B 127, 140), que em B 127 portam justamente o epíteto de Leto, a mãe de Apolo (*Íliada* I, 36, cf nota supra), é apenas um dos índices da possível ligação de Empédocles a um culto em que o mestre das Musas se não foi o patrono, deve ter sido importante. Neste sentido, Amônio identificou a divindade da φρὴν ἱερῆ de B 134 com o deus e, mesmo aceitando-se a hipótese de identificação equivocada (pode tratar-se do Sphairios, como sustentou Bollack, em *Empédocles* I, p. 295), não deixa de sinalizar a existência de um acervo doxográfico sobre a presença de tópicos apolíneos no pensamento de Empédocles. Tudo isso, e ainda mais que não cabe aqui – por exemplo, que as tamareiras e oliveiras de A 70 são árvores consagradas a Leto, e que em uma das versões do mito do nascimento de Apolo e Ártemis, em Ortígia - Delos, a deusa deu à luz aos gêmeos abraçada a uma tamareira) – instiga a nossa verve investigativa. Contudo, infelizmente, não poderíamos empreender neste momento um esforço dessa envergadura, sem ampliar o leque da pesquisa para além do recomendável. (Tocamos a “questão apolínea” na abordagem de B 134, em nossa dissertação de mestrado, posteriormente convertida em livro: Cf. PEREIRA, Ivanete. *Aspectos sagrados do mito e do λόγος: poesia hesiódica e Filosofia de Empédocles*. São Paulo: EDUC, 2006.) Um artigo sobre Apolo e Eros em Empédocles foi recentemente publicado por Picot e Berg, e é iluminador, embora em parte divirjamos da visão dos autores sobre certas reformulações de divindades tradicionais no pensamento do acragantino. Cf. PICOT, Jean-Claude; BERG, Willian. Apollo, Eros, and epic allusions in Empedocles, frs. 134 and 29 DK. *American Journal of Philology* 139, 2018, p. 365–396.

⁷²⁴ Na *Teogonia*, os deuses titânicos são, de modo geral, a primeira progênie divina de Gaia e Ouranos (Oceano, Coios, Crios, Hipéion, Jápeto, Téia, Réia, Têmis, Mnemosyne e Febe; cf. v. 133-136; 207-210). Neste sentido, nossa analogia entre essa linhagem e a das árvores empedoclianas: os primeiros viventes nascidos da terra e irrompidos de sob ela na direção da nutrição celeste-aérea das copas, cf. f. A 70.

simetria da mistura e a imagética⁷²⁵ das origens são, por assim dizer, geneticamente transmitidas entre as grandes árvores⁷²⁶. Continuemos a nossa jornada investigativa.

Oliver Primavesi restaurou e corrigiu dois versos de Empédocles citados por Herodiano em seu *Prosódia Universal* (Cod. Vind. Hist. gr. 10)⁷²⁷, do qual um fragmento de palimpsesto, editado pela primeira vez no final dos anos 60⁷²⁸, foi fundamental para estabelecer a existência de um segundo livro dos *Καθαρμοί*, mencionado expressamente pelo gramático alexandrino. Laks e Most, no recente compêndio que temos citado, tiveram, a nosso ver, um extraordinário *insight* ao alocar o “novo” fragmento na sequência de B 127 (= D36 LM), sob a rubrica “*Les différents formes de l’excellence*”, sub classe “*parmi les animaux et les plantes*”.

Eis o fragmento D37, na edição de Laks e Most:

παρὰ μέντοι Ἐμπεδοκλεῖ ἐν β' Καθαρωῶν
τῶν γὰρ ὅσα ρίζαις μὲν ἐπασσύτερ', [α]ὐτὰ[ρ ὕ]περθε
μανοτέροις ὄρηξι καταστῆ<ι> τηλεθάο[ντα].

Em Empédocles, no segundo livro das *Purificações*:

⁷²⁵ Empregamos o termo “imagética” no sentido simples de “conjunto de imagens”. Do mesmo modo que antes nos servimos da expressão “visão das origens”, aqui dizemos “imagética das origens” para ampliar a expressão daquilo que, na contemplação ou evocação da forma de uma grande árvore, pode colocar-se “diante dos olhos” (a função-poder da metáfora, segundo Aristóteles), mas de modo tão multicomplexo, que a palavra “figura” já não serve. A “imagética da árvore” deve ampliar-se, nas próximas páginas. Evidentemente, não podemos evitar o solo simbólico que nutre a imagética das grandes árvores em diversas culturas. Contudo, semiologia não é o nosso forte, e evitaremos resvalar em questões teóricas desse campo.

⁷²⁶ A esta altura, os indícios sobre a proximidade das árvores do cosmos empedocliano com o âmbito de Philotes e Afrodite são conclusivos. Encontramos em M.R. Wright, uma *petit* súmula corroborativa: “*All trees, as the first ζῶα, and therefore closer to the greater influence of Love, have a symmetry in the combination of their constituent elements (and so they combine the logos male and female).*” Op. cit., p. 224. O grifo é nosso.

⁷²⁷ PRIMAVESI, Oliver; ALPERS, Klaus. *Empedokles im Wiener Herodian-Palimpsest*, in: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 156, 2006, p. 27-37 (a new edition of B 153b). Cf. MP 26, in MANSFELD, Jaap; PRIMAVESI, Oliver. *Die Vorsokratiker: Griechisch / Deutsch*. Stuttgart: Philipp Reclam, 2011, p. 434:

⁷²⁸ HUNGER, Herbert. Palimpsest-Fragmente aus Herodians *Καθολικὴ προσῳδία*, Buch 5 – 7, Cod. Vindob. Hist. gr. 10. *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft* 16, 1967, pp. 1– 33; p. 5, fr. 9; p. 26, *apud* WEST, Martin. Notes on newly-discovered Fragments of Greek authors. *Maia*, 20, 1968, p. 199-200; *apud* tb. LASERRE, Francois. Trois nouvelles citations poetiques. *Museum Helveticum*, 26 (2), 1969, p. 80-83.

Dentre estes, todas aquelas cujas raízes são compactas, e que em altura
Crescem florescendo em galhos dispersos⁷²⁹

O conteúdo do fragmento é importante. Empédocles especifica três atributos das “grandes árvores”, ou melhor, supomos com Laks e Most, das mais excelentes árvores: raízes compactas (ρίζαις ἐπασσύτεραι), grande altura (ὑπερθε) e copas amplas (nossa versão sintética para o segundo verso). Fosse-nos possível tomar como genuinamente empedocliana a sequência proposta por Laks e Most para o par de fragmentos, exclamaríamos sem hesitação: eis (em D37), a precisa descrição dos loureiros de Apolo (B 127)! Esta, porém, é mais uma das certezas que nos são vedadas diante do estado fragmentário dos textos.⁷³⁰

De qualquer modo, na construção deste tópico, por ora damos por correto pensar que, na cosmografia de Empédocles, as “grandes árvores” geralmente designadas pelo termo δένδρα, ou distinguem-se dos arbustos no primado da vida mundana (B 21,10; B 23,6), ou destacam-se em dignidade existencial (B 72; B 127; D37 LM) em relação àqueles.

Cerca de um século depois de Empédocles, aquele que até os dias atuais é considerado o fundador da ciência botânica, Teofrasto, servindo-se de uma linguagem já bastante naturalizada, como já vimos aqui e ali, dissertará sobre as mesmas distinções entre árvores e arbustos, ditas então “διαιρουμένων κατὰ εἶδη⁷³¹, ou, “diferenças segundo os gêneros”. No Livro I da sua *História das Plantas*, ele assim classifica os gêneros do seu objeto de estudo: “as categorias elementares e fundamentais, que praticamente abrangem todas ou quase todas

⁷²⁹ Na versão de Laks-Most (D37), que nos serviu de base. “Chez Empédocle dans le 2^o livre des Purifications: Parmi ceux-ci, tous ceux dont les racines sont compactes, mais qui en hauteur / Croissent épanouis en des branchages épars.”

⁷³⁰ Os estudiosos, infelizmente para nós, não informam como chegaram à hipótese sequencial D36(B 127)-D37). Primavesi optou por uma sequência diferente: MP 20 (B 127) – 21 (B 146) – 22 (B 126) – 23 (B 148) – 24 (B 153a) – 25 (B 128) – até que chega aos versos citados por Herodiano (MP 26).

⁷³¹ Teofrasto, *História das Plantas*, 1.3.1.1.

as plantas, são: a árvore (δένδρον), o arbusto (θάμνος), o subarbusto (φρύγανον) e as ervas (πόα).”⁷³²

Em seguida, o epígono da botânica de Aristóteles, define e fornece exemplos de cada um dos gêneros:

Árvore é a planta que tem só um tronco a partir da raiz, com múltiplos rebentos e ramos, e que não se arranca facilmente (por exemplo, a oliveira, a figueira e a videira). Arbusto é a que, a partir de uma raiz, tem muitos rebentos (por exemplo, as silvas e o paliuro). Subarbusto é a que nasce de uma raiz com muitos troncos e rebentos (por exemplo, a segurelha e a arruda). Ervas são as plantas que se formam de uma raiz com folhas, mas sem tronco, e cujo caule produz a semente (por exemplo, o trigo e os legumes).⁷³³

A taxonomia hierárquica dos gêneros é evidente, e, tomando o primeiro, que ora nos ocupa, reconhecemos na definição teofrastiana de δένδρον o paradigma empedocliano do vivente arbóreo nas suas diversas expressões, desde o ponto do qual partimos (DK 31 A 70), até os versos restaurados do palimpsesto de Herodiano, visto por último (LM D37), em que se destacam os atributos de “altura”, “copas amplas” e “raízes compactas”, estas que, poderíamos completar com a frase de Teofrasto: “não se arrancam facilmente”.

Queremos chamar a atenção ao fato de que, não obstante a linguagem naturalizada de Teofrasto, a soar possivelmente óbvia aos “ouvidos do nosso tempo”, os três exemplos fornecidos por ele, nomeiam árvores tradicionalmente consagradas a deuses: de Palas Atena, é

⁷³² Teofrasto, *História das Plantas*, 1.3.1 (3-6): πρώτα δέ ἐστι καὶ μέγιστα καὶ σχεδὸν ὑφ' ὧν πάντ' ἢ τὰ πλεῖστα περιέχεται τάδε, δένδρον θάμνος φρύγανον πόα. Servimo-nos acima, da versão portuguesa da seguinte edição: TEOFRASTO. *História das plantas*. Tradução portuguesa, com introdução e anotação de Maria de Fátima Sousa Silva e Jorge Paiva. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2016. Na tradução, o termo “categorias” corresponde a εἶδη.

⁷³³ Idem, 1.3.1 (7-14): Δένδρον μὲν οὖν ἐστὶ τὸ ἀπὸ ρίζης μονοστέλεχος πολύκλαδον ὄζωτον οὐκ εὐαπόλυτον, οἷον ἐλάα συκῆ ἄμπελος· θάμνος δὲ τὸ ἀπὸ ρίζης πολύκλαδον, οἷον βάτος παλίουρος. φρύγανον δὲ τὸ ἀπὸ ρίζης πολυστέλεχος καὶ πολύκλαδον οἷον καὶ θύμβρα καὶ πήγανον. πόα δὲ τὸ ἀπὸ ρίζης φυλλοφόρον προϊὼν ἄστέλεχος, οὐ ὁ καυλὸς σπερμοφόρος, οἷον ὁ σῖτος καὶ τὰ λάχανα.

a oliveira; de Deméter, a figueira; de Dioniso, a vinha⁷³⁴. Deste modo, pervive até mesmo no texto de Teofrasto, mais ou menos “camuflada”, a divindade que explicitamente fundamenta o pensamento mais antigo sobre a natureza.

Ora, esse registro é da maior importância na abordagem das concepções de Empédocles, e nós o temos em mente mesmo quando, eventualmente, imergimos no vocabulário mais naturalizado das expressões biológicas, locuções fisicalizadas, e congêneres; seja nas nossas leituras, seja em nossa própria escrita. Pode-se dizer, metaforicamente, que o fundamento divino é a “liga” que mantém a realidade coesa sobre a qual discorremos na abertura deste capítulo. Disso tudo, é preciso destacar: as grandes árvores dos versos de Empédocles são divinamente constituídas, seus fundamentos-raízes são divinos, deuses e ninfas as têm e habitam. Consequentemente, qualquer derivação metafórica a partir das árvores será de ordem divina – e não é por acaso que *ῥιζώματα* designa os fundamentos do mundo, que são divinos; de fato, são deuses, e em número de quatro. Mas isto, já sabemos: “tudo está pleno de deuses.”

Com efeito, do desdobramento entre física e mito, física e mistério, física e metafísica, que se tem destacado como uma espécie de “tom geral” na maioria das fontes que alude às árvores relacionadas à cosmologia de Empédocles, e outras cosmologias antigas, podemos inferir que as “grandes árvores” desfrutaram, de qualquer ângulo que se as considere, a maior relevância no pensamento grego das épocas próximas a Empédocles, tanto anteriores quanto posteriores, como são exemplo Teofrasto, Aristóteles, ainda que deste se tenha perdido o *De Plantis*, e também Platão, com quem delimitamos nossas leituras sobre o tema⁷³⁵. Por conseguinte, parece-nos cada vez mais seguro sustentar a tese de que as “grandes árvores”,

⁷³⁴ Antes que este exemplo nos embarace por conta da noção arbustiva que temos das vinhas, uma nota dos tradutores informa que a videira (*Vitis vinifera L.*) selvagem alcançava uma altura de até 35 metros. A cultura, explicam os autores, reduziu o porte primitivo às dimensões arbustivas, ou mesmo subarbustivas, que comumente conhecemos. Cf. TEOFRASTO. *História das plantas*. Tradução portuguesa, com introdução e anotação de Maria de Fátima Sousa Silva e Jorge Paiva. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2016, p. 65, nota 48.

⁷³⁵ Poderíamos “caminhar” pelo menos até Lucrécio, se houvesse tempo para estender a pesquisa. Veja-se *De rerum natura*, II, v. 333 sss.

enraizadas, altas e frondosas, têm lugar de destaque na filosofia natural do filósofo-poeta e, se podemos assim também entender, no seu pensamento “metafísico”⁷³⁶, e, também quer nos parecer, que podemos estar paulatinamente descobrindo – ou construindo uma hipótese plausível sobre – fundamentos do emprego metafórico do termo ῥιζώματα em DK 31 B 6.

A coleção dos dados empíricos sobre a exuberância das copas; sobre o firme enraizamento (percebido como acinesia); a concepção de sexualidade unificada que as configura como seres completos e simétricos – ou, a evidente simetria, completude e harmonia das suas formas e processos, a sugerir a concepção de unidade, quem adivinhará a ordem das derivações, associações e deduções no pensamento do filósofo? –; o dado empírico da dispersão múltipla de sementes a partir do ser arbóreo único, assimilado às concepções de unidade e pluralidade; entre outras características que poderíamos explorar (sobre o tronco, as folhas, frutos, flores, sementes), compõem um complexo paradigmático que ecoa em vários aspectos da cosmografia de Empédocles.

O quadro primeiramente destacado nas páginas precedentes, ao qual vamos progressivamente acrescentando camadas, foi aquele em que *as árvores são percebidas como unidades das quais vêm a ser uma multiplicidade de seres*, replicando microcosmicamente a unidade cósmica a partir da qual vem a ser a multiplicidade mundana, o deus Sphairos, este que constitui a mais perfeita unidade simétrica, acinética, imóvel e divina. Mencionamos que, a despeito dos atributos da maior perfeição divina, Sphairos é um deus incomum, pois é mortal – ou melhor, em termos empedoclianos, é sujeito à dissolução. Quando Neikos inicia a fase em que seu domínio crescerá, ingressa na mistura perfeita do deus, obra de Philotes, e ele cessa de ser⁷³⁷; e não voltará (a ser) antes que todo o ciclo cósmico se complete e Philotes volte a reinar soberanamente⁷³⁸. Ora, também nesse sentido, as árvores guardam alguma semelhança com o deus: longevas, porém, mortais – e o dado a considerar, aqui, não é a

⁷³⁶ Segundo o emprego específico que fazemos do termo. Ver cap. I, nota 353.

⁷³⁷ DK 31 B 30; B 31.

⁷³⁸ DK 31 B 17,7; B 26,5; B 27-27a; B 28; B 29.

mortalidade, que concerne a todos os vivos, mas, a longevidade, ou, a permanência de uma unidade em estado de completude vital.

É de conhecimento geral que árvores podem ser longevas e tornarem-se gigantes, algumas alcançam idades milenares, chegam a grandes alturas, e seus troncos assumem circunferências imensas⁷³⁹. Seriam assim os modelos vivos das árvores figuradas nos versos conservados por Herodiano? “Todas aquelas cujas raízes são compactas, e que em altura crescem florescendo”, com copas amplíssimas?

Aristóteles oferece-nos uma prova de que também no seu tempo a longevidade das árvores era matéria bem sabida, considerada admirável e, além disso, digna de investigação filosófica. No pequeno tratado *Acerca da longevidade e da brevidade da vida*, o estagirita declara que as árvores são “os vivos de ‘mais longa vida’ (μακροβιώτατα), mais do que entre os animais”⁷⁴⁰, e que “é preciso apreender a causa da (maior) longevidade da natureza das árvores”⁷⁴¹, as quais devem ter, diz Aristóteles, “uma causa particular”, algo por assim dizer “especial”, em relação aos animais (ἔχει γὰρ ἰδίαν πρὸς τὰ ζῷα), pois as plantas são “sempre jovens” (νέα ἀεὶ) e, por isso, longevas (πολυχρόνια).⁷⁴² Ora, assim como o Sphairos, na vigência da sua mistura perfeita, sob o poder de Philotes; assim, a árvore, perfeita completude, durante o longo ciclo da sua vida, sob os auspícios de Afrodite.

Em tempo, não pretendemos aqui sustentar que o Sphairos seja uma espécie de “êmulos abstratos” de árvores paradigmáticas, ao contrário, o coerente deve ser pensar que o quadro menor (árvore) esteja subordinada ao maior (Sphairos) no discurso de Empédocles. Embora nada houvesse a obstar que a concepção proviesse (não falemos ainda em indução) da

⁷³⁹ Exemplo famoso é o das assim chamadas “The Sisters Olives Trees of Noah”, um conjunto de oliveiras com mais de 5000 anos de idade, no Líbano. Uma belíssima obra de referência sobre árvores milenares, com muitas imagens, excelente para “botânicos diletantes”, é: LEWINGTON, Anna; PARKER, Edward. *Ancient Trees: Trees That Live for a Thousand Years*. London: Bastford, 2012. (Infelizmente, tive acesso somente à minúscula e monocromática “edição Kindle” desse livro.)

⁷⁴⁰ *Acerca da longevidade e da brevidade da vida* VI 467 a 6-7: Ἐν δὲ τοῖς φυτοῖς ἐστὶ τὰ μακροβιώτατα, καὶ μᾶλλον ἢ ἐν τοῖς ζῷοις,

⁷⁴¹ Idem, 467 a 10-11: περὶ δὲ τοῦ πολυχρόνιον εἶναι τὴν τῶν δένδρων φύσιν δεῖ λαβεῖν τὴν αἰτίαν·

⁷⁴² Idem, 467 a 11-12.

experiência de Empédocles – pois não é esse um dom do filósofo da natureza? –, ele é herdeiro de um arcabouço considerável de noções mais ou menos abstratas, especialmente, para o caso do Sphairos, as eleáticas, sobre a perfeita esfericidade do ser. Gostaríamos de singelamente sugerir que, no plano cosmográfico, há um certo “espelhamento” entre árvores e Sphairos – proponhamos que o “espelhado” seja o Sphairos, já que parte do crédito de seu “desenho” deve pertencer a Parmênides. Ora, um “espelho” do deus uno no mundo multívio, há de ser o de maior magnitude entre os viventes, tal como se apresentam as “grandes árvores”, estes magníficos seres firmemente enraizados na terra, cujas imensas “cabeças”, emolduradas por cabeleiras divinas – para não falar dos frutos e flores –, elevam-se na direção do céu.⁷⁴³

Antes que nos escape, é necessário mencionar que, nesse complexo arbóreo paradigmático que se está a apresentar, é bem possível que haja ecos de concepções bem mais antigas – evoquemos, por exemplo, o carvalho cósmico de Ferecides⁷⁴⁴, cuja narrativa, enigmática para nós, não deve ter sido estranha a Empédocles, já que uma certa corrente biodoxográfica os relaciona, por intermédio de Pitágoras.⁷⁴⁵

⁷⁴³ Oferecemos, aqui, um ensaio interpretativo no plano cosmográfico. No plano cosmológico, já vimos, com base na seção aeciana de A 70 que diz respeito à *dendrogonia*, entendemos as árvores primordiais como viventes que ontologicamente guardam “traços” do Sphairos, uma vez terem sido impulsionadas de sob a terra “com” e “como” partes do mundo em formação, nos momentos iniciais do ingresso de Neikos, ou seja, quando Philotes iniciava o seu recuo (e, portanto, ainda predominava na mistura em convulsão). Consequentemente, as árvores primordiais são os viventes mais próximos e expressivos do poder unificador de Philotes.

⁷⁴⁴Cf. DK 7 B 2. A narrativa cosmogônica de Ferecides, envolvendo um carvalho alado cósmico, é complexa e muito interessante. Tentemos recontá-la. A cosmogonia principia com três deuses primordiais inegendrados: Zás(Zeus), Khronos e Ctonia. Do sêmem de Khronos, ou dos ovos, depositados em “cinco recessos”, ou “cinco mundos”, provém os elementos “água”, “fogo” e “ar”. Destes três elementos, vem a ser uma segunda geração de deuses, à maneira dos Titãs da tradição hesiódica, havendo inclusive um Tífon destinado a fazer guerra a Zeus, vingando a morte de certos gigantes. Zeus desposa Kthonia, e a presenteia com um manto bordado com Ge (Terra), Ogenos (Oceano) e as moradas de Ogenos. (Neste passo, ou antes, Ctonia assume o nome Ge, pois o recebeu como dádiva no manto. Evidentemente, Ctonia-Ge é o “quarto elemento”.) Agora, vem a parte mais interessante para a presente discussão: o manto bordado, espécie de *mapa mundi*, é posto sobre a copa de um carvalho alado, e esta árvore, então, passa a ser o sustentáculo do mundo, cujas partes – Oceano e Terra – até então por assim dizer flutuavam, ou pairavam, bordados no manto, ainda sem “raízes”. É também notável que Ctonia-Ge, “terra”, seja o único deus-elemento inegendrado, já que os outros três foram gerados por Khronos.

⁷⁴⁵ Fala-se sobre uma possível conexão entre Empédocles e Ferecides, que o *Suda* refere ter sido mestre de Pitágoras (DK 7 A 2 = *Suda* Φ 214). Veja-se, a propósito, as notícias sobre Ferecides ter se referido aos quatro (ou a cinco) elementos como princípios (DK 7 A 8), sob influência do zoroastrismo persa, em DK 7 A 8 e A9. Por motivos óbvios, não poderemos explorar essa interessante possibilidade de via de influência.

Agora, tratemos de avançar, especificamente, na construção da nossa hipótese sobre os fundamentos do emprego do termo ῥιζώματα por Empédocles. Tudo o que até aqui reunimos, permite a cada passo fortalecer a proposta de que as raízes das grandes árvores, a partir do paradigma das origens que se imprimiu indelevelmente na aparência da espécie, forneceram ao filósofo-poeta a metáfora cosmológica perfeita⁷⁴⁶, transferindo a palavra-figura do *entramado sustentáculo vital das árvores*, campo semântico da vegetação, para dar nome e figurar o *complexo do sustentáculo vital do mundo*⁷⁴⁷.

No limite de elegermos o testemunho A 70 como fio condutor da nossa investigação, mencionáramos que ῥιζώματα designa o sustentáculo vital dos vegetais, compreendido como conjunto de raízes entrelaçadas – *entramadas* –, segundo a experiência comum na lide com a vegetação, por exemplo, na agricultura. Naquele momento investigativo, o termo vernacular “*entrelaçamento*” emergira propício para “visualizar” a interatividade do conjunto. Agora, com o fragmento que Herodiano registrou pertencer ao segundo livro dos *Καθαρμοί*, D37 LM citado acima, ganhamos a oportunidade de melhor refletir sobre o modo de junção das raízes, cujo conjunto é designado ῥιζαίς, no primeiro verso do dístico.

Com esse propósito em mente, tomemos a expressão que provisoriamente vertemos por “raízes compactas”, seguindo a tradução francesa de Laks e Most. O adjetivo trazido pela cita de Herodiano é ἐπασσύτεραι, termo presente na poesia épica de Homero e Hesíodo, com o significado de “uns sobre os outros”, ou “uns após os outros”⁷⁴⁸. Na entrada ἐπασσύτερος do léxico LSJ, lemos “*one upon another, one after another*”, sendo que a segunda nuance

⁷⁴⁶ A metáfora cosmológica é soberana, nós a designamos, aqui e ali, “metáfora principal”. Contudo, pensamos as raízes também em termos de analogia processual na constituição das coisas. Esta parte, porém, não desenvolveremos neste trabalho.

⁷⁴⁷ Temos conscientemente buscado a variação de expressões na abordagem da questão; não somente porque o tema parece exigir ser dito de muitos modos (Aristóteles), como de fato parece querer nos fugir em inúmeras variações. (SANTORO, Fernando. *Allégories et rondeaux philosophiques dans le poème de la nature d’empédocle*. *χώρα* 11, 2013, p. 183-2000.)

⁷⁴⁸ Em LSJ: 1) Um sobre o outro: *Ilíada* IV, 423 (no singular): κῦμα . . ὄρνυτ' ἐπασσύτερον (onda sobre onda); 427 (no plural): ἐπασσύτεραι κίνυντο φάλαγγες; VIII, 277 (πάντας ἐπασσυτέρους πέλασε χθονί); 2) Um depois do outro a curta distância: *Odisseia* XVI, 366 (σκοποὶ ἴζον αἰὲν ἐπασσύτεροι); *Theogonia*, 716: τριηκοσίας πέτρας πέμπων ἐπασσυτέρας.

(*one after another*), relativa a “coisas ou pessoas dispostas consecutivamente”, traz a especificação complementar “a pequenas distâncias” (“*i.e., at short distances*”). Sendo um adjetivo comparativo em -τερος (superlativo relativo, cf. Chantraine), porta a ideia de um atributo reforçado, algo como, digamos, “as mais compactas raízes”.

É inquietante notar que na *Ilíada*, *Odisseia* e *Teogonia*, os contextos em que se recolhe o vocábulo são *todos* de guerra ou discórdia. No Canto XVI da *Odisseia* (v.366), ἐπασσύτεροι eram as montanhas nas quais os pretendentes de Penélope atalaiavam o retorno de Telêmaco com intenção de assassiná-lo; no Canto VIII da *Ilíada* (v. 277), ἐπασσυτέρους caíram sobre o “solo fértil” (χθονὶ πουλυβοτείρη) os corpos dos troianos mortos pelo arco titânico do herói Teucro (V. 264: Τεῦκρος δ' εἵνατος ἤλθε παλίντονα τόξα τιταίνων). Também na *Ilíada*, Canto IV, destacam-se duas incidências “espelhadas” na composição de um símile que compara as sucessivas ondas marítimas movidas por Zéfiro (v. 423: ὄρνυτ' ἐπασσύτερον Ζεφύρου ὑποκινήσαντος) com as sucessivas falanges movendo-se no campo de batalha (v. 427: ὡς τότε ἐπασσύτεραι Δαναῶν κίνυντο φάλαγγες). Por fim, na *Teogonia* de Hesíodo, no final do episódio da tinamomaquia, os gigantes “Cotos, Briareus e Giges insaciável na batalha” (v. 714: Κόττος τε Βριάρεώς τε Γύγης τ' ἄατος πολέμοιο) lançaram ἐπασσυτέρας as trezentas rochas que combaliram os Titãs (v. 716).

Sem exceção, os contextos evidentes são de movimento, força, luta. Até mesmo na que poderia ser uma bucólica imagem de cordilheira (*Odisseia* XVI, 366), a discórdia espreita, representada pelos inimigos de Odisseu. Nossa perturbação veio do inesperado, afinal, vínhamos trabalhando num registro quase exclusivo de vitalidade. Vencido o assombro, porém, foi preciso homologar: nada mais afim a uma certa linha do pensamento empedocliano – “aos maus muito apraz desconfiar dos fortes” (B 4, 1); “homens e mulheres de muitos lamentos” (B 62,10), “ai de mim que sou um deles, exilado dos deuses, errante, por

ter confiado em *Neikos* μαινόμενος” (paráfrase de B 115,13-14); “mortais [...] por malignas discórdias desajustados, errantes...” (B 20), e assim por diante.

Nesse viés, tem sido notado que os episódios hesiódicos da titanomaquia e da batalha contra Tifeu remetem ao *agon* das raízes divinas, separadas no vórtice da irrupção do Sphairos causada pelo ingresso de *Neikos*⁷⁴⁹ – já Plutarco relacionara o vórtice inaugural da multiplicidade empedocliana, quando a força de *Neikos* rompe a unidade do Sphairos e separa as raízes-elementos, àquela terrível batalha mítica.⁷⁵⁰

Mas, o turbilhão de *Neikos* é justamente a condição de possibilidade da emergência da multiplicidade mundana, cujo ponto de partida é a separação total entre as quatro raízes divinas, que na fase anterior encontravam-se unidas por Philotes na perfeição do Sphairos⁷⁵¹ e que, subsequentemente à separação agonal, em alguma fase das várias que se sucedem na narrativa cósmica da constituição mundana⁷⁵², participarão de um fluxo palingenético em que “misturadas” (μισγομένων < μίγνυμι) em diversas proporções, articuladas por Afrodite (expressão mundana de Philotes), povoarão o mundo com míriades de mortais “conjuntados” (ἀρηρότα) em todas as formas possíveis (παντοίαις ιδέηι)⁷⁵³. Em termos sucintos, a vida só é possível no âmbito de *Neikos*⁷⁵⁴.

⁷⁴⁹ Compare-se, por exemplo, os entrecchos 678-680; 687-698; 704-710; 713-717; 839-852 com DK 31 B 115, 9-14; B 30 e B 31.

⁷⁵⁰ Cf. PLUTARCO. *Sobre a face visível do orbe lunar*, 926 D – 927 A. Em 966 D 11 –E 5, ele se refere à cosmologia de Empédocles como “um sistema filosófico que inclui a dissolução do Cosmo e introduz na realidade a Discórdia”, segundo o modelo “daquela mítica e terrível desordem e confusão que separa tudo o que é pesado daquilo que é leve”, causada quando erguem-se “os antigos Titãs e Gigantes contra a Natureza”. (διάλωσιν τινα κόσμου φιλοσοφῆς καὶ τὸ νεῖκος ἐπάγης τὸ Ἐμπεδοκλέους τοῖς πράγμασι, μᾶλλον δὲ τοὺς παλαιούς κινῆς Τιτᾶνας ἐπὶ τὴν φύσιν καὶ Γίγαντας καὶ τὴν μυθικὴν ἐκείνην καὶ φοβερὰν ἀκοσμίαν καὶ πλημμέλειαν ἐπιδείν ποθῆς, χωρὶς τὸ βαρὺ πᾶν καὶ χωρὶς ... τὸ κοῦφον). Também Proclo, no seu *Comentário ao Parmênides de Platão*, ed. Cousin, Paris, 1864, p. 849, 13-15; apud HERSHBELL, Jackson P. Hesiod and Empedocles. *The Classical Journal*, Vol. 65, n. 4, 1970, pp. 145-161, p. 157, nota 42.

⁷⁵¹ DK 31 B 30; B 31; B 35, 3-4; B 36; B 37.

⁷⁵² Cf. fragmento DK 31 B 35 que, a nosso ver, constitui uma narrativa abrangente de todas as fases do ciclo mundano.

⁷⁵³ B 35, 16-17.

⁷⁵⁴ As perspectivas possíveis acerca do papel necessário e fatal de *Neikos* no fluxo da vida são várias. Por exemplo, Hesíodo, nos *Erga*, canta as duas Éris, uma funesta, outra, favorável aos homens. Atenção ao nosso grifo: Uma é guerra má e o combate amplia, /funesta! Nenhum mortal a preza, mas por necessidade, / pelos desígnios dos imortais, honram a grave luta. / A outra nasceu primeira da Noite Tenebrosa /e a pôs o Cronida altirregente no éter, /nas raízes da terra e para homens ela é melhor. (Hesíodo, *Erga*, 14-19: ἦ μὲν γὰρ πόλεμόν τε κακὸν καὶ δῆριον ὀφέλλει, /σχετλίη: οὐ τις τὴν γε φιλεῖ βροτός, ἀλλ' ὑπ' ἀνάγκης / ἀθανάτων βουλήσιν Ἔριν

Na primeira parte do nosso trabalho, seguindo Aristóteles, vimos que o mundo empedocliano “de agora” ocorre durante o reinado de Neikos⁷⁵⁵, até porque, na recensão do filósofo de Estagira, uma dada multiplicidade em movimento só pode originalmente provir de uma unidade acinética (DC III 2, 301 a 14-20), e todos estes testemunhos são bastante ajustados à narrativa cosmológica de Empédocles (e.g., em B 17 e B 35).⁷⁵⁶ Lembramos que em um longo trecho de DGC II 7, 333 b 22-334 a 9, Aristóteles critica Empédocles por não ter oferecido uma explicação clara sobre a natureza dos movimentos de que são causa Philotes e Neikos, e toma para a si a tarefa de explicá-los. Tendo em causa a sua tese dos lugares e

τιμῶσι βαρεῖαν. / τὴν δ' ἐτέρην προτέρην μὲν ἐγείνατο Νῦξ ἔρεβεννή, / θῆκε δέ μιν Κρονίδης ὑψίζυγος, αἰθέρι ναίων, / γαίης [τ'] ἐν ῥίζησι καὶ ἀνδράσι πολλὸν ἀμείνω.) Servimo-nos da versão de Mary Lafer, op. cit.

⁷⁵⁵ DC III 2, 301 a 14-20 e DGC II 7, 334 a 5-7 (=DK 31 A 42).

⁷⁵⁶ Em tempo, não entraremos na discussão sobre as hipóteses “pluridivergentes” em torno de haver uma ou duas zoogonias no ciclo cósmico empedocliano, debatidas desde Panzerbieter e Zeller. A tese da dupla zoogonia foi (re)abraçada com ardor por vários intérpretes, após a edição do Papiro de Estrasburgo (1999), o qual, a nosso ver, não trouxe novos dados a respeito. Bollack, a seu turno, rejeitou a hipótese da dupla zoogonia, e considerou o imbróglgio como produto de uma *falsa questão*. Como se sabe, o principal testemunho que embasa a hipótese de uma dupla zoogênese é o de Aécio, em DK A 72, mas Bollack mostrou – convincentemente para nós – que Aécio nada diz sobre uma divisão da geração em duas zoogonias distintas, e criticou os que “falaram isso em nome dele” (o autor alude a Burnet, op. cit., p. 195). Entre outras objeções que apresenta, o helenista francês argumenta que a hipótese de duas zoogonias e, portanto, “dois mundos formados a partir de princípios opostos”, contraria a ideia de ciclo, nos termos de Empédocles. Cf. Bollack, *Empédocle* II, p. 107-110; p. 195, nota 2. A hipótese causa um problema de conexão entre os testemunhos A 70 e A 72: como conciliar a terceira geração de A 72, na qual estariam as árvores primordiais, na fase de Neikos (e, note-se, isto não muda, em nenhuma hipótese), com os seres contemporâneos à própria formação do mundo, na seção aeciana de A 70? A incongruência é, a nosso ver insuperável, a não ser que se admita “dois mundos”, o que é absurdo segundo o ciclo cósmico, como bem argumentou Bollack. Embora, como declaramos, não possamos lidar aqui com essa grande questão, é evidente que nos inclinamos, com Bollack e outros intérpretes (e.g. Solsem, Kirk, Raven e Schofield, Santaniello) a perceber uma única zoogonia, a partir da difusão das raízes. As quatro fases gerativas de A 72, de nossa parte, lemos como um discurso evolucionista *avant garde*, que vai das primeiras partes desarticuladas (membros errantes), agregados primários de raízes, passando pela junção aleatória de membros (seres monstruosos), chegando na articulação adequada (seres adaptados), até culminar na geração fixada em espécies, segundo o mecanismo de reprodução pertinente a cada uma: (i) a concentração do substrato nutritivo que fomenta a espécie plantar em sua completude reprodutiva (sexo misto), ou seja, a terra matriz em que germinam sementes e alimentam-se as raízes; (ii) a união sexuada em pares, cuja descrição atribuí às belas formas do gênero feminino a causa do movimento espermático. Contudo, e para todos os efeitos – inclusive no que afeta a hipótese da dupla zoogênese –, há uma porção indeterminada de elementos não-empedoclianos no discurso evolucionista de A 72. Dessa “porção indeterminada”, somos capazes de identificar com segurança ao menos um termo: *eidolophanes*, um completo *alien* no universo linguístico e nocional de Empédocles. Um comentário iluminador e, em nossa opinião, definitivo, sobre o testemunho aeciano de DK 31 A 72 encontra-se também no último volume da obra empedocliana de Bollack: *Empédocle* III, p. 402-407. Entre outras luzes, o autor esclarece que o termo *eidolophanes* foi, por assim dizer, “emprestado” da atomística, e que disso restaram “contaminadas” as traduções, como é também (idêntico) o caso do testemunho DK 31 A 90 que, todavia, no contexto aeciano se esclarece com a menção a Demócrito e Epicuro. Brad Inwood, que tomou o cuidado de colocar os fragmentos e testemunhos em contexto, registrou o caso – ver a obra várias vezes citada de Inwood, *The Poem of Empedocles* (2001), p. 204. Para uma breve discussão, interessante por resultar inconclusiva, sobre A 72, cf. tb. REPICI, Luciana. *Uomini Capovolti. Le piante nel pensiero dei Greci*. Roma-Bari: Laterza, 2000, p. 84-87. Para uma discussão recente, que adota a hipótese da dupla zoogênese, ver: ZATTA, Claudia. *Interconnectedness. The living world of the Early Greek Philosophers*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2017, p. 32-35, esp. p. 35 e notas 47-49.

movimentos elementares naturais, ele imputa a Empédocles certa incoerência, por constatar que as funções dinâmicas de Philotes e Neikos como que não se mantêm constantes⁷⁵⁷, semelhando movimentos desordenados à maneira do acaso atomístico. O que se nos evidenciou (no primeiro capítulo) foi que a “condição de possibilidade de uma taxonomia dinâmica no processo de combinação elementar é dada por Philotes-Afrodite⁷⁵⁸”, mas, naquela ocasião faltara-nos suficiente clareza para perceber que a “articulação amorosa” que se dá no “fluxo discordante” do mundo, foi registrada com todas as letras por Aristóteles, no final da sua resenha crítica: “Empédocles também diz que o mundo está agora, sob o domínio da discórdia, num estado semelhante àquele em que anteriormente estava, sob o domínio da amizade”⁷⁵⁹.

Ora, o “estado semelhante”, ou “disposição semelhante” (ὁμοίως ἔχειν), aludido por Aristóteles, propomos, pode dizer respeito a dois aspectos: primeiro, à permanência da *identidade divina* dos componentes nas misturas, ou seja, das quatro raízes-elementos, que (ainda no primeiro capítulo) designamos “estados permanentes ou imutáveis”; logo, os estados permanentes dos στοιχεῖα de Empédocles segundo Aristóteles, correspondem, ao menos em parte, às identidades divinas das raízes empedoclianais. Agora, o segundo aspecto deve, parece-nos, dizer respeito aos “conjuntos articulados” que, mesmo no âmbito da efemeridade múltipla de Neikos (força separadora), mantêm-se organizados mediante a função-expressão mundana de Philotes, Afrodite. Cremos que não deve ser outra coisa que nos quis dizer Aristóteles.

Em sendo assim, a busca pelos sentidos da metáfora “raízes” leva a considerar o correspondente modelo da articulação das raízes-elementos divinas na formação dos

⁷⁵⁷ Crítica semelhante, encontramos em *Met.* I 4, 985 a 21-29 (DK 31 A 37, 1-6) e *DGC* II 6, 333 b 22-334 a 9. Cf. Cap. I., p. 35 ss.

⁷⁵⁸ DK 31 B 71; 73; 75-87.

⁷⁵⁹ *DGC* II 7, 334 a 5-7: Ἄμα δὲ καὶ τὸν κόσμον ὁμοίως ἔχειν φησὶν ἐπὶ τε τοῦ νείκου καὶ πρότερον ἐπὶ τῆς φιλίας.

organismos do mundo empedocliano vigente durante a fase de Neikos. Este modelo deve ser, como tudo nos leva a propor, as grandes raízes arbóreas.

Muito se tem investigado e sugerido acerca do modo pelo qual as quatro raízes divinas poderiam estar unificadas no Sphairos durante o reinado perfeito de Philotes⁷⁶⁰. Não sabemos, e seria audacioso de nossa parte propor um modelo, pois não dispomos de evidências ou testemunhos suficientes para suportar uma tal valentia, embora seja grande a tentação de invocar a proximidade que temos apontado aqui e ali, segundo similitudes que se nos “apareceram”, das árvores primordiais de DK A 70 com “traços do Sphairos”, com Philotes ou, quando menos, com os limites da fase do ciclo sob regência de Philotes: “as

⁷⁶⁰Ao sabor dos comentadores e intérpretes, são inúmeras as hipóteses de leitura: amálgama, fusão, contiguidade, entre as quais, variantes sob influência neoplatônica que, a partir de Simplício, consideram o Sphairos-unidade concomitante à multiplicidade mundana, por vezes identificando-o à φρῆν ἰερῆ que a tudo envolve, de B 134. (E.g. Bollack.) É celebre a ousada hipótese de “mescla sanguínea”, sugerida por Bignone: “Importa notare come, quanto più gli esseri sono perfetti, tanto più per Empedocle le proporzioni degli elementi sono in rapporti eguali, v. A 86 § 11. Ora, il sangue, che è la principale sede della coscienza (fr. 105), è composto dei quattro elementi in proporzioni presso a poco eguali (circa 25 per cento ciascuno; vedi fr. 98); e precisamente in proporzione assolutamente eguale sono gli elementi e l'Amicizia nello Sfero, l'essere divino perfetto (fr. 17, 19 sg.): in esso per di più non è la Contesa, che è parte dei componenti del sangue (fr. 109).” Cf. BIGNONE, Ettore. *Empedocle: Studio critico, traduzione e commento delle testimonianze e dei frammenti*. Turin: Fratelli Bocca, 1916, p.187, nota 2. Entre os estudiosos *mainstream* de Empédocles, vale citar dois exemplos. Primavesi sustenta que as quatro raízes são mantidas em repouso pela força centrífuga de Philotes que, expandindo-se a partir do centro, envolve as massas unidas com uma espécie de campo de força, organizando-as na unidade do Sphairos (esta leitura está em acordo com o testemunho de Aristóteles em *DC III 2, 300 b 1-8*, em que se lê que para Empédocles a causa do repouso da terra é o “vórtice” - δίνης.) Para o autor, na fase de aumento da mistura, Philotes começa a partir do centro e ocupa uma parte cada vez maior do cosmos em um processo de expansão centrífuga, forçando Discórdia a ir mais e mais para a periferia. Por outro lado, na fase de crescente separação, Neikos avança a partir da periferia e, em um processo de invasão centrípeta, penetra mais e mais no cosmos, por todos os lados, comprimindo Philotes de volta para o centro. (PRIMAVESI, OLIVER. Empedocles' Cosmic Cycle and the Pythagorean Tetractys. *Rhizomata*, 4(1), 2016, p. 5-29; p. 10-11). Mas, Primavesi, é preciso dizer, reinterpretando o ciclo empedocliano com base em escólios bizantinos a *DGC* e *Física* recentemente descobertos, tem sustentado que ambos os estágios extremos do ciclo cósmico (Sphairos e separação total das massas) são perfeito, divinos e acinéticos, eventualmente designando-os mais recentemente “tetractys of Love” e “tetractys of Strife”, e antes, *Sphairos* e *Dinos*. A leitura é interessante, porém, vai de encontro a todo o conteúdo da recensão aristotélica. A leitura de outra importante estudiosa, Gemelli-Marciano, talvez influenciada por Bignone, sugere uma espécie de fusão em as raízes divinas dispersas são gradualmente levadas (por Afrodite- Philotes) a formarem uma mescla cada vez mais coesa até que, no período do domínio de Philotes, forme-se a esfera de mescla cósmica mais completa, dissolvendo-se cada individualidade rizomática, uma “condição primitiva” semelhante à condição atual do sangue e, a nível embriológico, semelhante ao embrião formado no útero. (GEMELLI-MARCIANO, Laura. Die empedokleische 'Vierelementenlehre': Überlegungen über die Anfänge einer 'naturwissenschaftlichen' Theorie. In: *ELEMENTE –ΣΤΟΙΧΕΙΑ – ELEMENTA: Antike und moderne Naturwissenschaft zum Ursprung der Dinge*. Luzern: Schweizerischer Altphilologenverband, 2012, p. 25-36; cf. p. 29.) Nota-se que o tema demandaria uma pesquisa à parte. O estudioso tcheco Vojtěch Hladký tem se dedicado a uma série de estudos iluminadores sobre o Sphairos, vários publicados em Inglês: HLADKÝ Vojtěch. Empedocles' Sphairos. *Rhizomata*, 5(1), 2017, p. 1-24; _____. Empedocles' Sphairos and its interpretations in Antiquity, I: Aristotle and the neoplatonists. *Eirene*, 50, 1-2, 2014, p. 149-164; _____. Empedocles' Sphairos and its interpretations in Antiquity, II: Plato's *Timaeus* and *Statesman*. *Eirene*, 51, 2015, p. 71-98.

árvores foram os primeiros seres vivos que cresceram de sob a terra, antes da formação do sol, antes que dia e noite fossem discernidos. Sua mistura é simétrica...” Não prossigamos. O recorte da pesquisa deve salvar-nos da *hybris*, pois devemos focalizar a fase mundano-cinética-múltipla da cosmologia do filósofo-poeta, na qual não há o deus Sphairos, mas, as quatro raízes divinas.

Ora, desde que o termo *ἐπασσύτεραι* empregado por Empédocles na qualificação das raízes arbóreas corresponda aos sentidos que emergem nos textos épicos que referimos, as fases cósmicas às quais pode dizer respeito são duas: a da vida mundanamente organizada (contextos da *Ilíada* e *Odisseia*) e à do caos primário da separação violenta das raízes (titanomaquia), “momento” inaugural da multiplicidade. Este último cenário concede-nos uma via relativamente fácil, se não for enganosa, para identificar similitudes narrativas: assim como a guerra titânica, com o ingresso dos gigantes (v. 674 ss.), lançou as partes do mundo a um “estado de turbilhão” em que bramindo, estremeciam e turbilhonavam as partes do mundo (v. 678-710) em “terrível discórdia” (σμερδαλέης ἔριδος); assim “mega Neikos” (B 30,1), no “mais fundo abismo do turbilhão” (B 35,3-4), fez estremecer (πελεμίζω⁷⁶¹) os membros do deus⁷⁶² (B 31), dispersando-os em malignas discórdias (κακῆϊσι Ἐρίδεσσι), na direção da errância multívvia da vida (B20,4-5). Na “*cosmoneikia*” de Empédocles, Philotes “encolheu-se” no núcleo do turbilhão (B 35,4), dando lugar ao regente da fase mundana, segundo a alternância fixada em juramento (B 30,3 e, possivelmente, B 115,2). Na narrativa cosmológica, trata-se do “pico” da força do deus odioso, e não é de estranhar que a divindade amorosa esteja por assim dizer “encolhida”, ainda que não propriamente ausente. Tudo se

⁷⁶¹ Πελεμίζω é também o verbo empregado em *Teogonia*, 842, episódio da batalha contra Tifeu, em que estremece até a base dos imortais, o Olimpo (ποσσι δ' ὑπ' ἀθανάτοισι μέγας πελεμίζετ' Ὀλυμπος).

⁷⁶² O Sphairos, segundo Simplicio, *Fís.* 1184,2: Quando Neikos volta a dominar, o movimento volta a prevalecer no Sphairos. (ἀρξαμένου δὲ πάλιν τοῦ Νεϊκούς ἐπικρατεῖν τότε πάλιν κινήσις ἐν τῷ Σφαίρῳ γίνεται.)

passa como nas batalhas míticas, em que não há lugar para o poder marcante de Eros ou Afrodite, os para as graças que acompanham a divindade amorosa⁷⁶³.

Quanto aos episódios recolhidos nos poemas homéricos, é necessário um esforço adicional para traçar um paralelo com a vida mundanamente organizada que emerge do pensamento empedocliano, pois embora as similitudes sejam fundamentais, não são aparentes como no caso da titanomaquia (e também da guerra contra Tifeu) hesiódica. Sabendo que para Empédocles, embora a multiplicidade circunscreva-se ao período do domínio de Neikos⁷⁶⁴, Philotes e suas expressões mundanas⁷⁶⁵ devem estar presentes, não é imediata a visualização das obras amorosas nas narrativas cruentas da *Ilíada* em que acumulam-se corpos de troianos sobre o solo e falanges movem-se aguerridas no campo, ou, na cena da emboscada que os pretendentes de Penélope preparam para o jovem Telêmaco, na *Odisséia*. Entretanto, é no âmbito agonal de Neikos, em todas as suas funestas expressões mundanas⁷⁶⁶, que a vida é articulada, organizada por Philotes-Afrodite, e será desarticulada pelo primeiro, no fluxo palingenético do mundo. A força de Philotes-Afrodite revela-se na constituição orgânica e articulada dos viventes, de modo que, naqueles corpos troianos que ἐπασσυτέρους tombaram no chão, a sua obra ainda não foi inteiramente desfeita, pois ainda não foram

⁷⁶³ Veja-se o cenário de DK 31 B 121, que evoca a genealogia hesiódica da noite (*Teogonia*, 211 ss.) “... lugar sem alegria, /onde Assassínio, Rancor e demais raças de Keres, /ressecantes Doenças, Podridões, obras dissolventes /sobre a campina de Ate pelas trevas andam errantes.” (“..... ἀτερπέα χῶρον, /ἔνθα Φόνος τε Κότος τε καὶ ἄλλων ἔθνεα Κηρῶν /αὐχμηραὶ τε Νόσοι καὶ Σήψιες ἔργα τε ῥευστά /Ἄτης ἂν λειμῶνα κατὰ σκότος ἠλάσκουσιν.) Entre os antecedentes míticos, é exemplar a passagem da *Ilíada* V 310, em que Afrodite, ao ingressar no campo de batalha para socorrer Eneas, deusa “bem diferente das outras que os prélios dos homens (ἀνδρῶν πόλεμον) frequentam” (332), é ferida por Diomedes, que lhe diz: “Filha de Zeus poderoso, conserva-te longe da luta (πόλεμος). [...] Se ainda sentires desejo de ver um combate de perto, creio que só o nome ‘guerra’ há de causar-lhe um grande *estremecimento* (ῥιγῆσειν).” (348; 350-351). Afrodite, ferida no pulso, pede auxílio a Ares, que prontamente cede a ela seu carro dourado que, conduzido por Íris, transporta velozmente a deusa para o Olimpo, onde ela se refugia no regaço da mãe, Dione, que a conforta. Zeus, ao saber do ocorrido, diz à filha: “Cara, não são para ti as obras de guerra (πολεμῆϊα ἔργα); volve a atenção, isso sim, para os *desejosos trabalhos de unir os pares*. (ἔργα γάμοιο).” (429-430). Observação: *em itálico*, intervimos na tradução de Carlos Alberto Nunes, arruinando a métrica e o estilo do mestre para ressaltar os significados que temos em vista.

⁷⁶⁴ Assumimos, definitivamente, o testemunho de Aristóteles em *DC* III 2, 301 a 14-20 e *DGC* II 7, 334 a 5-7 (=DK 31 A 42). Os fragmentos que indicam de modo claro a prevalência de Neikos na fase mundana são vários, por exemplo o parcialmente analisado B 111, esp. B 115 9-14. Veja-se tb. DK 31 B 17, 1-8, B 20; B 35, B 62; B 1118; B 121; B 122, B 123; B 124; B 136; B 137.

⁷⁶⁵ Afrodite (B 17,24; B 22,5; B 66; B 71; B 87); Cipris (B 73; B 75; B 95; B 98; b 128,3); Harmonia (B 23,4; B 27,3; B 96; b 1122,2); Alegria (B 17,24)

⁷⁶⁶ Éris (B 20,4; B 27a), Kotos (B 21, 7), Stásis (B 27a).

desmembrados por Neikos. Philotes-Afrodite opera na articulação coesa das raízes-elementos no mundo e nos corpos, eis a sua força na coesão da cadeia de montanhas, nos corpos dos bons (Telêmaco, Penélope, Odisseu) e dos maus (pretendentes). Neikos está, ou à espreita, ou em ação e, nesse período que podemos designar “a era do mundo”, Philotes-Afrodite é seu par complementar, à maneira do mito da união amorosa entre Ares e Afrodite⁷⁶⁷. Contudo, o âmbito do poder pertence, pelo juramento, a Neikos, de modo que toda articulação vital será necessariamente efêmera.

Mas, e as árvores? Contemporâneas das partes do mundo, são os viventes mais longevos. Raízes compactas (ρίζαις ἐπασσύτεραι), grande altura (ὑπερθε), copas amplas. Nutridas pelos canais da sua constituição vital rizomática firmemente fixada, o aspecto geral das grandes árvores parece sempre o mesmo: grande altura (ὑπερθε), copas amplas e sempre renovadas com folhas, flores, frutos, sementes. Unificadas, simétricas, cada árvore dá origem a uma multiplicidade de seres tão unificados e simétricos quanto cada matriz, e seu fluxo vital parece inesgotável. Neste sentido, eis mais um “fragmento do olhar” de Aristóteles sobre as árvores:

De fato, sempre há (novos) brotos, enquanto outros envelhecem, o mesmo (sucendendo) com as raízes. Porém, não uma só vez, mas, quando perecem somente tronco e galhos, outros nascem ao lado. E quando fazem desse modo, geram outras raízes a partir do que subsistiu; e desse modo é sempre, incessantemente: uma parte perece, outra vem a ser. Por isso a sua vida é larga.⁷⁶⁸

Mencionamos acima, no mesmo contexto do tratado *Acerca da longevidade e da brevidade da vida*, que Aristóteles considerou a vida longa das árvores matéria de investigação filosófica, haja vista a evidência de existir nesses seres uma “causa específica”,

⁷⁶⁷ *Odisseia*, VIII, 266-369

⁷⁶⁸ *Acerca da longevidade e da brevidade da vida* VI 467 a 13-18: αἰεὶ γὰρ ἕτεροι οἱ πτόρθοι, οἱ δὲ γηράσκουσιν, καὶ αἱ ρίζαι ὁμοίως. ἀλλ' οὐχ ἅμα, ἀλλ' ὅτε μὲν μόνον τὸ στέλεχος καὶ οἱ κλάδοι ἀπώλοντο, ἕτεροι δὲ παρεφύησαν· ὅταν δ' οὕτως ποιῶσιν, αἱ ρίζαι ἄλλαι ἐκ τοῦ ὑπάρχοντος γίνονται, καὶ οὕτως αἰεὶ διατελεῖ τὸ μὲν φθειρόμενον τὸ δὲ γινόμενον· διὸ καὶ μακρόβια.

uma particularidade, que os outros viventes não possuem.⁷⁶⁹ Embora não nos tenha chegado o tratado no qual supomos que a investigação pode ter sido detalhada, o célebre *Περὶ φυτῶν* perdido, no *abrégé* sobre o tempo biológico que citamos, Aristóteles diz que a “causa específica” da longevidade e da renovação vital, é que as plantas, à diferença de todos os outros seres vivos, são dotadas de uma espécie de “princípio regenerativo” na alma vegetativa, um princípio auto (re)produtor (ποιεῖν αὐτὰ ἢ ἀρχή), uma vez que “todas as suas partes contêm raiz e talo em potência” (πανταχῆ γὰρ ἔχει καὶ ῥίζαν καὶ καυλὸν δυνάμει).⁷⁷⁰ O atestado de apreço e as expressões de Aristóteles sugerem “ares” empedoclianos, e temos dito que tendemos a pensar que o estagirita manteve várias concepções da cosmologia do filósofo-poeta em suas formulações botânicas. Ao mesmo tempo, é necessário considerar que algumas noções podem ser bem mais antigas do que ambos.

Temos reunido dois índices principais da proximidade das árvores com o âmbito-poder de Philotes-Afrodite. O primeiro, versa sobre a, por assim dizer, “datação” do crescimento das árvores primordiais (A 70), nos momentos últimos da hegemonia da unidade perfeita, ou, nos primeiros da irrupção da multiplicidade. Uma das consequências dessa cronografia relativa, é a conservação de traços residuais do Sphairos, grande obra de Philotes, por esses primeiros viventes do mundo.

O segundo índice diz respeito à simetria da mistura (συμμετρίας τῆς κράσεως) do vivente arbóreo, “inseparado” (ἀχώριστον), na terminologia de Aristóteles⁷⁷¹. Sendo a árvore um ser cujos *logoi* masculino e feminino são unidos (mistura primal de fogo e água), inseparados e inseparáveis, e sendo a união sexuada – ἔργα γάμοιο⁷⁷² – uma das funções por excelência de Afrodite, a deusa articuladora da vida, as árvores, difusoras da vida em sementes, são seres especialmente próximos da deusa.

⁷⁶⁹ 467 a 6-12, cf. p. 267.

⁷⁷⁰ Ver 467 a 22-30, esp. 22-24.

⁷⁷¹ Cf. *DGA* I 23, 731 a 1-2, supra; 731 a 26-29.

⁷⁷² *Íliada* V 429.

De fato, ambos os índices estão interligados⁷⁷³ e respondem por uma *imagética de completude vital*⁷⁷⁴, em que origens, difusão e renovação da vida são evidentes no ser arbóreo. Embora as árvores primordiais não se confundam com as árvores do fluxo palingenético e transmigratório dos viventes do mundo, cada árvore – e temos em mente sempre as “grandes árvores”⁷⁷⁵ – conserva geneticamente as características da ancestral, replicando a mesma completude vital biológica e, por conseguinte, a mesma imagética.

Um terceiro índice da afinidade das árvores com Philotes, agora, pode ser pensado, por outro ângulo. No âmbito de Neikos, sob o qual flui a vida em todo o seu dinamismo, a estabilidade efêmera dos seres é constantemente renovada por Philotes-Afrodite, que opera nas junções corpóreas⁷⁷⁶ e harmoniza as misturas com as próprias mãos divinas⁷⁷⁷. Nesse fluxo palingenético incessante de mistura (Philotes) e dissociação (Neikos) – “nascer” e “morrer”, no vocabulário comum⁷⁷⁸ –, as grandes árvores serão os viventes percebidos como os mais estáveis. Estáveis, em dois sentidos: o do firme enraizamento que as caracteriza e as torna fixas, quer dizer, relativamente imóveis – ou, “não caminhantes”, na oposição que estabelece Aristóteles em relação aos “seres caminhantes”; e estáveis no sentido da longevidade que acima abordamos. Ora, do primeiro sentido, deriva uma consequência ética: em não se movendo, as árvores não participam das atividades agônicas que preenchem as existências dos viventes que se movem⁷⁷⁹, como, por exemplo, os heróis homéricos. Deste

⁷⁷³ E aqui, seja dito, não importa a escolha interpretativa que se faça entre tratar os princípios Philotes e Neikos com base nos seus *backgrounds* míticos, considerá-los como forças mais ou menos abstratas (atração e repulsão, por exemplo), ou, ainda, como uma nova ordem ético-divina criada por Empédocles. De nossa parte, optamos por transitar entre todas essas possibilidades.

⁷⁷⁴ Eis a ampliação da “imagética da árvore” que anunciamos. Cf. nota 725.

⁷⁷⁵ Já vimos as diferenças entre árvores, arbustos, subarbustos e ervas, segundo Teofrasto, em *História das Plantas* 1.3.1 (7-14). No final do tratado *Acerca da longevidade e da brevidade da vida*, Aristóteles declara expressamente que os espécimes longevos dos quais ele fala, não são de modo algum as plantas sazonais, mas os seres arbóreos. (Cf. VI 467 a 30 - 467 b 2.)

⁷⁷⁶ DK 31 B 71; 73; 75-87.

⁷⁷⁷ Literalmente, cf. B 75; B 95; implícito em B 22.

⁷⁷⁸ DK 31 B 8; B 9.

⁷⁷⁹ O registro, aqui, é o da efemeridade mundana e a relativização é entre os viventes. Não devemos confundir com o registro da errância das raízes-elementos, para os quais a forma de árvore é errância, embora estejam no rol dos seres partilhem com estes a errância “rizomático-elementar”, ou seja, palingenética, como vimos em B 20, 4-7: “ora de novo por malignas Querelas dispersados, /erram eles à parte cada um na ressaca da vida./ E

modo, tal como Afrodite geralmente abstém-se das querelas, as árvores jamais nelas tomarão parte. Este viés suscita outra vertente de reflexões sobre o apreço de Empédocles pelos seres arbóreos, que não poderemos aqui desenvolver, pois envolveria certos preceitos misteriosos, dietéticos e pacifistas que o poeta-filósofo proclama aqui e ali, além de uma revisão da tradicional hierarquia ética de viventes no processo transmigratório.⁷⁸⁰

Evidentemente, as árvores do fluxo palingenético e transmigratório, isto é, não as primordiais, apesar de longevas, não deixam de ser efêmeras segundo o seu ciclo; além disso, estão sujeitas a devastação por intempéries, ou, ainda, predações por outros viventes – em todos os casos, âmbito de Neikos. Logo, a sua estabilidade é relativa aos outros viventes. Então, para bem curá-las, preservando e restaurando suas sagradas vitalidades, o cultor de Afrodite – o *physiologos*, auxiliar da deusa nos campos – é instruído no conhecimento das misturas rizomático-elementares, para fazer cessar intempéries destruidoras (âmbito Neikos), revertendo-as em misturas nutritivas – chuvas benéficas, o dom de Perséfone-Nestis e Afrodite.

Dessa “floresta” empedocliana que, a um só tempo, provê uma narrativa das origens dos seres mais antigos do mundo – a própria floresta –, meio ambiente natural e “solo” de deusas e deuses, depuramos a extração de ῥιζώματα, cujo uso é desde sempre metafórico de modo geral, mas cujos fundamentos, percebemos, guardam os profundos sentidos de uma vitalidade real, que opera em todos os níveis: cósmico, biológico, fisiológico, ético e metafísico. Assim, não parece que esteja em jogo, simplesmente, uma “simbologia da grande árvore”, cujas grandes e complexas raízes são convertidas em metáfora ou analogia cosmológica, como figura do discurso, mas sim, que provém de uma experiência real do filósofo da natureza com árvores reais. Todavia, sabemos que o complexo simbólico arbóreo

assim é com árvores e peixes nas águas,/ com feras nas montanhas e aves que em asas navegam. (ἄλλοτε δ' αὖτε
κακῆισι διατμηθέντ' Ἐρίδεσσι / πλάζεται ἄνδιχ' ἕκαστα περιρρηγμῖνι βίοιο. / ὡς δ' αὐτως θάμνοισι καὶ ἰχθύσιν
ὑδρομελάθορις / θηρσί τ' ὀρειλεχέεσσιν ἰδὲ πτεροβάμοσι κύμβαις.)

⁷⁸⁰ E.g. B 127; B 130; B 146.

apresenta uma imagética poderosa, que deve também ser levada em conta. É quando o símbolo (re)encontra o simbolizado.

É ocioso dizer que a imagética de completude vital das árvores não é um apanhado particular de Empédocles. Grandes árvores, como metáforas, analogias, representações e símbolos, particularmente do cósmos e da vida, mas também do conhecimento, sabedoria, iluminação espiritual, entre outros, são abundantes em diversas culturas, desde a mais remota antiguidade – vide a árvore da vida e do conhecimento no centro do Éden bíblico; a floresta da imortalidade na epopeia de Gilgamesh; Yggdrasil, a árvore cósmica da mitologia nórdica; Banyan, a figueira sagrada do hinduísmo, cuja raiz-cabeça é o próprio Brahma; a Samaúma cósmica dos Tikuna amazônicos, entre tantos outros exemplos⁷⁸¹. Tais concepções não parecem especialmente surpreendentes, quando refletimos sobre a experiência humana primordial diante das árvores – no sentido de que ainda não era uma experiência mediada por conceitos –, no seio de uma natureza geralmente divinizada. Como não captaria o extraordinário, o olhar voltado para as imensas árvores em seu aspecto exterior (tronco, ramos, folhas, flores, frutos), e para o profuso complexo oculto – misterioso – das raízes subterrâneas, em suas diversas formas, magnitudes, extensão, profundidade, etc.? Empédocles não é um homem primitivo, mas algo dessa devoção antiga certamente está presente na sua visão sobre as árvores e suas raízes. A nós mesmos, quando atravessando as névoas de uma modernidade hipertecnologizada, chega ao nosso olhar o porte magnífico de uma árvore, um átimo daquela devoção ancestral parece retornar.

⁷⁸¹ Um panorama sobre a simbologia da árvore presente em várias culturas antigas, desde a representação assíria da “árvore da vida” ou “árvore cósmica”, pode ser fruído em: ELIADE, Mircea. *Patterns in Comparative Religion*. Translated by Rosemary Sheed. New York: Sheed and Wald, 1958. Do capítulo VIII (“Vegetation: rites and symbol of regeneration”, p. 265-330), eis uma síntese significativa que, cremos, podemos considerar afim à nossa abordagem: “*The tree came to express the cosmos fully in itself, by embodying, in apparently static form, its ‘force’, its life and its quality of periodic regeneration.*” (p. 271). Sobre a sacralidade das árvores na cultura antiga, desde os primórdios, ver a monumental obra de Frazer: FRAZER, Sir James. *The golden bough: a study in magic and religion*. New York: MacMillan, 1922.

Já referimos o carvalho alado de Ferecides, cujas raízes alicerçam o mundo, uma cosmografia certamente conhecida por Empédocles. Mas, há ainda outros registros possíveis a considerar.

Luciana Repici, em breve tópico dedicado às raízes, da obra que antes citamos⁷⁸², aponta os primórdios do emprego metafórico de raiz a partir da imagem de “árvore enraizada”, a nível cosmológico, na mitopoética de Hesíodo e na poética filosófica de Xenófanes e Parmênides. Nesse sentido, a autora entende as “raízes da terra e do mar que emergem do Tártaro (*Teogonia*, v. 727-728; 807-812), os versos de Xenófanes em DK 21 B 28⁷⁸³, e o escólio de Basílio que registra que “Parmênides, em seu poema, diz que a terra enraíza-se na água”⁷⁸⁴ (DK 28 B 15a).

Na interpretação da autora, o modelo da estabilidade da terra que emerge do fragmento de Xenófanes é o de uma árvore firme e profundamente enraizada no cosmos⁷⁸⁵. Se é assim, não sabemos o quanto a concepção de Xenófanes pode ter influído no pensamento de Empédocles, embora possamos, talvez, supor que o acragantino a teria “reformado”; já que, como sabemos, Aristóteles, no segundo livro do *De Caelo*, citando os versos que se tornaram o fragmento DK 31 B 39⁷⁸⁶, afirma que Empédocles justamente polemizou contra a concepção de Xenófanes:

“De fato, por isso [porque a terra é estável], alguns afirmam que a parte inferior da terra e o vasto éter são infinitos, dizendo, como Xenófanes de Colófon, que esta ‘tem

⁷⁸² REPICI, Luciana. *Uomini Capovolti. Le piante nel pensiero dei Greci*. Roma-Bari: Laterza, 2000; cf. “Radici”, p. 51-56.

⁷⁸³ DK 21 B 28: Este limite superior da terra é visto aos nossos pés / em contato com o ar, o inferior dirige-se para o infinito. (αἴης μὲν τόδε πείρας ἄνω παρὰ ποσσὶν ὄραται / ἤερι προσπλάζον, τὸ κάτω δ' ἐς ἄπειρον ἰκνεῖται.)

⁷⁸⁴ Escólio ao Hexameron de Basílio (DK 28 B 15): “Parmênides, em seu poema, diz que a terra enraíza-se na água.” ([ἐὰν ὑποθῆις ἑαυτῶι ὕδωρ εἶναι τὸ ὑποβεβλημένον τῆς γῆς] Π. ἐν τῆι στιχοποιίαι <ὕδατόριζον> εἶπεν τὴν γῆν.) Na edição de Laks e Most, ver D35, no capítulo dedicado a Parmênides.

⁷⁸⁵ Cf. p. 51-52: “L'immagine di Senofane suggerisce una concezione della terra all'interno del cosmo come albero dalle radici salde quanto inaccessibilmente profonde.”

⁷⁸⁶ DK 31 B 39 (*De Caelo* II 13, 294 a 21): εἴπερ ἀπειρόνα γῆς τε βάθη καὶ δαψιλὸς αἰθήρ, / ὡς διὰ πολλῶν δὴ γλώσσας ἐλθόντα ματαίως / ἐκκέχεται στομάτων ὀλίγον τοῦ παντὸς ἰδόντων ... [Se infinitos (fossem) profundezas de terra e abundante éter / como, por língua de muitos vindo inutilmente, / se espalhou de bocas (dos) que pouco viram do todo...]

as suas raízes até o infinito”, para não se ocupar de investigar as causas; por isso Empédocles o censurou, dizendo... [B 39].⁷⁸⁷

A leitura de Repici sobre o escólio de Basílio a Parmênides, é especialmente digna de nota, pois, segundo ela propõe, trata-se de um contexto de posição elementar, em que a “metáfora da terra-árvore com raízes sólidas enraizadas na água”, diz respeito à posição do elemento terra sob a água, e se aproxima do sentido do fragmento B 54 de Empédocles – αἰθήρ <δ' αὖ> μακρῆισι κατὰ χθόνα δύετο ῥίζαις – , verso sobre o qual a crítica de Aristóteles foi comentada várias vezes ao longo do nosso trabalho, assim como aludimos à distinta nuance metafórica de ῥίζαις, nesse contexto⁷⁸⁸. A aproximação de noções da cosmologia de Parmênides com as Empédocles faz todo o sentido, como bem sabemos. O problema específico, aqui, é que o escólio é tardio e, parece-nos, dificilmente cotejável com os fragmentos que nos chegaram do filósofo-poeta de Eleia⁷⁸⁹.

Em todos os casos, a leitura de Repici coloca-nos diante da ideia de ter havido uma percepção sobre a árvore como paradigma cósmico, no pensamento de filósofos próximos a Empédocles, e, a partir disso, a extração das “raízes” como metáfora fundamental, em mais de um sentido. Nessa linha, é que Empédocles teria, a partir da imagem da árvore, elevado a metáfora rizomática ao mais alto grau:

È con Empedocle che la metafora del generarsi da radici si estende al generarsi di tutte le cose dagli elementi e gli elementi-radici assurgono al grado di divinità. [...]

⁷⁸⁷ *De Caelo* II 13, 294 a 21-25 (DK 21 A 47, 1-4): Οἱ μὲν γὰρ διὰ ταῦτα ἄπειρον τὸ κάτω τῆς γῆς εἶναι φασιν, ἐπ' ἄπειρον αὐτὴν ἐρριζῶσθαι λέγοντες, ὡσπερ Ξενοφάνης ὁ Κολοφώνιος, ἵνα μὴ πράγματ' ἔχωσι ζητοῦντες τὴν αἰτίαν· διὸ καὶ Ἐμπεδοκλῆς οὕτως ἐπέπληξεν, εἰπὼν ὡς [DK 31 B 39].

⁷⁸⁸ E.g. Cap. I, p. 7-8; e nota 21; II, p. 200-201, esp. nota 574. Repici parece entender a crítica de Aristóteles de modo diverso do nosso: “Per Aristote che riporta questo verso [B 54], esso suonava come il riconoscimento, sia pur parziale, da parte di Empedocle di un movimento naturale degli elementi.” (Op. cit., p. 52)

⁷⁸⁹ Citamos o seguinte trecho, para, quem sabe, inspirar os estudiosos de Parmênides ao exame da questão: “Anche in Parmenide emerge la metafora della terra-albero con salde radici, ma la terra sembrerebbe qui essere la terra-elemento che Parmenide descriveva come avente 'acquee radici' (*hydatorrizon*), intendendo così riferirsi presumibilmente alla collocazione della terra abitata sopra la superficie dell'Oceano. In un contesto analogo di disposizione dei corpo elementari, ancora con riferimento all'immagine dell'albero, si colloca anche il verso con cui Empedocle sembra voler caratterizzare il disporsi dell'aria sopra la terra: "l'aria (*aithér*) con lunghe radici (*makreisi rhizais*) dentro il terreno si immergeva". (Idem, ibidem, p. 52.)

Trasposte sul le piano cosmico, le radici delle piante cessano di essere radici mortali di cose mortali per diventare radice immortali di cose mortali; la terra stessa, da cui esse dovrebbero ricevere alimento, è una radice non generata né mutevole.⁷⁹⁰

Afortunadamente, o estudo da helenista italiana vem ao encontro da nossa tese, chegando a tempo de o colocarmos no elenco bibliográfico, como um grato reforço teórico⁷⁹¹.

Cessaram as últimas hesitações que ainda nos tolham na sustentação definitiva da nossa hipótese. Das árvores primordiais, da imagética de completude vital que cada grande árvore do fluxo mundano, progênie daquelas, apresenta a quem tiver olhos para ver – e um genuíno filósofo da natureza tem –, da *imagem viva* de um ciclo continuado de origem, difusão e renovação da vida, Empédocles auscultou as raízes invisíveis, e desses sustentáculos vitais de mega-árvores, tomou o nome, cresceu-lhe uma partícula de complexidade, e o colocou no cerne do seu pensamento cosmológico, para designar e exprimir, por transferência de sentidos – μεταφορά –, o conjunto tetrádico de deuses que constitui e sustenta ἅπαντα τὰ ὄντα.

Sustentado o núcleo da nossa tese, antes de passarmos ao recolhimento dos “fragmentos arbóreos” B 77-78, se temos licença para assim adjetivá-los, os quais, por razões que ficarão claras, deixamos para o final; voltemo-nos, por um “instante parentético”, à questão da disposição das raízes arbóreas, pois estabelecer um arranjo que as descreva, ainda que hipoteticamente, permitirá que o transfiramos ao plano cósmico, para pensar, por analogia, a disposição fundamental da tétrade divina de B 6 na constituição e sustentação da realidade.

⁷⁹⁰ Idem, p. 52-53.

⁷⁹¹ A obra chegou ao nosso conhecimento tardiamente, quando a notamos nas referências do trabalho de Zatta (2017), cuja leitura incorporamos à pesquisa após o exame de qualificação (12/04/2019). O livro de Repici está esgotado e, após um “périplo virtual internacional” em todas as livrarias e bibliotecas online possíveis, e até mesmo um contato com a autora, tudo infrutífero, socorreu-me Jean-Claude Picot que, obtendo o texto com Cláudia Zatta, o fez chegar a mim. Também por isto, expresso minha imensa gratidão a Jean-Claude e, indiretamente, a Cláudia Zatta.

Tentemos, pois, organizar mais uma série de índices.

(i) Tomemos a expressão *ρίζαις ἐπασσύτεραι* do verso transmitido por Herodiano (D37,1 LM) e os antecedentes épicos do adjetivo; (ii) recordemos a classificação de Teofrasto, na qual um dos atributos do gênero árvore, uma evidente função das raízes, é a de ser *difícil de separar* (οὐκ εὐαπόλυτον), naturalmente, da terra em que se enraíza (*H.P.* 1.3.1, 7-9); (iii) retomemos as árvores primordiais de A 70, aquelas contemporâneas do vir-a-ser das partes do mundo; (iv) tenhamos em mente a presença de Philotes-Afrodite durante a regência de Neikos (fase da multiplicidade cinética = mundanidade), segundo os fragmentos (fiquemos com o representativo B 35) e o testemunho de Aristóteles (esp. *DGC* II 7, 333 b 22-334 a 9); (v) deixemos em evidência a afinidades dos viventes arbóreos com Philotes-Afrodite.

Com o auxílio das cenas épicas que lemos, a par dos esclarecimentos etimológicos que buscamos, a imagem geral que se forma de *ρίζαις ἐπασσύτεραι* é a de “coisas conjuntadas”, “unidas”, dispostas lado a lado ou superpostas, ou, ainda, de ambos os modos, porém, importante destacar, sem que haja entre elas espaço vazio, o que, dito de outro modo, sugere um “contato estreitado” entre as coisas. Ao transpor este diagrama mental para as raízes arbóreas de D37 LM, lembrando que o sustentáculo vegetal é subterrâneo e geralmente percebido como um conjunto de raízes entrelaçadas, a imagem que toma corpo é a de um bloco de rizomas que se ladeiam e superpõem em várias direções, com os interstícios inteiramente ocupados por terra, resultando num conjunto “compacto”, ou “sólido”, como na versão de Laks e Most. As direções, a partir de um eixo hipotético, ou de vários eixos, poderíamos didaticamente supor “alto”, “baixo”, “esquerda” e “direita”, posições adequadas ao traçado ladeado e superposto da definição de *ἐπασσύτερος*. Este recurso, contudo, pode ser excessivo; retenhamos a imagem mental mais básica.

Completemos esta imagem – conjunto “compacto” de raízes multidirecionais, digamos por ora “entrelaçadas”, sem espaço entre elas – com a nota de Teofrasto: tais *mega raízes* de

mega árvores são difíceis de separar (οὐκ εὐαπόλυτον) da terra, conseqüentemente, os conjuntos rizomáticos são extremamente firmes e compactos, aptos a sustentar as árvores em toda a sua admirável vitalidade multiplicadora de vida. Nota-se o quanto os registros remetem ao campo simbólico, (re)introduzindo a imagem das árvores cósmicas, como na Grécia é exemplo a de Ferecides⁷⁹², nossa primeira referência às “cercanias” de Empédocles, que ora podemos expandir pelo menos ao fundo das concepções de Xenófanes e Parmênides, e também nesse sentido atentar à cosmoteogonia hesiódica, à luz dos novos subsídios que colhemos na obra de Repici.

Agora, considerando não somente os índices aqui recolhidos sobre as grandes árvores guardarem especial afinidade com o âmbito de Philotes-Afrodite, mas também pondo em relevo que na cosmologia de Empédocles, toda e qualquer junção, organização, coesão, união, é função desse poder divino de associação, resulta uma quase obviedade: a composição das raízes arbóreas são obra de Philotes-Afrodite. Mais do que isso, e se não estivermos enganados, deve tratar-se *obra paradigmática* da função e do processo de mistura.

Ora, então, sustentada a hipótese da metáfora vegetal, parece que devemos ser capazes de transpor a imagem da *composição do conjunto rizomático arbóreo* para a composição de um ser qualquer do mundo empedocliano. De modo amplo, já transpusemos de muitos modos a imagem que Repici assim expressa com grande clareza:

Gli elementi-radici sono radici non nel senso di assumere e trasmettere nutrimento a ciò che da esse si accresce, bensì nel senso di principi inalterable, fundamenta incrollabili che, variamente intrecciandosi, danno luogo al molteplice, variegato, instabile costituirsi delle cose.⁷⁹³

⁷⁹²DK 7 B 2. Cf. nota 744.

⁷⁹³Op. cit., p. 52.

Falta dizê-lo de modo específico. Em que pese uma tal proposta implicar em um ensaio laborioso, que não teremos tempo para completar aqui, esboçemos dele um princípio, por vontade de investigar e para maior benefício da nossa tese.

Como é que está dito que se constituem e desfazem os seres do mundo, segundo Empédocles? A resposta é familiar, está em toda parte nos fragmentos, na recensão de Aristóteles, na doxografia, nos textos de comentadores e intérpretes, e tem sido repetida à exaustão desde o início do nosso trabalho: *na cosmologia empedocliana, os seres, e o próprio mundo, vêm a ser e deixam de ser por associação e dissociação, ou mistura e separação, ou agregação e desagregação, das quatro raízes divinas.*⁷⁹⁴ Como antes já indicáramos, independentemente dos diferentes termos encontrados nos versos de Empédocles nas referências aos dois termos do processo, que na recensão de Aristóteles é equivalente a γένεσις e φθορά⁷⁹⁵, o “campo nocional da mistura e separação” é sempre o mesmo.

Mas, como propor uma transposição de um modelo rizomático vegetal para o campo nocional da mistura e dissociação?

Entre os vários termos empregados para designar o último, um deles – πάγεν – chamou-nos a atenção no último verso do fragmento B 15, transmitido por Plutarco. Em mais um dos contextos de exortação sobre a inadequação de termos da linguagem costumeira, para descrever a realidade⁷⁹⁶ – aqui, o alvo é o termo βίος, no segundo verso –, em B 15,4, lemos:

⁷⁹⁴ Eis uma seleta da terminologia empedocliana (variável) da mistura e separação: μίξις e διάλλαξις (B 8,3); μίγντα < μίγνυμι e ἀποκρινθῶσι < ἀποκρίνω (B 9, 1 e4); πάγεν < πήγνυμι e λύθεν < λύω (B 15,4); σύνοδος e διαφυομένων < διαφύομαι (B 17, 4-5); συνερχόμενα < συνέρχομαι e φορεύμενα < φορέω (B 17, 7-8); ηὔξηθη < αὐξάνω e διέφυ < διαφύομαι (B 17, 1-2, 16-17); συνερχόμενα < συνέρχομαι e διάτμημα < διατμήγω (B 20, 2,4); κρᾶσις e διέχουσι < διέχω (B 22, 4,6-7); σύνοδος e διάπτυξις [MP 66, 294 = *Physika* I 294 = *Pap. Strasb.* a(ii)24.] Remetemos o leitor ao “campo nocional da mistura e dissociação” que estabelecemos durante o estudo da recensão de Aristóteles, cf. cap. I, p. 56 ss.

⁷⁹⁵ Cf. análise da cita parcial de B 8 em *DGC I* 1, 314b 6-8, cap. I., p. 52ss. Abaixo, quadro comp. p. 59.

Processo	Linguagem comum	Linguagem empedocliana	Terminologia aristotélica
Vir-a-ser	Φύσις / γένεσις	Μίξις	Γένεσις
Deixar-de-ser	Θάνατος / πότμος	Διάλλαξις	Φθορά

⁷⁹⁶ Como procede também em B 8; B 9; B 11. Ver cap. 1, esp. nota 231. Aqui, cumpre notar que uma revisão dos termos da linguagem corrente que Empédocles considera inadequados para expressar a realidade das coisas, e sua estrita observância, poderia nos deixar sem palavras. Veja-se este – βίος – que agora se apresenta, e que empregamos em nosso discurso, do início ao fim.

πρὶν δὲ πάγεν τε βροτοὶ καὶ <ἐπει> λύθεν, οὐδὲν ἄρ' εἰσιν. Nossa versão é: “antes de *fixados* mortais e (depois) quando dissolvidos, nada são.”

Os léxicos que consultamos⁷⁹⁷ indicaram que vocábulo *πάγεν* (<πάγος) – cujas acepções são “fixo, firme, sólido, compacto, firmemente fixado, construído”, sendo empregado amplamente para designar “coisas sólidas” em vários graus (e.g., rocha, gelo, sangue ou leite coagulados, sal, etc.)⁷⁹⁸ – deriva da forma verbal *πήγνυμι*, cujo significado remete a “plantar ou fixar na terra”. Neste sentido, *Na História das Plantas* de Teofrasto, VI 6.9.8-10, vemos que quando caem os frutos do narciso, as sementes germinam naturalmente no solo, porém, “há quem colha e *plante na terra* (*πηγνύουσι*) a raiz (*ρίζα*) da planta”⁷⁹⁹; e, um pouco mais adiante, a propósito de outra espécie de erva, em VII 4.10.1-2, que “todas elas, quando plantadas (*πηγνύμενα*), crescem melhor e mais rápido”⁸⁰⁰. O termo que aparece na citação de Plutarco assemelha-se curiosamente à grafia de *πηγή* do fragmento B 3 (v.2) e B 23 (10), uma metáfora fontana que, como aludimos acima, corresponde à *ρίζωματα* de B 6, seja de modo equivalente, seja complementar. E, tanto mais acentua-se a parecença, quando levamos em conta a forma homóloga *πᾶγά* (dórica) que ocorre no juramente pitagórico à *Tetractys*, nos versos que articulam *τετρακτύς, παγὰν* e *ρίζωματα*⁸⁰¹.

Assim, não nos parece casual que a palavra *πάγεν* (< *πήγνυμι*) tenha sido empregada com referência à mistura dos mortais em B 15,4. E, ato contínuo a esta conclusão, também nos damos conta de que o termo destoa dos demais geralmente identificados no campo nocional da mistura (ver nota e quadro acima), pois a sua função é, diferentemente dos outros, *metafórica*. Eis, portanto, que o sentido que lhe é próprio, sua acepção original (“fixar na

⁷⁹⁷ Chantraine, LSJ, Boisacq, Bailly.

⁷⁹⁸ Veja-se a expressão empregada por Laks e Most para verter o termo: “(antes que os mortais) *aient pris consistance*”. Cf. D52, p. 692-693.

⁷⁹⁹ *HP* VI, 6.9.8-10: “οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ συλλέγοντες πηγνύουσι καὶ τὴν ρίζαν φυτεύουσιν.

⁸⁰⁰ *HP* VII 4.10.1-2: ἅπαντα γὰρ πηγνύμενα καὶ βελτίω καὶ θᾶττον παραγίνεται.

⁸⁰¹ Considerando, a esta altura da pesquisa, que o fragmento pitagórico que articula os termos *τετρακτύς, παγὰν* e *ρίζωματα* (DK 58 B 15) indubitavelmente guarda relação com o pensamento de Empédocles, podendo, talvez, fornecer uma “pista” para o estabelecimento da correspondência entre as duas metáforas empedoclianias *ρίζωματα* (B 6,2) e *πηγή* (B 23,10). Trabalho que deverá aguardar outro momento investigativo.

terra”, “plantar”, etc.), harmoniza-se justamente com o significado de ῥιζώματα, no campo semântico próprio da vegetação. Conseqüentemente, pensamos, as funções metafóricas de ambos os termos devem ser correlatas: a junção das raízes-elementos nos corpos deve ser do tipo rizomática, do seguinte modo: uma espécie de entrelaçamento compacto de raízes multidirecionais (ladeadas e superpostas), cuja “fixação” (mistura, associação) não se “arranca” (dissolve, separa) facilmente.

Ainda, ou sempre, no plano das metáforas vegetais, devemos retomar uma vez mais um fragmento que se tem destacado desde o início da nossa pesquisa, DK 31 B 21, para lembrar que no décimo verso, árvores, homens e mulheres compartilham o verbo βλαστάω, que em seu sentido próprio – brotar, crescer, germinar – pertence ao campo botânico, tanto quanto πήγνυμι e, especialmente, ῥιζώματα. O paradigma botânico se consolida, portanto, definitivamente, em nossa leitura.

Já antes, na busca de expressões vernaculares mais adequadas à hipótese que estamos a construir, acerca do paradigma vegetal da mistura rizomático-elementar, pareceu-nos interessante o termo “entrelaçamento”, até por sugerir uma “visualização” concordante com a disposição de um conjunto de raízes vegetais. Corroborou a nossa escolha uma recente versão de Daniel Graham para, justamente, um dos versos do fragmento B 21. Ora, na leitura da sequência dos versos 3-6 desse conjunto, desde o capítulo anterior, a raiz-elemento terra tem se destacado por vários motivos: (i) por ser a única literalmente identificada (αἴης) entre as demais, que ocupam cada qual uma linha, enformadas em duas expressões fenomênicas e uma não explícita (fogo~sol: B 21, 3; forma brilhante~ar: B 21,4; chuva~água: B 21,5); (ii) por ser necessário pôr em relevo, segundo escopo da pesquisa, os seus atributos de firmeza (θελεμνά) e solidez (στερεωπός); e, (iii) no mesmo sentido, por tratar-se de elemento-raiz hegemônico no ser das árvores primordiais e, por extensão, nos vegetais de modo geral.

Graham, tendo também, como nós, optado por *θελεμνά*⁸⁰² (“coisas firmes”) ao invés de *θέλυμνα* (“coisas densas”) ⁸⁰³ – em nosso caso, lembramos, fomos convencidos por Hesíquio, que na entrada *θέλεμνον*, registrou o significado “*ὄλον ἐκ ῥιζών*”, pelo que de nossa parte, na ocasião, propuséramos verter o termo com a expressão “coisas enraizadas”, propiciando uma correta correspondência com as árvores (B 21,10) –, assim traduziu o “verso de gaia” (*ἐκ δ' αἴης προρέουσι θελεμνά τε καὶ στερεωπά*) ou seja B 21,6: “*and from earth flow out intertwined and solid things.*” O grifo é nosso e, até onde pudemos conferir as versões ao nosso dispor, não há equivalente. O autor, como nós depois dele (porém, sem que o soubéssemos), operou a mudança do registro literal, pré-metáforico (“coisas enraizadas”), para o paradigma fundamental da (e sob a) metáfora que temos em mente: *entrelaçamento*⁸⁰⁴. Portanto, ainda que nos conduzindo de modo tortuoso, cremos ter trilhado um bom caminho. Ou melhor, um trecho inicial de um caminho que esperamos percorrer em outro momento e lugar. Aqui, tendo exposto o que por ora nos é possível dizer sobre a transposição do modelo rizomático ao campo nocional da mistura, fechamos o parêntese.

Estamos nos aproximando dos últimos recolhimentos sobre a proeminência das árvores nos fragmentos de Empédocles. Avaliemos que outras reflexões podemos cultivar com o seguinte caso, especialmente reservado para este momento, ver-se-á por quê .

⁸⁰² Com Wilamowitz (1930), Kranz (1934), Zafiropoulo (1953), Galavotti (1975), Vitek (2006) e Graham (2010). Cf. nota 257, cap. 1, p. 81-82.

⁸⁰³ Diels (1901), Bignone (1916) e O'Brien (1969), Inwood (2001), Primavesi (2011) e Gemelli-Marciano (2013). Cf. loc. cit.

⁸⁰⁴ O termo “justaposição” concorreu fortemente com “entrelaçamento”, por significar, afortunadamente, “pôr junto em contiguidade”; sendo “justaposição” uma “situação de adjacência ou contiguidade em que se encontram duas coisas, sem que nada as separe” (Houaiss). Evidentemente, pensávamos a “ausência de espaço” entre as raízes do composto segundo o modelo de contiguidade definido por Aristóteles em *De Caelo* IV 3 311 a 16-18, quando, discorrendo sobre os movimentos elementares ascendente e descendente, define contiguidade como o “limite entre os elementos”; assim também na *Física* V, 3 227 a 6: “São contíguas as coisas sucessivas que, além disso, estão em contato entre si.” (<ἐχόμενον> δὲ ὁ ἄν ἐφεξῆς ὄν ἄπτηται.). Porém, demo-nos conta, Empédocles não é Aristóteles, de modo que “entrelaçamento”, ainda mais depois da coincidência com a versão interpretativa de Graham, parece de fato um termo adequado. De todo modo, justaposição também seria uma boa escolha. M.R. Wright o emprega reforçado no sentido de “ajuste estreito”, na sua introdução ao processo de mistura e separação: “*tight juxtaposition*”, escreve a autora. WRIGHT, M. R. *Empedocles: The Extant Fragments*. Cf. op. cit., p, 40.

DK 31 B 77-78 (PLUTARCO, *Questões conviviais* III 2.2, 649c)

<δένδρεα δ'> ἐμπεδόφυλλα καὶ ἐμπεδόκαρπα τέθληεν

καρπῶν ἀφθονίησι κατ' ἡέρα πάντ' ἐνιαυτόν.

Árvores sempre folhudas e sempre carregadas florescem

com abundância de frutos, pelo ar temperado todo ano.

Duas fontes foram cruzadas na (re)composição deste fragmento: Teofrasto, *De causa plantaris*⁸⁰⁵, e Plutarco, *Questões Conviviais*⁸⁰⁶. No compêndio DK, trata-se do único caso de fragmento empedocliano bicomposto numericamente (“77.78”) e alguns autores têm optado por apartar os dois versos, desdobrá-los, ou registrar só uma das fontes, etc., sem que dessas reformatações resultem contributos interpretativos adicionais, a nosso ver⁸⁰⁷, de modo que os manteremos geminados. De fato, a composição do dístico não é problemática, pois um verso não interfere no sentido do outro, ao contrário, ambos se complementam e adequam, como mostrou Diels e, antes dele, dois entre os primeiros editores de Empédocles do século XIX, Karsten e Stein⁸⁰⁸ – cada qual dispendo a dupla em distintos arranjos, sem, contudo, separar os versos entre si⁸⁰⁹.

⁸⁰⁵ Teofrasto, *De causas plantaris* 1.13.2.1-5: εἰ δὲ καὶ συνεχῶς ὁ ἀήρ ἀκολουθοίη τούτοις ἴσως οὐδὲ τὰ παρὰ τῶν ποιητῶν λεγόμενα δόξειεν ἂν ἀλόγως ἔχειν οὐδ' ὡς Ἐμπεδοκλῆς ἀείφυλλα καὶ ἐμπεδόκαρπά φησι θάλλειν “καρπῶν ἀφθονίησι κατ' ἡέρα πάντ' ἐνιαυτόν,” ὑποτιθέμενός τινα τοῦ ἀέρος κρᾶσιν τὴν ἡρινὴν κοινήν.

⁸⁰⁶ Plutarco, *Questões conv.* III 2. 2, 649 C 8-11: τὸ δ' ἀειθαλὲς τοῦτο καὶ ὡς φησιν Ἐμπεδοκλῆς (fr. 77) ‘ἐμπεδόφυλλον’ οὐκ ἔστι θερμότητος· οὐδὲ γὰρ ψυχρότητος τὸ φυλλορροεῖν· (“O verdor perene [das folhas das árvores], ἐμπεδόφυλλον, no dizer de Empédocles, não se deve ao calor, nem a desfolhagem deve-se ao frio.”)

⁸⁰⁷ E.g. Wright (n. 64) reproduziu somente o contexto e a cita de Teofrasto, excluindo o testemunho de Plutarco. Seguiu-a Inwood (n. 78, p. 251), citando apenas a linha de Teofrasto (B 78). É emblemático o caso de Bollack, que desdobrou B 77-78 em três partes: 581, onde lemos, precedido de reticências, o termo isolado “... ἐμπεδόφυλλον”; 583, em que lemos “(ἀείφυλλα καὶ) ἐμπεδόκαρπά (θάλλειν); e 584: “καρπῶν ἀφθονίησι κατ' ἡέρα πάντ' ἐνιαυτόν”. Pode ter sido referência para o compêndio de Laks e Most, onde lemos em D251: “ἐμπεδόφυλλα”; D252: “ἐμπεδόκαρπα”; D253: “καρπῶν ἀφθονίησι κατ' ἡέρα πάντ' ἐνιαυτόν.”

⁸⁰⁸ KARSTEN, Simon. *Empedoclis Agrigentini carminum reliquiae, de vita ejus et studiis disseruit, fragmenta explicuit, philosophiam illustravit*, Amstelodami: J. Müller, 1838; STEIN, Heinrich. *Empedoclis Agrigentini Fragmenta*. Bonn: Adolph Marcus, 1852.

⁸⁰⁹ Karsten supôs que os versos pertencessem ao terceiro livro do Περὶ φύσεως (vv. 366-367, p. 136-140); Stein entendeu que deviam fazer parte dos *Καθαρμοὶ* (vv. 423-424, p. 83-84).

O contexto da citação de Plutarco é uma discussão que, partindo da primeira questão posta, sobre o costume de usar coroas de flores ou loureiros nos simpósios, recai sobre a natureza fria ou quente da hera consagrada a Dioniso, à qual um dos simposiastas, Trífon, atribui o frio, com o argumento de que a coroa de hera tem propriedades refrescantes pelas quais amaina a embriaguez causada pelo vinho⁸¹⁰; ao passo que outro simposiasta, o célebre mestre de Plutarco, Amônio, sustenta que, ao contrário, o atributo da hera é o calor, cujo poder é o de intensificar os efeitos embriagantes da bebida dionisíaca⁸¹¹. No contexto da espirituosa polémica que se desenrola sobre as propriedades medicinais da planta dionisíaca, é mencionado o atributo de perenidade das folhas “sempre verdes” (ἀειθαλής) da hera, semelhantemente, exemplifica Amônio, às folhas da oliveira, do loureiro, do cipreste e da grama⁸¹², do que é causa – segundo o mestre de Plutarco – o calor. Na sequência, entre considerações sobre os efeitos do calor e do frio não serem absolutos nos corpos em face das suas interações e proporções, Plutarco dirá que da perenidade das folhas não é causa o calor, e nem do desfolhamento, o frio; mas, é causa das árvores não serem caducifólias, *segundo Empédocles*, o “equilíbrio da mistura” (ὁμαλότητι κράσεως) e a “simetria dos poros” (πόρων συμμετρίαν) pelos quais elas recebem nutrição, mantendo-se assim adequadamente hidratadas (úmidas) com partes iguais e equilibradas na mistura: “Alguns, com efeito, creem que a folha perdura por causa da homogeneidade da sua mistura. Empédocles, além disso, indica como causa a simetria dos poros através dos quais flui regularmente a nutrição abundante.”⁸¹³

⁸¹⁰ Do argumento, entende-se que a coroa tem o poder de difundir eflúvios.

⁸¹¹ Não entraremos na discussão sobre a compensação térmica dos corpos atribuída a Empédocles a partir da obra de Aristóteles e Teofrasto (respectivamente, *Da Respiração* XIV, 447 e *De Causis plantarum* I 21,5 = DK 31 A 73). Parece-nos que a questão se coloca na mesma classe das concepções que podem dizer respeito a outros interlocutores, talvez vinculados à escola médica siciliana cuja fundação é atribuída a Filístion. Para uma visão convencional sobre a compensação térmica em causa no discurso de Amônio e Trífon, ver. Bollack, *Empédocle* III, p. 513-514, nota 2, a partir do segundo parágrafo.

⁸¹² 648 D 10-E 2: ἐλαίαν δὲ καὶ δάφνην καὶ κυπάριττον ἀειθαλῆ διαφυλάσσει τὸ λιπαρὸν καὶ τὸ θερμὸν ὥσπερ τὸν κισθόν.

⁸¹³ *Questões Conv.* III 2.2, 649 D 2-5: ἔνιοι μὲν οὖν ὁμαλότητι κράσεως οἶονται παραμένειν τὸ φύλλον· Ἐμπεδοκλῆς δὲ πρὸς τοῦτω καὶ πόρων τινὰ συμμετρίαν αἰτιάται, τεταγμένως καὶ ὁμαλῶς τὴν τροφήν διέντων, ὥστ' ἀρκούντως ἐπιρρεῖν.

O registro de Plutarco corrobora, com pequenas diferenças, os pontos do testemunho aeciano de A 70: a simetria (συμμετρίας) da mistura (κράσεως) nas árvores é alterada para “equilíbrio da mistura” e “simetria dos *poros*” (no que já se nota outras influência, por exemplo, da medicina hipocrática, Platão e Teofrasto). No mais, eis o calor subterrâneo que as nutre e faz crescer (“o calor congênito as nutre e faz crescer”⁸¹⁴), sendo este crescimento “de sob a terra” (ἀναφῦναί em A 70; ἀνωφερές em Plutarco⁸¹⁵); eis também o fluxo das partes iguais (ὁμοιομερείας) nutritivas (da terra) como causa da saúde das partes das árvores, acrescidas do “nome” das vias pelas quais os nutrientes são absorvidos, ou fluem, os “poros”, sendo que o “fluxo homeomérico de nutrientes” adequa-se aos “poros simétricos”.

Destacamos no contexto a “perenidade das folhas” (ἐμπεδόφυλλα) “sempre verdes” (ἀειθαλές) das árvores, cujas misturas mantêm-se sempre isonômicas⁸¹⁶, jamais faltando-lhes, fluindo pelos poros simétricos, a hidratação (água), pois elas – essas grandes árvores de amplas compas, sempre frondosas e verdes, como as de D37 LM – são, no dizer de Plutarco, τὰ δ' ὑδρευόμεν' ἀει⁸¹⁷, assim como o loureiro, a oliveira e a tamareira de A 70⁸¹⁸, coincidente, aliás, os exemplo do loureiro e da oliveira. As diferenças entre o reperto de Plutarco e o de Aecio são mínimas, de modo que nos pomos inteiramente de acordo com a afirmação de Jean Bollack: “*Cette explication, plus précise et plus technique, recouvre l'exposé d'Aétius et ses terms son parfaitement empédocléens.*”⁸¹⁹

Há, contudo, uma interessante novidade: o termo ἐμπεδόφυλλα, um hápax cujo significado demos por “folhas perenes”, seguindo de perto a edição da obra de Plutarco que

⁸¹⁴ 649 B 5-6: τὸ δὲ συγγενὲς θερμὸν αὔξειν καὶ τρέφειν πέφυκεν.

⁸¹⁵ A *dínamis* do calor congênito, isto é, subterrâneo ou uterino, é de fazer crescer (649 C 3): ἥς τὸ ἀνωφερὲς δύνამις ἐστίν.

⁸¹⁶ A mistura isonômica, simétrica ou harmônica, naturalmente corresponde aquela à qual em outra chave chegamos durante a análise de B 111: terra (raízes), ar (folhas e flores), água e fogo (sexo misto, possivelmente jungidos no tronco).

⁸¹⁷ 649 D 9.

⁸¹⁸ Plutarco, além da hera que é objeto da discussão, acrescenta o cipreste (arbusto), a grama (erva) e repete o exemplo das árvores de A 70, à exceção da tamareira. Teria esta sido excluída por tratar-se de árvore estrangeira, de origem mesopotâmica? A conjectura é nossa, com base em: *Questões conv.* III 2, 649 D 11-649 F 1.

⁸¹⁹ *Empédocle* III, p. 513, nota 2.

temos em mãos⁸²⁰, assim designando as folhas que conferem o aspecto sempre verde (ἀειθαλῆς) às árvores (e às plantas como a hera de Dioniso) em virtude de estarem sempre hidratadas, compõe B 77 ao lado de outro *hapax legomenon*: ἐμπεδόκαρπα, este que, analogamente, diremos significar “sempre frutuosas”. Este segundo termo, foi recolhido por Diels no primeiro livro do *De causas plantaris* de Teofrasto; e também assim a segunda linha do fragmento (B 78): καρπῶν ἀφθονίησι κατ' ἡέρα πάντ' ἐνιαυτόν.

O contexto da passagem do *De causas plantaris* é crítico, à maneira da porção teofrastiana de A 70 (12-14), extraída da mesma obra e em trecho próximo (*De causis plantarum* I 12, 5.4-7), versando sobre a notícia de que para Empédocles, as árvores de “folhas perenes”, ditas ἀείφυλλα – termo que corresponde ao ἐμπεδόφυλλα de Plutarco – e “sempre frutuosas” (ἐμπεδόκαρπα), assim o são em virtude da abundância de ar (ἡέρα) durante todo o ano. A explicação atribuída a Empédocles sugere uma geografia com o “ar temperado de uma eterna primavera”⁸²¹, o que Teofrasto considera como um pensamento (δόξειεν) absurdo (ἄλογον)⁸²², tendo (possivelmente) em mente também refutar as “causas” distinguidas para as flores e frutos das árvores, como comentamos antes⁸²³.

Entendemos que árvores de folhas eternas (ἐμπεδόφυλλα) e perenemente frutuosas (ἐμπεδόκαρπα) sob um céu⁸²⁴ com “ar temperado de uma eterna primavera”, não poderiam produzir outra coisa que não o espanto – e a crítica – do discípulo de Aristóteles, *homem de ciência avant-garde*, mui corretamente celebrado em nossos dias como o fundador da Botânica.

⁸²⁰ PLUTARCO. *Obras Morales e de Costume IV: Charlas de Sobremesa*. Trad. Francisco Martín Garcia. Madrid: Gredos, 1987.

⁸²¹ Versão livre para: ὑποτιθέμενός τινα τοῦ ἀέρος κρᾶσιν τὴν ἡρινὴν κοινήν. (*De causas plantaris* 1.13.2.5).

⁸²² 1.13.2.2-3.

⁸²³ B 111,8 e A 70, 12-14.

⁸²⁴ Lembremos a identificação do ar/aether com o céu em B 111,8 (cf. supra).

A pergunta que queremos formular para buscar a resposta com Empédocles (naturalmente, não com Teofrasto) é: em que registro seria possível descrever um tal cenário paradisíaco?

Por um lado, o quadro não pode derivar da experiência campestre na Grécia, inclusive na Sicília, pois ainda que seja célebre a fertilidade das terras mediterrâneas, as estações são bem marcadas, e a região de Enna, onde celebram-se os mistérios de Deméter, sofre invernos rigorosos; assim como na região do Etna, os verões são escaldantes, potencializados pelo ventre do vulcão em eterna ebulição. Com efeito, a condição é improvável em qualquer parte conhecida, e Teofrasto tem isso em mente na sua crítica a uma impossível eterna primavera propiciadora de eternas árvores.

Por outro lado, é evidente que não é o caso de supor que Empédocles desconhecesse o clima da sua região, ou ainda, digamos, o “universo dos fenômenos naturais” em geral, por vezes propícios à vegetação, por vezes, não. Deste modo, o registro da imagem das árvores *ἔμπεδόφυλλα* e *ἔμπεδόκαρπα* deve situar-se em outro plano discursivo, que não o natural. Mas qual? Dentre os vários com os quais temos lidado, pensamos, a princípio, que podem estar inscritos no plano narrativas míticas, especialmente as cosmoteozoogônicas, ou compor um discurso alegórico, ou metafórico, ou, ainda, congregar mais de uma das alternativas.

Karsten, mencionado acima, entendeu que as árvores de B 77-78 deviam situar-se no âmbito do reinado paradisíaco de Cípris, ao qual se refere Empédocles com evidente devoção – aquele do qual é costume identificar o modelo no mito hesiódico da idade de ouro. O bloco narrativo mais extenso sobre o paraíso da deusa, chegou-nos por meio do fragmento DK B 128, com os 10 versos que o erudito, na sua edição, considerou pertencentes ao terceiro livro da Física de Empédocles.

DK 31 B 128 (PORFÍRIO, *Sobre a abstinência* II 20)

οὐδέ τις ἦν κείνοισιν Ἄρης θεὸς οὐδὲ Κυδοιμός
οὐδὲ Ζεὺς βασιλεὺς οὐδὲ Κρόνος οὐδὲ Ποσειδῶν,
ἀλλὰ Κύπρις βασίλεια.

τὴν οἷ γ' εὐσεβέεσσιν ἀγάλμασιν ἰλάσκοντο
γραπτοῖς τε ζώιοισι μύροισι τε δαιδαλεόδοις
σμύρνης τ' ἀκρήτου θυσίαις λιβάνου τε θυώδους,
ξανθῶν τε σπονδᾶς μελίτων ρίπτοντες ἐς οὐδᾶς·
ταύρων δ' ἀκρήτοισι φόνους οὐ δεύετο βωμός,
ἀλλὰ μύσος τοῦτ' ἔσκεν ἐν ἀνθρώποισι μέγιστον,
θυμὸν ἀπορραΐσαντας ἐ<v>έδμεναι ἠέα γυῖα.

Nem para aqueles era algum deus Ares, nem Kydoimos,
nem Zeus soberano, nem Cronos, nem Posidão,
mas Cipris, rainha.

Esta com piedosas oferendas propiciavam, com pinturas de
animais e perfumes de rica fragrância,
com oblações de mirra pura e de incenso perfumado,
libações de mel dourado derramando sobre o solo;
e com puro sangue de touros não se aspergia altar,
mas isto era uma mácula, a maior entre homens,
arrancar uma vida e devorar nobres membros.

Karsten, então, inseriu nesta paisagem as árvores que figuram nos versos que posteriormente viriam a ser, com Diels, o duplo fragmento B 77-78, considerando-os como parte de uma narrativa física sobre a idade de ouro⁸²⁵, interpretação que mais tarde Diels

⁸²⁵ Karsten (1838) posiciona o fragmento como vv. 366-367, e, na sequência, as linhas de B 128, vv. 368-378, considerando-os pertencentes ao terceiro livro da física. Cf. KARSTEN, Simon. *Empedoclis Agrigentini*

rejeitou⁸²⁶, realocando o par de versos na série zoogônica iniciada em B 57 do poema físico. Mas, Karsten, ainda que possa ter se equivocado acerca do poema ao qual pertenceram os versos de B 128, foi brilhante e sensível ao colocar aquelas árvores de folhas e frutos eternos em um plano distinto da realidade naturalizada compreendida como “física” no século XIX.

Note-se, particularmente, que o vínculo desses especiais viventes rizomáticos com o reino de Cípris, estabelecido por Karsten, vem precisamente ao encontro do que nesse sentido emergiu no curso da nossa investigação, a partir de termos percebido que os seres arbóreos são os viventes mais próximos de Philotes-Afrodite. Poderíamos retomar o entendimento do erudito, atualmente? Parece-nos que sim. De fato, uma leitura que reassumisse uma interpretação karsteniana acerca de B 77-78, a ver, hoje não mais implicaria necessariamente na realocação dos versos para os Καθαρμοί⁸²⁷, ou vice-versa, pois já não mais olhamos a física dos antigos gregos através das lentes científicas do XIX. Na remodelagem interpretativa querida para o nosso século, as correspondências entre os teores de ambos os poemas dá-se em vários aspectos, e este que coloca as árvores descritas no poema físico no âmbito de Cípris pode ser um deles.

carminum reliquiae, de vita ejus et studiis disseruit, fragmenta explicuit, philosophiam illustravit. Amstelodami: J. Müller, 1838, v. 366-367 (p. 136-140).

⁸²⁶ Cf. Vors. DK, p. 339, 21-22.

⁸²⁷ Assim, na edição de Stein (1852), que seguiu a leitura de Karsten, mas refazendo a distribuição dos versos entre os dois poemas, realocou B 128 (vv. 405-414) e B 77-78 (vv. 423-424) nos Καθαρμοί. (STEIN, Heinrich. *Empedoclis Agrigentini Fragmenta*. Bonn: Adolph Marcus, 1852, p. 83-84.) Também Nestle, para quem Teofrasto, com a frase ὑποτιθέμενός τινα τοῦ ἀέρος κρᾶσιν τὴν ἡρινὴν κοινὴν refere-se ao clima temperado de uma “eterna primavera”, o que é um estado “sobrenatural” (como esp. na descrição dos Campos Elíseos por Píndaro, *Olímpica* II, 68-74, tb. por Homero, *Odisseia* IV, 565-570; nos moldes da descrição do jardim dos feácios, *Odisseia* VII 112 ss, e do Olimpo em VI 40-45), de modo que o fragmento deve, na opinião de Nestle, pertencer aos Καθαρμοί. Cf. NESTLE, Wilhelm. *Bemerkungen zu den Vorsokratikern und Sophisten*. *Philologus* 65, 1906, p. 269, p. 539-540. (Devemos a remissão a este artigo de Nestle a: VÍTEK, Tomás. *Empedoklés*. Vol II - Zlomky. Praga: Herrmann & Sinové, 2006, p. 359, 13.) Diels, no seu arranjo, pensou não haver impedimento em supor ter havido uma “idade de ouro mundana”, nos primórdios da cosmozoogonia em que colocou os versos, com o que concordaram mais tarde Bignone (op. cit., p. 230) e Guthrie (op. cit., p. 249, nota 3). Mas, Bollack, embora admita uma tal possibilidade, não a encampa, assumindo a leitura fiscalista de um “clima temperado” (ἀέρος κρᾶσιν) para explicar o ambiente favorável vida de tais árvores. (Cf. *Empédocle* III, p. 515). Primavesi parece ter retomado o ordenamento de Stein (a partir de Karsten), com a seguinte sequência, nos Καθαρμοί: MP 25 (B 128); MP 26 (Herodiano, *Prosódia Universal*, cf. LM D 37); MP 27 (DK 31 B 77-78). Cf. MANSFELD, Jaap; PRIMAVESI, Oliver. *Die Vorsokratiker: Griechisch/Deutsch*. Stuttgart: Philipp Reclam, 2011, p. 430-434.

Além da evidente imaginação das δένδρα de B 77-78 como “árvores do paraíso” ou “árvores da vida”, divinas provedoras de frutos abundantes para os bem aventurados súditos de Afrodite⁸²⁸, pontuamos mais um motivo favorável à tese da afinidade das grandes árvores com o âmbito de Philotes-Afrodite-Cipris – um motivo que podemos considerar no plano ético, ou catártico (conforme a chave de leitura que se queira utilizar), e não somente válido nos prados paradisíacos de B 128, mas por toda parte e em todos os estágios do mundo. Trata-se do interdito aqui cipriano, mas sabidamente empedocliano, a alimentar-se com carne de qualquer vivente, considerado assassinato consanguíneo (B 136, B 137, B 139), um crime tradicionalmente miasmático, como nos recorda a célebre maldição que recaiu sobre a casa dos atridas a partir do ato ímpio do patriarca que serviu ao irmão Tiestes os próprios filhos deste, cozidos.

Prega Empédocles terríveis palavras aos seus concidadãos: “Não ireis parar com a matança de sinistros ecos? Não vedes / que uns aos outros vos devorais em desmazelos dementes?”⁸²⁹ Note-se: neste sentido, as árvores são viventes puros ou éticos por excelência, pois a sua natureza não contempla crimes de sangue. São, devem ser, desde sempre no mundo, as mais diletas súditas de Afrodite. Ora, as árvores não fazem guerra, já dissemos em outro momento⁸³⁰, e aqui as encontramos mais uma vez, nos campos da paz, contra a

⁸²⁸ Como no mito da raça de ouro, *Erga*, 116-119: “todos os bens eram / para eles: espontânea a terra nutriz fruto / trazia abundante e generoso, e eles, contentes, / tranquilos nutriam-se de seus pródigos bens.” (ἐσθλά δὲ πάντα / τοῖσιν ἔην· καρπὸν δ’ ἔφερε ζεῖδωρος ἄρουρα / αὐτομάτη πολλόν τε καὶ ἄφθονον· οἱ δ’ ἐθελήμοι / ἤσυχαι ἔργ’ ἐνέμοντο σὺν ἐσθλοῖσιν πολέεσσιν.) Note-se o epíteto da terra (ζεῖδωρος = doadora de vida) é o mesmo de Afrodite em DK 31 B 151. Bollack e Wright comentam que a descrição das grandes árvores evoca o pomar de Alcinoos, nos versos 114-118, do Canto VII da *Odisseia* (WRIGHT, M. R. *Empedocles: The Extant Fragments*. Ed. cit., p. 224.; BOLLACK, Jean. *Empédocle III*, op. cit., p. 517.) Há várias semelhanças na descrição das árvores do rei dos feácios: “lá crescem grandes árvores frondosas” (ἐνθα δὲ δένδρεα μακρὰ πεφύκασι τηλεθάοντα), diz o v. 114, e em 117-118: “Não há fruto que apodreça, murche em pleno frio, / ou no verão: seu ciclo é inexaurível.” (τάων οὐ ποτε καρπὸς ἀπόλλυται οὐδ’ ἀπολείπει / χειμάτος οὐδὲ θέρεως, ἐπετήσιος· ἀλλὰ μάλ’ αἰεὶ); e, ainda, mais adiante sobre as videiras (126-128): “Cosmos variegado aflora / de verdura, margeando a cepa entrante. Brilha / durante o ano todo.” (ἐνθα δὲ κοσμηταὶ πρασιαὶ παρὰ νεῖατον ὄρχον / παντοῖαι πεφύασιν, ἐπηετανὸν γανόωσαι.)

⁸²⁹ DK 31 B 136 (Sexto Empírico, *Adv. Mat.* IX 127): οὐ παύσεσθε φόνοιο δυσηχέος; οὐκ ἐσορᾶτε / ἀλλήλους δάπτοντες ἀκηδείησι νόοιο;

⁸³⁰ Cf. p. 279-280 e nota 780.

violência que o discurso de Empédocles repudia e lamenta em qualquer plano: cósmico, ético (inclusive dietético) e ritual.

Agora, atenção, não somente o derramar sangue é um interdito; apanhar folhas de loureiros é também proibido (DK 31 B 140). Infelizmente – pois temos motivos para acreditar que havia outras⁸³¹ – chegou-nos apenas esta única interdição com relação às árvores: δάφνης φύλλων ἄπο πάμπαν ἔχεσθαι. No arranjo de Diels, ficou ao lado de B 141, verso que proíbe tocar as favas com as mãos (possivelmente significando proibição de “arrancar” ou “colher” essas sementes involucradas): δειλοί, πάνδειλοι, κυάμων ἄπο χειρας ἔχεσθαι.

Parece natural propor que o interdito de B 140 vincule-se ao fragmento B 127, que analisamos antes, no qual há um postulado geral sobre as transmigrações com menção honrosa ao loureiro que, dentre as grandes “árvores de belos cabelos [divinos]⁸³²” (δένδρεσιν ἠυκόμοισιν), afigura-se como a mais excelente para se transmigrar. Porém, não nos parece coadunar com o *espírito* empedocliano a expressão de um cuidado exclusivo para com os mais excelentes – ao contrário, evoquemos o *ethos* da isonomia que permeia o seu pensamento, tanto no postulado da igualdade entre as quatro raízes e na divisão equitativa do domínio sobre as fases do ciclo entre Philotes e Neikos, quanto nos relatos de sua atividade política democrática em Acragas.

⁸³¹ Repici diz: “*Qualora però il caso dell'alloro fosse generalizzabile, potremmo attribuire ad Empedocle una forma di giustizia e di pietas verso le piante corrispondente a quella richiesta nei confronti degli animali, in nome di un comune diritto che ha nella natura la sua legittimazione.*” (Op. cit., p. 80) De nossa parte, temos poucas dúvidas de que é possível generalizar a interdição, estendendo-a certamente a todas as árvores e arbustos, e possivelmente, a outros vegetais. Mas, então, do ponto de vista da dietética, alguém poderia perguntar, de que é permitido alimentar-se? De tudo que temos lido e refletido em torno das convicções de Empédocles nesse campo, inclusive textos e excertos de Plutarco sobre vegetarianismo, que consideramos ecoar vários pontos do pensamento de Empédocles, acreditamos que é permitido alimentar-se de frutos, com provável exceção das sementes; grãos e fermentados de grãos, por seu valor ritual e nutricional (dádiva de Deméter em ambos os casos); mel; leite e fermentados de leite. O azeite, à maneira dos derivados de grãos, parece reunir valores rituais e nutricionais. Talvez do mesmo modo o vinho, embora haja controvérsias. Sementes (na maioria dos casos), folhas, caules e raízes são vetados. Temos dúvidas acerca das herbáceas. Mais, não sabemos dizer.

⁸³² Interpolamos “[divinos]” para evocar que o termo εὔκομος é frequentemente empregado com referência a cabelos de deusas, como já referimos em nota anterior. Cf. *Ilíada* I 36; *Teogonia*, 241; Píndaro, *Olímpica* VI, 9; *Pítica* V, 45. Não podemos deixar de destacar, mais uma vez, o epíteto de Deméter na abertura do seu Hino: “Δήμητρ' ἠῦκομον”.

Plutarco, cujo libelo contra o consumo de carne é eivado de sentimento fraterno para com os animais⁸³³, manifestando nesse sentido uma grande semelhança com o pensamento de Empédocles sobre a fraternidade universal dos seres vivos, cita o verso do fragmento B 140 no mesmo contexto que referimos dar-se a citação de B 77, na obra *Questões Convivais* III 1-2. Embora o sábio de Queroneia reporte o uso da coroa de louros nos simpósios, defende que se as teça com flores, declarando-se contrário à colheita das folhas das árvores em geral, à maneira do interdito de Empédocles sobre as folhas dos loureiros (B 140). Plutarco, além de dizer que as folhas são guardiãs dos frutos contra as intempéries, uma razão para que se não as corte, sustenta, como Platão, que as plantas têm sensações e que, portanto, arrancá-las é um ato ilógico (οὐ κατὰ λόγον, 646 E 5), violento e contra a natureza (βία καὶ παρὰ φύσιν, 646 D 8). Lemos, no exato contexto em que ocorre a citação do fragmento de B 140:

Quando se lhe arrancam as folhas, as plantas sofrem como em dor e ferimento, e nelas se produz o dano de uma ferida e um desnudamento indigno e não somente, segundo parece, como disse Empédocles, há que “*abster-se absolutamente das folhas do loureiro*”, como também nesse sentido deve-se respeitar todas as demais árvores e não nos adornarmos com os seus desadornos, despojando-as de suas folhas violentamente e contra a natureza.⁸³⁴

Embora, como dissemos, não nos tenham chegado textos para embasar uma interpretação assertiva, cremos dispor de bases suficientes para subsidiar uma conjectura de que Empédocles há de ter partilhado de um tipo de pensamento similar ao manifestado por Plutarco em favor, ao menos, da preservação das folhas das árvores e, provavelmente, das sementes. Nesse viés, pensamos que poderia ser permitido alimentar-se dos frutos, dádivas da

⁸³³ PLUTARCO. *Περὶ σαρκοφαγίας* (*Sobre comer carne*).

⁸³⁴ *Questões Convivais* III 1, 646 D 2-9: διὸ τῶν μὲν φύλλων ἀποσπωμένων οἶον ἀλγεῖ καὶ δάκνεται τὰ φυτὰ καὶ γίνεται περὶ αὐτὰ βλάβη τις ἐλκώδης καὶ ψίλωσις ἀπρεπής, καὶ οὐ μόνης ὡς ἔοικε κατ' Ἐμπεδοκλέα (fr. 140) τῆς 'δάφνης τῶν φύλλων ἀπὸ πάμπαν ἔχεσθαι' χρή, ἀλλὰ καὶ τῶν ἄλλων φεῖδεσθαι δένδρων ἀπάντων καὶ μὴ κοσμεῖν ἑαυτοὺς ταῖς ἐκείνων ἀκοσμίαις, βία καὶ παρὰ φύσιν τὰ φύλλα συλῶντας αὐτῶν·

árvore, da terra e de Afrodite ζείδωρος⁸³⁵. Em certa medida, a seção de Nicolaus Damascenus no testemunho A 70 (20-28) suporta a nossa ilação.

Abordemos, agora, o último ponto que temos em mente com relação a B 77-78. Trata-se dos adjetivos ἐμπεδόφυλλα e ἐμπεδόκαρπα, alinhados no primeiro verso, isto é, em B 77. Ambos são *hapax legomena* no universo dos textos gregos conhecidos, cada qual tendo sido recortado do seu contexto (Plutarco, *Questões conviviais* III 2. 2, 649 C 8-11: ἐμπεδόφυλλα; Teofrasto, *De causas plantaris* 1.13.2.1-5: ἐμπεδόκαρπα), tudo conforme já anotamos mais acima.

Supomos que a nenhum leitor seja possível evitar uma associação mais ou menos imediata da “raiz” ἐμπεδό- com o nome Ἐμπεδοκλῆς. E, estamos convictos de que foi justamente esse o propósito do nosso poeta-filósofo – propor um jogo à audiência. Portanto, abordaremos ambos os hápax como enigmas importantes do pensamento dele. Ainda que não venhamos a ser capazes de decifrá-los, reflexões interessantes certamente advirão com a tentativa⁸³⁶.

⁸³⁵ Cf. B 115; *Erga*, 117.

⁸³⁶ Tratando-se de *hapax legomena*, é difícil ultrapassar os limites dos próprios textos em que emergem e, em se tratando de textos fragmentários e antigos, os limites são ainda mais estreitos. Xavier Gheerbrandt, na mais recente investigação que veio a lume sobre a linguagem poética de Empédocles, informa que nos textos contemporâneos a Empédocles há uma certa profusão de termos compostos com terminação em -καρπος, de modo que ele pode ter seguido uma tendência da sua época. Escreve o autor: “Les composés qui comportent un second terme em -καρπος, apparaissent dès Homère, Eschyle, Pindare et Bachylide. La formation de composés dont le seconde terme est -καρπος est donc vivante et productive au début du V^e siècle. Empédocle emploie, dans le fragment 78, le composé ἐμπεδόκαρπος, à propos d’arbres qui portent toujours des fruits.” (GHEERBRANT, Xavier. *Empédocle, une poétique philosophique*. Paris: Classiques Garnier, 2017, p. 476-477). Examinamos alguns adjetivos indicados pelo estudioso (ἀγλαόκαρπος, cf. *Odisseia* VIII 115 e XI, 589; πολύκαρπος, cf. *Odisseia* VII, 122; λυτοκάρπων, cf. Píndaro, *Nemea* IV, 76; πάγκαρπος, cf. *Ístmica* III 4,59), e um despertou-nos a atenção: καλλίκαρπος, com referência à terra siciliana, no *Prometeu acorrentado* de Ésquilo (v. 369). A passagem nos parece significativa porque reproduz o mito do encarceramento de Tífon “sob a força das raízes do Etna” (ἰπούμενος ρίζαισιν Αἰτναίαις ὕπο), v. 365, ao qual já aludimos em outro contexto. No diálogo entre Prometeu e Oceano, o primeiro vaticina uma conflagração, “rios de fogo”, sobre “os suaves campos da Sicília de belas frutas”, ou, “belamente frutífera” (τῆς καλλικάρπου Σικελίας λευροῦς γύας). Por último, acrescentamos que no *Hino Homérico a Deméter*, v. 22-23, encontramos significativas “oliveiras de esplêndidos futos” (ἀγλαόκαρποι ἐλαῖαι) pareadas com deuses e homens, aos quais clama Koré, ao ser conduzida por Aidoneus, mas ninguém, nem as oliveiras, escuta os seus gritos: “A voz [de Koré], nenhum dos eternos, nenhum dos mortais lhe ouviu, / nem pródigas oliveiras que esplendem com belos frutos.” (οὐδέ τις ἀθανάτων οὐδὲ θνητῶν ἀνθρώπων / ἤκουσεν φωνῆς, οὐδ’ ἀγλαόκαρποι ἐλαῖαι).

O costumeiro LSJ informa que ἔμπεδος significa “firmemente fixado no solo”, “inabalável”, “inamovível”, como – note-se a natureza desta primeira referência – o tálamo “firmemente enraizado” (ἔμπεδον) na terra que Odisseu esculpiu em uma oliveira viva que crescera nos seus aposentos nupciais, uma árvore no auge (ἄκμηνός), de tronco maciço, ricamente florida (θαλέθων) e ornada com “cabelos de folhas delgadas” (κόμην τανυφύλλου).⁸³⁷ É marcante a similitude com o discurso de Empédocles sobre as árvores, por exemplo, a cabeleira divina dos loureiros de B 127, epíteto de Deméter (Δήμητρ' ἠΰκομον⁸³⁸), e de outras deusas.

O adjetivo ἔμπεδον equivale ao estado de “firmeza enraizada” e solidez (θελεμνά e στερεωπός), atributos da terra e dos viventes predominantemente terrosos (B 21,6,) e enraizados, que não se movem e são difíceis de arrancar. Estamos sob aquele arco linguístico comum e antigo que abarca as noções e discursos sobre as “grandes árvores”. Esse arco abrange a experiência comum campestre, a divinização e mitificação das árvores – moradas de dríades e sedes de culto a divindades⁸³⁹ – e uma certa conversão simbólica que as torna representações ideais da vida e do cosmos, como vimos. Empédocles, à sua maneira, como esperamos ter sido capazes de expor, reverenciou as grandes árvores, serviu-se de um complexo simbólico não inaudito para ele e, indo além, considerou-as vitalmente análogas ao cosmos, metaforizando as suas raízes para significar os quatro divinos componentes cósmicos. Destes, enfatizou os fundamentos terrosos, ou melhor, subterrâneos, pois, como é evidente,

⁸³⁷ Cf. *Odisseia*, XXIII, 190-193: “Crescia no recinto uma oliveira de *cabelos folhidelgados / na plenitude da vida, ricamente florida*. O tronco, uma coluna.” (θάμνος ἔφυ τανύφυλλος ἐλαίης ἔρκεος ἐντός, / ἄκμηνός θαλέθων· πάχετος δ' ἦν ἠΰτε κίων. / τῷ δ' ἐγὼ ἀμφιβαλὼν θάλαμον δέμον, ὄφρ' ἐτέλεσσα, / πικνῆσιν λιθάδεσσι, καὶ εὖ καθύπερθεν ἔρεψα.); 195-196: *cortei os cabelos folhidelgados da oliveira / aparei o tronco externamente às raízes...*” (καὶ τότε ἔπειτ' ἀπέκοψα κόμην τανυφύλλου ἐλαίης, / κορμὸν δ' ἐκ ῥίζης προταμῶν[...]); 202-203: “Era esse o signo distintivo a revelar / ignoro se [o tálamo-árvore] *permanece firmemente enraizado...* [οὔτω τοι τόδε σῆμα πιφάυσκομαι· οὐδέ τι οἶδα, / ἦ μοι ἔτ' ἔμπεδόν ἐστι.]. Tentamos seguir a tradução de Trajano Vieira, porém, com vistas a reter o sentido dos termos que queríamos claros, fizemos várias intervenções parafrásticas, as quais identifica-se por estarem grifadas (*em itálico*).

⁸³⁸ *Hino Homérico a Deméter*, 1.

⁸³⁹ Além do loureiro tradicionalmente consagrado a Apolo, outros exemplos são: o oráculo de Zeus nos carvalhos de Dodona, as deusas vinculadas a árvores e borques, como Atena e a oliveira; Artemis Orthia, em Esparta; o plátano de Helena no Therapne-Menelaieion de Esparta; a árvores sagrada de Hera no Heraion de Samos, o jardim das Hespérides, e assim por diante.

em sua narrativa cosmozoogônica, a terra é o composto elementar-rizomático básico dos corpos dos primeiros vivos (A 70 com B 62), os quais da terra mesma, como lugar subterrâneo, emergiram para povoá-la na superfície; de modo que, neste viés, dissemos antes, as árvores definem-se como os vivos mais próximos e vinculados à terra, como partes fixas *dela* – em sua inteireza corpórea, *e nela* – pelas raízes. Neste sentido, o termo ἔμπεδος descreve o estado das raízes vegetais: partes firmemente fixadas no solo de uma terra – que não olvidemos – é divina, e, como uma das raízes, chama-se Aidoneus.

Em segunda acepção⁸⁴⁰, o termo acolhe sentidos diversos de “firmeza”, “solidez”, “constância”, deslizando para conotações de “persistência no tempo”, “longa duração”, “continuidade”, “estabilidade”⁸⁴¹. O sentido temporal de “longa duração” é preferido pelos tradutores de B 77-78, já que podem apoiar-se em Teofrasto, em cujo texto lê-se ἀείφυλλα no lugar de ἔμπεδόφυλλα, como vimos acima. Além disso, o significado do primeiro termo do hápax (ἔμπεδό-) guarda relação com duas ocorrências de ἔμπεδος em dois importantes fragmentos do poema físico.

É no segundo grupo de sentidos que se costuma traduzir o termo ἔμπεδος que incide num verso que figura identicamente em dois fragmentos distintos, B 17,11 e B 26,10: τῆι μὲν γίγνονταί τε καὶ οὗ σφισιν ἔμπεδος αἰών. A versão que nos serve de base, diz: “por aí é que nascem e não lhes é estável a vida”. (Uma mudança de registro é requerida, pois com B 17 e B 26, lidamos com uma linguagem que se “pré-especializa” filosoficamente⁸⁴²). O verso tem como sujeito plural os seres efêmeros que se constituem e decompõem no fluxo da

⁸⁴⁰ Há outras acepções que poderiam ser exploradas em outros campos semânticos de escopo empedocliano, por exemplo, a dos órgãos que se enraízam na região do peito, cf. *Iliada* VI, 352 (φρένες ἔμπεδοι); X, 93-94 (ἦτορ ἔμπεδον); XI, 813 (νόος ἔμπεδος); *Odisseia* V, 254 (μένος ἔμπεδόν ἐστιν). LSJ indica o interessante episódio dos “grandes muros” (μέγα τεῖχος) dos aqueus que permaneceram “firmes” (ἔμπεδον) durante o cerco de Tróia (*Iliada* XII, 12), que poderíamos, talvez, pensar em relação com a metáfora aristotélica do muro para ilustrar o contato elementar na constituição dos seres empedoclianos, aproximando-o do atomismo (*DGC* II 7, 334 a 25-31). Todavia, não há tempo para tudo e escolhemos os dois sentidos principais, diretamente relacionados ao núcleo da nossa investigação. Não haverá de faltar oportunidade futura para estudar os demais.

⁸⁴¹ Como, por exemplo, o permanente zelo de Calipso para com Odisseu, cf. *Od.* VIII, 452-453: “Calipso, de belos cabelos / permanentemente cuidadosa...” (Καλυψοῦς ἠὲ κόμοιο· /τόφρα δέ οἱ κομιδὴ γε θεῶ ὧς ἔμπεδος ἦεν.)

⁸⁴² Como temos pontuado aqui e ali. Cf. Cap. I, p. 62-64; esp. notas 202, 204, 205, 235; p. 185-186, nota 544.

palingênese mudana: “não lhes é estável o *tempo de vida*” (“tempo de vida” é mais adequado para significar αἰών), o que quer dizer, são efêmeros e dissolvem-se periodicamente; e este dado (a efemeridade) dá-se em contraposição aos estados das raízes-elementos que os compõem, os quais são permanentes, como expressa a fórmula ἀκίνητοι κατὰ κύκλον, em B 17, 13 e B 26,12. Urge citá-los, para melhor visualizarmos as comparações:

DK 31 B 17, 11-13:

τῆι μὲν γίνονται τε καὶ οὐ σφισιν ἔμπεδος αἰών·
ἧι δὲ διαλλάσσοντα διαμπερὲς οὐδαμὰ λήγει,
ταύτηι δ' αἰὲν ἔασιν ἀκίνητοι κατὰ κύκλον.

por aí é que nascem e não lhes é estável a vida;
mas por onde mudando continuamente jamais cessam,
por aí é que são imóveis segundo o ciclo.

DK 31 B 26, 10-12:

τῆι μὲν γίνονται τε καὶ οὐ σφισιν ἔμπεδος αἰών·
ἧι δὲ τὰδ' ἀλλάσσοντα διαμπερὲς οὐδαμὰ λήγει,
ταύτηι δ' αἰὲν ἔασιν ἀκίνητοι κατὰ κύκλον.

por aí é que nascem e não lhes é estável a vida;
mas por onde mudando continuamente jamais cessam,
por aí é que sempre são, imóveis segundo o ciclo.

Evidencia-se no par de versos B 17,11 e 13 e na sua repetição em B 26,10 e 12, a oposição entre os contextos de “οὐ ἔμπεδος” e ἀκίνητος. Excluindo a partícula negativa οὐ, é possível converter a oposição em um paralelismo que identifica os termos, assim, ἔμπεδος =

ἄκίνητος. Num exercício de abstração do núcleo cosmológico, e transpondo reversamente o termo ἔμπεδος para o campo semântico original, a partir do qual em algum momento “imigrou” como metáfora (os fundamentos etimológicos devem coincidir ou se corresponderem coerentemente em ambos os campos), concebemos um símile: assim como as raízes-elementos são acinéticas (ou permanentes, ou “estáveis”) no ciclo; assim as raízes arbóreas são fixas, firmes, sólidas, estáveis, no ciclo da vida da árvore. O símile é relativo, e não é mau pontuar a relativização: a analogia pode ter resultado um pouco lassa, mas o padrão é certamente reconhecível⁸⁴³. (E, aqui, note-se, colhemos mais um pequeno reforço à nossa tese: as raízes arbóreas têm a *physique du role* para designar os divinos constitutivos da realidade.) Por fim, invertendo a ordem dos termos da analogia, o cinético (todo ser efêmero organizado, inclusive o próprio mundo) não possui o longo *tempo de vida* (ἔμπεδος αἰών), a *estabilidade* (ἔμπεδος) – aqui, recordemos a noção de “estados permanentes” estabelecida durante o estudo da recensão de Aristóteles⁸⁴⁴ –, prerrogativa exclusiva das raízes divinas.

Também, no plano cosmológico, nos três versos que se repetem em B 17 e B 26, vemos confrontadas, ou comparadas, a estabilidade terrestre com a imobilidade do Sphairos. Pode-se dizer que estabilidade é uma expressão relativa de repouso. Ora, na fase mundana do ciclo cósmico, os seres não são estáveis; porém o são as raízes eternas, em todo o ciclo cósmico, mas segundo a estabilidade cósmica que se realiza completamente no Sphairos, elas são ditas ἄκίνητοι (B 17,11; B 26,10), enquanto ἔμπεδος (B 17,13; B 26,12) parece dizer

⁸⁴³ Há um símile homérico muito oportuno, que talvez tenha nos inspirado. Na *Iliada* XVII 434-436, os cavalos da divina parelha de Aquiles choram a morte de Pátroclo, que os conduzia, a ponto de enternecer Zeus. Os animais recusam-se a sair do lugar, em pleno campo de batalha, e não há quem os mova. Eis o símile: “Do mesmo modo que, firme (ἔμπεδον), eleva-se uma bela coluna / na sepultura de um ente querido, mulher ou mesmo homem; eles, imóveis (ἀσφαλής), assim, junto ao carro magnífico ficavam. (ἀλλ' ὥς τε στήλη μένει ἔμπεδον, ἦ τ' ἐπὶ τύμβῳ / ἀνέρος ἐστήκη τεθνηότος ἠὲ γυναικός, / ὥς μένον ἀσφαλῶς περικαλλέα δίφρον ἔχοντες). Nota-se que o paralelo homérico entre ἔμπεδον e ἀσφαλής é semelhante à identificação entre ἔμπεδος e ἄκίνητος nos fragmentos acima. É comum o emprego associado de ἔμπεδον e ἀσφαλής por Homero, com o significado de algo firmado sem repouso. (*Iliada* XIII 141; XVI 107; *Odisseia* XIII 86). Digno de notar é a incidência nos seguintes versos da *Iliada* XV 681-683: (cavalos) disparados, na planície, os conduz para grande cidade, / pelo caminho trilhado; a admirá-lo concorrem mulheres / e homens em grande número, enquanto ele, firme e inamovível, lança-se...” (σεύας ἐκ πεδίοιο μέγα προτὶ ἄστυ δίηται / λαοφόρον καθ' ὁδόν· πολέες τέ εἰ θηήσαντο / ἀνέρες ἠδὲ γυναῖκες· ὃ δ' ἔμπεδον ἀσφαλῆς αἰεὶ); cp. com B 112, 1, 8-9.

⁸⁴⁴ Cf. Cap. I, p. 74 ss. Na perspectiva do ser arbóreo, lembremos também a apologia aristotélica à longevidade das árvores, que lemos no breve tratado *Περὶ μακροβιότητος καὶ βραχυβιότητος* V 467 a 6-18.

respeito aos viventes. De outra parte, na configuração do mundo, a parte mais estável, firme, é a terra como lugar básico; e essa estabilidade é transferida aos viventes de modo, digamos, enfraquecido; porém, quanto maior for a constituição terrosa e o vínculo terrestre, mais estável será o vivente, enquanto vivente, e aqui eis-nos diante dos mais estáveis – enraizados – do mundo, as grandes árvores, longevas. Ora, percebamos: (i) Empédocles vincula a si mesmo à estabilidade terrestre; (ii) a raiz-elemento terra é a identidade natural do deus Aidoneus; (iii) logo, parece emergir um vínculo interessante de Empédocles com esse deus. Nós o temos anotado, para futuros estudos⁸⁴⁵.

⁸⁴⁵ É uma hipótese nossa, ainda incipiente, e desenvolvê-la requererá um certo “fôlego”. Já aludimos a ela de modo cifrado, durante a discussão do fragmento B 111, quando defendemos que o paradigma das prerrogativas do *physiologos* “curador de árvores” encontra-se na narrativa do rapto de Perséfone-Nestis e sugerimos um “Aidoneus-Empédocles”. (Cf. supra, p. 245-246.) Chegamos a esse ensaio de proposição, a partir do nosso desconforto com a identificação de uma divindade masculina com o corpo natural “terra” em B 6, uma vez que há na tradição todo um complexo mítico fundacional em que Gaia é, invariavelmente, divindade feminina, associada a divindades femininas, especialmente, e justamente, Deméter e Perséfone. Neste sentido, já mencionamos que no orfismo, ou em certa vertente órfica, Gaia, Deméter e Hera podem ter sido identificadas (cf. Papiro de Derveni XXII, 7; 9-10). Passamos a buscar em nossas leituras, uma possível explicação para a inversão do gênero de Gaia-gê, ou melhor, enquanto conduzíamos a nossas investigações, ficamos “atentos aos sinais” de haver uma explicação. Alguns índices emergiram recentemente, quase cinco anos após o problema ter nos perturbado pela primeira vez. É inconteste, e temos pontuado, um Empédocles cultor de Philotes-Afrodite, e tem sido sustentado com muitas evidências que Nestis-Perséfone vincula-se estreitamente à deusa do amor e da harmonia e, neste viés, sendo Aidoneus o par conjugal de Nestis-Perséfone, uma associação do filósofo ao deus faria sentido. Neste momento investigativo, após ter se evidenciado o especial vínculo do poeta-filósofo com os “campos dos mortais”, isto é, a terra, e o seu maior apreço pelos viventes terrestres por excelência, as árvores; vemos que o filósofo, cultor de Afrodite e curador da terra, porta no próprio nome o *enraizamento* que, como notamos, recolhe-se no Hino a Deméter, e “*escreve*” esse enraizamento, *seu próprio nome*, no plano cósmico (B 17,13; B 26,12), fase da multiplicidade efêmera, e em uma paisagem terrestre-arbórea (B 77-78), com Karsten, situada no paraíso do reino de Cípris-Afrodite. Ora, “*enraizamento*” é justamente o âmbito de Aidoneus-terra. Portanto, esta associação pode ter decorrido do especial auto-vínculo do filósofo com a terra – um vínculo de apreço –, mas também, é preciso destacar, há um vínculo “genético”, já que a composição primordial de homens e mulheres é terrosa (B 62). E mais: se o *physiologos* do fragmento B 111 tem o poder de reverter as intempéries em chuvas benfazejas para as árvores (B 111,8) e, está dito, pode também causar a aniquilação dos campos (B111,4-5), esse poder não poderia ser um decalque do ciclo mítico em cujo princípio está Aidoneus, que conduzindo Koré ao Hades, inaugura o período funesto de esterilidade na terra, a mágoa de Deméter; ao passo que, fazendo reconduzir a deusa à superfície, reinaugura a primavera, dom da mãe divina? Nossos raciocínios convergem em mais de um sentido. Todavia, nem só com argumentos razoáveis se constrói uma hipótese, e temos reunido alguns fragmentos e expressões para analisar, em momento vindouro, por ora, temos: B 17,11-13 e 26,10-12 (ἔμπεδος αἰών / ἀκίνητοι κατὰ κύκλον); B 96,1 (χθὼν ἐπίροσ); B 28,1 B 20,3 (βίου θαλέθοντος); o recorrente verso B 21,6 (ἐκ δ' αἴης προρέουσι θελεμνά τε καὶ στερεωπά); B 26,7 (τὸ πᾶν ὑπένερθε); B 35,4 (δίνης, ἐν δὲ μέσηι Φιλότις στροφάλλγι γένηται); B 52 (πολλὰ δ' ἔνερθ(ε) οὐδὲος πυρὰ καίεται) e B 54 (αἰθήρ <δ' αἰ> μακρῆισι κατὰ χθόνα δύετο ρίζαις). Também os contextos de B 62, 1-4; B 98; B 111; B 121,1; B 122 e B 128. Diga-se de passagem que Hades é identificado a Dioniso em certa tradição órfico-demeteriana, como, por exemplo, lemos expressamente no *Hino Órfico* 43, e vinculado a Perséfone. Um eco da identificação Hades-Dioniso, encontramos no fragmento DK 22 B 15 de Heráclito de Éfeso: “Se não fosse a Dioniso que fizessem a procissão e cantassem o hino, (então) às partes vergonhosas desavergonhadamente se cumpriu um rito; mas é o mesmo Hades e Dioniso, a quem deliram e festejam nas Lenéias.” (<εἰ μὴ γὰρ Διονύσωι πομπὴν ἐποιούντο καὶ ὕμνον ἄισμα αἰδοίοισιν, ἀναιδέστατα εἶργαστ' ἄν' αὐτὸς δὲ Αἰδῆς καὶ Διόνυσος, ὅτεωι μαίνονται καὶ

Concluindo a discussão em torno de B 17,11 e B 26,10, parece claro que ἔμπεδος incide nos versos de ambos os fragmentos, idênticos, como metáfora da estabilidade das raízes divinas. Ora, se em sentido próprio, ἔμπεδος descreve o estado das raízes vegetais (partes firmemente fixadas no subsolo da terra), as versões dos adjetivos de B 77-78 devem seguir aderidas ao sentido derivado de B 17,10 e B 26, 11? Parece nada haver a obstar que se considere os dois sentidos como complementares. Contudo, a primeira acepção é a fundacional e mais importante, ao menos em nossa abordagem. Voltemos, portanto, à terra-solo das grandes árvores⁸⁴⁶.

Ao decompor a palavra, formada pela junção do prefixo de interiorização ἔν- (“dentro”) com πέδον (“solo”, “chão”, “terra”), percebemos que o segundo é frequentemente empregado na linguagem poética para designar “um lugar particular, especialmente um solo sagrado”⁸⁴⁷. A primeira referência registrada no LSJ, indicando a acepção principal, consiste na passagem em que no *Hino Homérico a Deméter* é anunciado o retorno da primavera da deusa Perséfone sobre os campos, no interstício entre o estabelecimento do ciclo de Perséfone-Néstis (uma terça parte do ano sob a terra com Hades e dois terços na superfície, junto à mãe, v. 398-403) e o tratado selado por Zeus (460-466). Eis o contexto em que ocorre o vocábulo:

logo cresceriam espigas de longos cabelos

ληναῖζουσιν>.) Se a identificação for cabível, no pensamento de Empédocles, temos formado um interessante e multívio quadro mítico e misterioso para pensar.

⁸⁴⁶ A “navegação semântica” é difícil, vemo-nos constantemente num trânsito inebriador entre os termos de uma linguagem proto-especializada e os do acervo tradicional arcaico, entre os planos cosmológico e biológico, e assim por diante.

⁸⁴⁷ Em uma passagem notável da *Pítica* I, de Píndaro, tendo como fundo o mito do encarceramento de Tífon sob o Etna, a terra (πέδον) da região deste vulcão é dita εὐκάρπιοι γαίας (v. 30). Também em *Olímpica* X, 46, o termo designa solo sagrado do bosque Altis, consagrado a Zeus, que Hércules demarcou para os jogos olímpicos: “Tendo cercado o Altis, ele [Hércules] num descampado, demarcou-o e o solo (πέδον) em torno / estabeleceu...” Na abertura do *Prometeu acorrentado*, Kratos dirige-se a Hefáistos (v. 1-2): “Chegamos a longínquos e limítrofe chão / da terra, sendeiro cita, imortal solidão.” Também de Ésquilo, no *Agamemnon*, 908-909, a referência é ao chão do palácio, ritualmente preparado para a chegada do soberano: “Por que tardais, ó servas, incumbidas / de cobrir o solo com tapeçarias?”. Embora tardia, uma passagem do primeiro estásimo em *As Nuvens*, de Aristófanes, é particularmente interessante por associar γῆς e πέδον em uma invocação espetacular dos quatro elementos divinos. Nos versos 573-574, o poeta cômico diz: “γῆς πέδον, μέγας ἐν θεοῖς ἐν θνητοῖσι τε δαίμων.”

crescendo a primavera, o solo (πέδον) fértil sulcado (v. 455)

carregado de espigas de trigo, (depois) atados em feixes

Ali, primeiro chegou (a deusa), do ar intocado.⁸⁴⁸

Importa aqui rememorar o cenário agrário dos versos de B 111, em que o *physiologos* detém o poder eficaz sobre as intempéries que assolam e infertilizam os campos da terra, sendo capaz de fazer fluir correntes propiciadoras à nutrição das δένδρα (B 111,8), estas que, além da relevância que têm no pensamento de Empédocles, que responde pelo ditame específico dos seus cuidados nutritivos, podem também estar representando os vegetais de modo geral. Na discussão do fragmento, apontamos a similitude do poder proclamado nos versos de Empédocles com as prerrogativas de Deméter, precisamente com base no contexto da narrativa do retorno de Perséfone-Nestis (identificada à chuvas benfazejas) à superfície terrestre, reinaugurando a estação propiciadora dos vegetais – episódio que envolve quatro divindades principais: Deméter; Zeus, interventor em nome de Deméter e legislador do ciclo das estações; Aidoneus, o *ánax* subterrâneo; e Perséfone, rainha subterrânea e “maravilha dos deuses e homens mortais”⁸⁴⁹, na superfície. É cada vez mais tentador fazer corresponder esta tétrade mítica à dos pares divinos do fragmento B 6 e, de fato, se titubeamos, neste momento, é porque não superamos a dúvida⁸⁵⁰. Além dos quatro protagonistas, há, no episódio, a ação pontual e eficaz de Hermes, o mensageiro divino.

Não deve ser por acaso que uma parcela desse episódio mítico que, na ocasião da leitura de B 111, se nos afigurou modelar do poder do *physiologos*, surpreendentemente se

⁸⁴⁸ *Hino Homérico a Deméter*, 454-457: μέλλεν ἄφαρ ταναοῖσι κομήσειν ἀσταχύεσσιν / ἦρος ἀεζομένοιο, πέδω δ' ἄρα πίονες ὄγμοι / βρισέμεν ἀσταχύων, τὰ δ' ἐν ἐλλεδανοῖσι δεδέεσθαι. / ἔνθ' ἐπέβη πρότιστον ἀπ' αἰθέρος ἀτρυγέτοιο.

⁸⁴⁹ Cf. *Hino Homérico a Deméter*, 403: μέγα θαῦμα θεοῖς θνητοῖς τ' ἀνθρώποις.

⁸⁵⁰ Ver a primeira sugestão dessa correspondência, acima, p. 247, e problematização, cf. nota 694; antes, p. 246, nota 691. Como informamos, Laura Gemelli-Marciano assumiu a correspondência Deméter-Hera, em: Die empedokleische 'Vierelementenlehre': Überlegungen über die Anfänge einer 'naturwissenschaftlichen' Theorie. In: *ELEMENTE –ΣΤΟΙΧΕΙΑ – ELEMENTA: Antike und moderne Naturwissenschaft zum Ursprung der Dinge*. Luzern: Schweizerischer Altphilologenverband, 2012, p. 25-36; p. 29-31.

nos reapresenta, nesta discussão sobre o fragmento B 77-78 que, como aquela, desdobra-se ricamente.

Mas agora, note-se, não somente é possível que o *script* mítico modelar das prerrogativas do *physiologos* esteja inscrito na narrativa, como, também, parte do nome próprio de Empédocles. Como isso é possível? Coincidência? Engenho poético? Afiliação misteriosa? Não sabemos, e sabemos que não devemos prosseguir com essa linha de raciocínio, sob pena de perdermos o rumo principal e de nos arriscarmos, ademais, a erigir hipóteses excêntricas ou prematuras.

Ainda assim, vale anotar que não se trata de um *match* isolado. Quando se estuda a metáfora da fonte (πηγή – B 23,10), correlato de ῥιζώματα em outro campo semântico, como aludimos, encontramos registros sobre a existência de uma fonte de nome Clepsidra, localizada na Acrópole, nas proximidades do templo de Deméter, com uma habitante mítica cujo nome é Ἐμπεδό. Num interessante estudo que empreendeu sobre B 100, o célebre “fragmento da clepsidra”, Marwan Rashed chamou a atenção para uma figura que geralmente passa despercebida, a menina (παῖς, B 100,8) que brinca com a clepsidra, e a identificou à koré Perséfone-Néstis (assim como identificou esta deusa à κόρη de B 84,8) e à ninfa Ἐμπεδό, ou, Πεδό⁸⁵¹. Matéria para estudos futuros, como se vê, não falta.

Retomemos, para finalizar, os adjetivos ἐμπεδόφυλλα καὶ ἐμπεδόκαρπα de B 77-78. Não pretendemos decifrar-lhes o enigma. Sobre o prefixo empedocliano de ambos, é difícil que cheguemos a conhecer as razões do filósofo⁸⁵², especialmente porque, a rigor, sequer o

⁸⁵¹Cf. RASHED, Marwan. De qui la clepsydre est-elle le nom? Une interprétation du fragment 100 d’Empédocle. *Revue des Études Grecques*, tome 121, fascicule 2, 2008, p. 443-468, esp. p. 471, nota 45.

⁸⁵² Entre os estudiosos *mainstream* de Empédocles, Brad Inwood pensa que ambos os adjetivos foram, provavelmente, criados por Empédocles, mas abstém-se de opinar sobre razões ou significados; enquanto M.R. Wright supõe que Empédocles pode ter tido a intenção de fazer jogo de palavras com o próprio nome e, Rashed, mais recentemente, propõe que o filósofo-poeta por assim dizer “assinou” a obra, identificando-se nela de modo mais ou menos cifrado. A interpretação nos interessa. Diz este autor: “Nous savons par ailleurs combien Empédocle se montrait soucieux d’associer son propre nom aux leçons de son poème. Il forge ainsi les hapax legomena ἐμπεδόφυλλον et ἐμπεδόκαρπα, et sa prédilection similaire pour l’adjectif ἔμπεδος et pour l’adverbe

verso em que os termos se nos apresentam (na maior parte das edições) os unia originalmente nas fontes (Plutarco e Teofrasto). Por outro lado, uma hipótese de atribuição dos hápax ao acaso, tenderia ao indefensável. Queremos, então, enfatizar que o termo ἔμπεδος, providencialmente contido no próprio nome do poeta-filósofo, é parte do campo semântico da terra e da vegetação, e que, ademais, parece-nos crívelmente natural que alguém como Empédocles, habilíssimo com as palavras, tenha se servido da homonímia que lhe coube partilhar com a *semântica do enraizamento* para inscrever o próprio nome no registro do seu pensamento. Constitui, também, mais uma evidência de que o campo semântico da vegetação é especialmente caro a Empédocles. Como temos sustentado, pensamos que a importância e a abrangência paradigmática desse campo no seu pensamento sintetizam-se na designação metafórica dos quatro princípios-deuses de todas as coisas, como ῥιζώματα.

Queremos, em segundo lugar, sugerir que uma leitura mais próxima do termo ἔμπεδος no contexto desses dois fragmentos, privilegie o campo semântico da terra e da vegetação à qual ele pertence, conferindo às raízes um sentido ainda mais profundo e firme. O fundamento é ao mesmo tempo agrário e misterioso, e evoca o mito e os ritos de Deméter e Perséfone. Neste sentido, uma árvore ἐμπεδόφυλλα καὶ ἐμπεδόκαρπα é, no seu exterior – ou, na sua “imagem exterior”, já que concluímos tratar-se de árvores míticas (originais) ou paradigmáticas –, tal como se a descreve, porém, oculto nos seus fundamentos (na subterraneidade), eis o mistério da difusão e da renovação da vida: as raízes profundamente fixadas, entrelaçadas e divinas.

ἔμπεδον, en rapport avec sa propre éternité, a déjà été soulignée.” Cf., respectivamente, Cf. INWOOD, Brad. *The Poem of Empedocles*. (Revised Edition). Toronto: University of Toronto Press, 2001, p. 129, nota 62; 130, n. 63; WRIGHT, M. R. *Empedocles: The Extant Fragments*. Op. cit., p. 224; RASHED, Marwan. De qui la clepsydre est-elle le nom? Une interprétation du fragment 100 d’Empédocle. *Revue des Études Grecques*, tome 121, fascicule 2, 2008, p. 46.

As raízes *estão no princípio e são os princípios* das folhas e dos frutos externos⁸⁵³, logo, ἔμπεδος é o termo-liame que, no discurso de Empédocles, estabelece – proclama, declara, esclarece – a ligação invisível e efetivamente real entre as partes da árvore e os seus fundamentos constitutivos. Εμπεδος é um *lógos* de *permanência das raízes nutritivas* – isto é, constitutivas, originárias, principais e assim por diante, da vida, em constante renovação. Empédocles é o *physiologos* que o diz, e, então, sabemos porque as folhas são eternamente verdes e os frutos sempre belos: quando uns se decompõem, “de novo partido o um muitos se constituem” (ἡδὲ πάλιν διαφύντος ἑνὸς πλέον' ἐκτελέθουσι), outros se compõem, incessantemente, até o fim do ciclo (B 17,10 e B 26,9), “prodígios de se ver” (B 35, 17), θαῦμα ἰδέσθαι.

(*Physika I 294-298*)

Para encerrar este capítulo, à maneira de um apêndice, *mencionaremos* o aporte do genitivo plural ῥιζοφόρων, recentemente trazido pela linha a(ii) 28 do Papiro de Estrasburgo. E, se aqui empregamos o verbo “mencionar”, é porque não estamos ainda aptos a realizar algo que se possa minimamente considerar “análise” ou “estudo” do caso. Ao mesmo tempo,

⁸⁵³ Já mencionamos que Fernando Santoro propôs uma interessante interpretação da cosmologia de Empédocles, a partir do paradigma do eterno retorno dionisíaco sugerido por Nietzsche. Falta-nos familiaridade com essa chave interpretativa e não poderemos discuti-la de modo apropriado; porém, se nos é permitido retirar do contexto um trecho de um dos estudos do autor, eis que ele descreve precisamente a nossa percepção das raízes como fundamento do que aparece externamente. Embora nós, diferentemente do estudioso, aceitemos a permanência/subsistência da identidade das raízes nas misturas, interpretando a divindade delas de modo tradicional, segundo a nossa leitura dos fragmentos e do testemunho de Aristóteles, a imagem das raízes nutritivas da vinha, formulada por ele, é inteiramente concorde com a nossa visão desse jogo entre o ocultamento nutritivo fundamental das raízes e as formas de vida constituídas que delas decorrem e aparecem no mundo. Com a devida licença, portanto, tomamos de empréstimo esta bela imagem: “... de tais ‘raízes’, como as denomina Empédocles, surgiriam formas estruturantes em uma contínua transmutação de máscaras ou aparências – *como as raízes de uma vinha que alimentam a superfície de cores, texturas e sabores das uvas.*” Grifo nosso. Cf. SANTORO, Fernando. Empédocles, Aristóteles e os elementos. *Anais de Filosofia Clássica*, 7, n. 12, 2012, p. 38-54; p. 45.

porém, não podemos deixar de expor mais uma evidência em favor da nossa tese de que Empédocles vincula-se especialmente ao campo semântico da terra e da vegetação, do qual sobrelevaram-se as pujantes árvores, cujos conjuntos rizomáticos entrelaçados forneceram ao filósofo-poeta o modelo da constituição divina e a metáfora para designar, retomando o vocabulário do primeiro capítulo, os *eternos constitutivos intrínsecos das coisas*, ou melhor, no espírito dos versos do acragantino, as quatro raízes imortais de todas as coisas, os deuses do fragmento DK 31 B 6.

Na reconstituição de Primavesi do grupo de versos 232-330 do primeiro livro do poema físico de Empédocles⁸⁵⁴, lemos em 294-298:

[π]ρῶτον μὲν ζύνοδόν τε διάπτυσίν τε γενέθλης,	294 = a(ii)24
ὄσ[σ]α τε νῦν ἔτι λοιπὰ πέλει τούτοιο τ[όκοιο,]	
τοῦτο μὲν [ἄν] θηρῶν ὀριπλάγκτων ἀγ[ρότερ' εἶδη,]	
τοῦτο δ' ἄν' ἀ[νθρώ]πων δίδυμον φύμα, [τοῦτο δ' ἄν' ἀγρῶν]	
ρίζοφόρων γέννημα καὶ ἀμπελοβάμ[ονα βότρυν·]	298 = a(ii)28

Primeiro a junção e a dispersão da geração
eis tudo o que resta agora desse vir-a-ser⁸⁵⁵
ora como espécies de feras agrestes errando nas montanhas
ora como homens de duplo nascimento, ora como vegetações
“portadoras de raízes” geradas e videiras prósperas de uvas.

Apesar da nossa tradução precária, deve ser reconhecível a semelhança do teor desses versos com alguns fragmentos que temos analisado, marcadamente os contextos palingenéticos dos fragmentos B 9, B 20, B 21,7-10 e B 23,6. Nota-se, também, uma espécie

⁸⁵⁴ PRIMAVESI, Oliver. *Empedokles Physika I. Eine Rekonstruktion des zentralen Gedankengangs*. Berlin: De Gruyter, 2008 (*Physika I* 232-330, p. 64-72); com correções em: MANSFELD, Jaap; PRIMAVESI, Oliver. *Die Vorsokratiker: Griechisch / Deutsch*. Stuttgart: Philipp Reclam, 2011; Cap. 7, p. 392-563 (MP 66 = *Physika I* 232-330, p. 460-470).

⁸⁵⁵ Primavesi, interpreta e traduz o termo reconstituído “τόκοιο” (<τόκος ~τίκτω) por “zoogonia”. Obras citadas, (2008), p. 69; (2011), p. 467.

de “fino véu desditoso” envolvendo o discurso, à maneira dos lamentos sobre a errância dos viventes, que vimos nos fragmentos B 62, B 115 e B 20. Queremos também perceber que as palavras reservadas aos vegetais “portadores de raízes” são bem menos “veladas” – os viventes *enraizados*, ao menos, não “erram” sobre a terra –, e que as “videiras prósperas de uvas” evocam as árvores ἐμπεδόκαρπα de B 77-78. Haveria muito a refletir sobre esses novos versos. Contudo, não pisamos em solo seguro.

O referente de ῥιζοφόρων em a(ii) 27 é incerto, pois nesse ponto o papiro estava corrompido e os editores reconstituíram o termo, como denotam os colchetes. Ocorre que justamente essa reconstituição é problemática⁸⁵⁶. Nada do gênero do recorte de interesse da nossa pesquisa, parece ter chamado a atenção dos estudiosos que lidaram com as lacunas, uma vez que eles preocuparam-se em encontrar uma expressão cujo sentido se adequasse ao contexto, que atendesse às exigências do metro poético, ou para a qual houvesse um outro respaldo qualquer. Por isso, em nossa tradução, provisoriamente servimo-nos do subterfúgio da antonomásia, vertendo ἀγροί, termo com o qual os autores quiseram significar “campos”, por “vegetações”. Explicaremos o porquê do recurso provisório.

Martin e Primavesi reconstituíram “τοῦτο δ’ ἄν’ ἀγρῶν”; Janko propôs “τοῦτο δ’ ἄν’ ἀνθέων”; West sugeriu “ἄν’ δέ τε θάμνων”. Primavesi, naturalmente, ficou com a reconstituição da sua lavra; Laks e Most preferiram a alternativa de Janko⁸⁵⁷, e a sugestão de

⁸⁵⁶ Também o verso 294 é, à primeira vista, problemático, pois os termos diferem daqueles que nos habituamos considerar parte de um “vocabulário da mistura e separação”. O verso do papiro coincide nos termos principais com o teor uma linha de Simplício que não foi considerada citação direta e que, portanto, não figura nos fragmentos B do compêndio DK. Após ter citado o verso que figura em DK 31 B 8,3 (ἀλλὰ μόνον μίξιν τε διάλλαξιν τε μιγνόντων), que como vimos é um verso muito citado por Aristóteles – onipresente no primeiro capítulo do nosso trabalho, em que anotamos três citações: DGC I 1, 314 b 6-8; 6, 333 b 14-15 e *Metafísica* V 4, 1014 a 1-3 (ver Cap. I, esp. nota 189-190, e irradiações), Simplício diz, em 161,20: καὶ “σύνοδον” διάπτωξιν τε γενέσθαι “αἴσις”. Portanto, com o aporte do Papiro de Estrasburgo, σύνοδος e διάπτωξις, passam a integrar o rol de termos que Empédocles empregou em seus escritos. Ver: MARTIN, Alain; PRIMAVESI, Oliver. *L’Empédocle de Strasbourg. (P. Strasb. Gr. Inv. 1665-1666). Introduction, édition et commentaire*. Strasbourg: Bibliothèque Nationale et Universitaire de Strasbourg; Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1999, p. 241-243. Galavotti havia justamente ensaiado defender que Simplício estava a citar um verso de Empédocles. Cf. GALLAVOTTI, Carlo. *Empedocle: Poema Fisico e Lustrale*. Milano: Valla/Mondadore, 1975, p. 22-23 e 193 (também citado por Martin e Primavesi, p. 242 e notas 4-5).

⁸⁵⁷JANKO, Richard. Empedocles, On Nature I 233 - 364: a New Reconstruction of P. Strasb. gr. Inv. 1665 - 6. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 150 (2004), p. 1-25; p. 18-19. Eis a tradução deste autor para o

West, não fosse ter sido anotada na primeira edição do Papiro, sequer conheceríamos. Esta última, por ironia, é a que nos parece mais interessante, ao termo de uma investigação que dentre as diversas relações de termos do campo semântico das plantas, nos contextos dos versos, trouxe-nos ocorrências de θάμνοις em contextos muito semelhantes ao do novo grupo de versos (ver B 9,2; B 20,6 e B 117,2) – sendo que os próprios autores perceberam a chave precisa da similitude, registrando-a em uma nota já citada por nós em outro momento.⁸⁵⁸ Além disso, Martin e Primavesi escreveram que “*la revue partielle du monde vivante, commencée en a(ii)26, se termine par l’évocation des végétaux*”, criando uma rubrica muito similar à de Bollack (inventário do mundo) e Gheerbrant (catálogo de seres viventes)⁸⁵⁹ para designar as formas de vida de B 21, 10-12 e B 23, 6-8: homens, mulheres, árvores, arbustos, feras, pássaros, peixes.

Assim, considerando as similitudes observadas por nós – e, repetimos, também pelos autores, que chegaram a registrá-las, mas deixaram de parte e tomaram outro rumo⁸⁶⁰ –,

conjunto citado acima (294-298): “with larger form life's union and increase, / and all that still remain of this creation, / first in the wild tribes of beasts that roam the hills, / then in the double race of man, then in the fruits / of rooted plants and grapes that mount the vine.” *Interessante notar que o estudioso propôs ἀνθέων, mas traduziu o termo por fruits!* Laks e Most, na versão francesa, foram fiéis ao termo: “En premier lieu la réunion et le déploiement de la génération / E tout ce qui rest de cet <enfantement> / Cela, chez les <espèces> sauvages des bêtes qui errent dans les montagnes / Cela, dans la race duelle des hommes, cela, dan’s l’espèce / Des <fleurs> porteuses de racines et <la grappe> qui s’avance sur la vigne.” (LM D73, 294-298.)

⁸⁵⁸ “Le mot θάμνοι désigne de manière générique les végétaux dans les trois listes les plus complètes des êtres vivants: fr. 20 D.,6; fr. 9 D.,2; 117 D.,2.” (Idem, p. 239, nota 1.)

⁸⁵⁹ Martin e Primavesi, p. 238. A rubrica similar à de Bollack (inventário do mundo) e Gheerbrant (catálogo de seres viventes), sobre B 21, 10-12 e B 23, 6-8. Cf. BOLLACK, Jean. *Empédocle III*, p. 117; GHEERBRANT, Xavier. *Empédocle, une poétique philosophique*. Paris: Classiques Garnier, 2017, p 394.

⁸⁶⁰ A relevância do campo botânico no pensamento de Empédocles, que temos defendido, parece-nos ser de natureza tal que somente alguém que em algum momento se imbuísse do propósito de investigar essa especificidade por si, como em parte estamos fazendo, poderia ver com clareza. Ora, Martin e Primavesi, estavam realizando o gigantesco projeto de editar o Papiro de Estrasburgo. Na deliberação da reconstituição mais adequada, os autores prenderam-se à única definição de ῥιζοφόρον que encontraram, no léxico bizantino *Etymologicum Magnum*, no qual está registrado que o termo designa “lugar”, a saber, πεδίον, “solo”, “chão”, segundo o exemplo de Circe que busca no solo (πεδίον) raízes mágicas para fabricar suas poções (p. 238, nota 4). Eis como os autores (p. 239, nota 1) justificam a rejeição de θάμνων ou δεινδρέων (que também cogitaram): “Mais, dans les deux cas (θάμνων ou δεινδρέων), l’adjectif qualifierait directement les végétaux, plutôt que le lieu où ils poussent, contre l’emploi attesté dans l’*Etymologicon Magnun*.” Ora, este léxico é por demais tardio e, ademais, o emprego no sentido registrado, pode não ser exclusivo. É verdade que, como vimos, πεδίον, ou πέδον, pertence ao campo semântico da terra cultivável, trata-se dos campos de Deméter, e, ademais, é parte do nome do próprio filósofo-poeta – algo que, sendo ponto da nossa pesquisa, não estava lá em consideração. Neste sentido, todavia, o solo da deusa, a terra, está firme por toda parte, e nenhuma escolha a excluiria.

gostaríamos de sugerir que o termo ao qual o adjetivo ῥιζοφόρων deve estar vinculado, só pode ser um *vivente enraizado* do tipo “arbusto” ou “árvore”.

Em que pese confiarmos na solidez da fundamentação dos nossos argumentos, é patente a nossa falta de conhecimento especializado para propor reconstituições de palavras corrompidas em papiros. Afortunadamente, West veio ao nosso encontro com a sua proposta: “ἀν’ δέ τε θάμων”⁸⁶¹, que acolhemos⁸⁶². Deste modo, finalizamos o capítulo, restituindo uma possível enumeração de viventes efêmeros em suas palingenias e transmigrações (segundo o modelo de B 9 e B 20 e B 117, evocando também B 21, 10-12 e B 23, 6-8), ao conjunto MP 66, *Physica* I, 296-298:

τοῦτο μὲν [ἄν] θηρῶν ὀριπλάγκτων ἀγ[ρότερ’ εἶδη,]

τοῦτο δ’ ἀν’ ἀ[νθρώ]πων δίδυμον φύμα, [ἀν’ δέ τε θάμων]

ῥιζοφόρων γέννημα καὶ ἀμπελοβάμ[ονα βότρυν·]

ora como espécies de feras agrestes errando nas montanhas

ora como homens de duplo nascimento, ora como arbustos

“portadores de raízes” gerados e videiras prósperas de uvas.

⁸⁶¹ Como aludimos, a proposta do grande helenista Martin West só chegou ao nosso conhecimento porque os editores do papiro a registraram: "Si l'on souhaitait davantage de symétrie, il faudrait faire dépendre de un second groupe au génitif, en restituant p. ex... φύμ', ἄ[ν δέ τε θάμων]/ ῥιζοφόρων γέννημα καὶ ἀμπελοβάμ[ονος οἴνης], comme nous l'a suggéré M. M. L. West. Nous ne croyons pas qu'il faille exiger plus de symétrie encore et, en corrigeant une lettre dans le texte du papyrus, lire καὶ ἀμ πεδοβάμ[ονα..., où la préposition ἀμ introduirait un substantif qualifié à l'aide d'un πεδοβάμων emprunté tel quel à Eschyle." (Idem, p. 240, n. 6.)

⁸⁶²Tb. não é mau optar por não reconstituir as lacunas e, por assim dizer, “preservar o mistério”, como Trépanier:

τοῦτο μὲν [ἄν] θηρῶν ὀριπλάγκτων ἀγ[]

τοῦτο δ’ ἀν’ ἀ[νθρώ]πων δίδυμον φύμα, []

ῥιζοφόρων γέννημα καὶ ἀμπελοβάμ[ονα]

on the one hand among the... of mountains-roving beasts,
on the other in the twofold offspring of mankind...
in the produce of root-bearing... and... mounted on the vine.

Cf. TRÉPANIÉ, Simon. *Empedocles: an Interpretation*. NY/London: Routledge, 2004, Appendix, p. 254-255.

3. Extrato do capítulo (II)

Concluimos o primeiro capítulo persuadidos de que a comutação terminológica de ῥιζώματα por στοιχεῖα, no bojo dos tratados físicos de Aristóteles, resultou na posterior elisão do aspecto divino das raízes empedoclianais, ainda que Aristóteles tenha afirmado o estatuto divino dos elementos empedoclianos literalmente (*DGC* II 6, 333 b 20-22), ou, indiretamente o tenha atestado, na frequente afirmação dos seus estados de permanência ou imutabilidade, estes atributos de deuses convertidos à linguagem naturalizada da disciplina física. Nesta “abordagem temática fisicalista” em que, como στοιχεῖα, as raízes são consideradas como princípios e causas materiais constitutivos da realidade, um passo adiante, isto é, a partir da recepção da recensão aristotélica, eis que a divindade originalmente aderida à concepção rizomático-elementar de Empédocles é por assim dizer “exilada” do seu *topos* próprio. Isto porque, a nosso ver, a cristalização do conceito de στοιχεῖα se impôs e reduziu a noção de ῥιζώματα, esta que é bem mais ampla, pois contempla a divindade.

O primeiro tópico do segundo capítulo é, com efeito, um breve proêmio, no qual sustentamos a interpretação do pensamento de Empédocles na sucessão de uma experiência grega de plenitude, à qual designamos “realidade coesa”, em que não há separação factual entre os planos posteriormente cindidos em sagrado e profano; não obstante observar-se a inauguração de discriminações temáticas e discursivas, “primícias de preocupação científico-metodológica”, e de uma crítica da linguagem incipiente a visar como alvo a inadequação da linguagem comum na descrição da realidade.

O segundo tópico introduz o fragmento DK 31 B 6, relacionando os deuses nomeados por Empédocles ao testemunho de Aristóteles em *DGC* II 6 333 b 20-22 (DK 31 A 40, 2-3), aludindo brevemente às fontes de transmissão e à posição dos versos no poema físico, além de

pontuar os dois eixos temáticos que, partindo do estudo do fragmento, conduzirão a investigação: (i) sobre a identidade divina das raízes; (ii) sobre o emprego do termo ῥιζώματα.

De modo programático, as tarefas propostas para este segundo capítulo da pesquisa, foram essencialmente duas:

- 1) reafirmar o dado da divindade das raízes empedoclianais, a partir de uma revisão das identidades divinas estabelecidas no fragmento DK B 6;
- 2) investigar os sentidos da metáfora vegetal ῥιζώματα escolhida por Empédocles para designá-las.

Todos os demais temas e questões emergentes durante o desenvolvimento do capítulo – e não foram poucos – consideramos subordinados a estes dois projetos, sendo que o segundo é o efetivamente fundamental, em nossa tese.

Na revisão das identidades divinas de B 6, assumindo a correlação clássica entre os nomes dos deuses Zeus, Hera, Nestis e Aidoneus, com os corpos naturais de B 17,18 (fogo, água, terra e ar), introduzimos a problemática dos deuses que não portam epítetos seguramente relacionáveis a um corpo natural específico, como é principalmente o caso de Hera e Aidoneus, uma vez que os dois ramos doxográficos de transmissão das correspondências estabelecidos por Diels, divergem sobre o dado, reportando trocadas as identidades de ambos os deuses. Assim, na vertente de transmissão que depende das *Dóxai* de Teofrasto, Hera aparece identificada ao ar e Aidoneus à terra; ao passo que, inversamente, no ramo derivado dos chamados “alegoristas homéricos”, Aidoneus identifica-se ao ar e Hera, à terra.

A partir dos *scripts* míticos tradicionais dos casais Zeus-Hera e Aidoneus-Nestis, refletimos sobre alguns prós e contras das variantes doxográficas. Desde que os pares divinos não tenham sido – não foram – escolhidos aleatoriamente por Empédocles, as narrativas de suas sagas, ou os seus atributos, conjugados com fragmentos que se lhes possa relacionar

nessa perspectiva, pensamos, podem lançar luz sobre as suas próprias identidades e, ademais, expressar de algum modo as misturas das quais procedem os seres e toda a realidade.

Assim, a partir do ângulo dos pares divinos, encetamos a análise do *script* mítico do par Nestis-Aidoneus, o mais seguro para o início da investigação, dada a inequivocidade da identificação da deusa à água, pois, de fato, ela porta o único epíteto definitivo dentre todos: “a que de lágrimas umedece fonte mortal”. Nessa altura, destacou-se a identificação de Nestis à deusa Perséfone, a partir do estudo de Sturz (1805), fazendo emergir pela primeira vez o paradigma mítico que ganhará força com desenvolvimento da pesquisa, uma vez que gradualmente se revela, aqui e ali, “espelhado” nos versos de Empédocles. Trata-se do mito do rapto de Perséfone por Hades subterrâneo, e a concomitante saga de Deméter em busca da filha, culminando no restabelecimento da fertilidade dos campos e na demarcação do ciclo das estações.

Ainda com Nestis e Aidoneus, na rubrica física, a descrição da mescla primordial de terra e água que compõem os blocos primordiais de “homens e mulheres” que emergirão à luz e ao ar atmosférico (DK 31 B B 62), jogou em favor da correlação Hades-terra transmitida pela vertente teofrástica. Importou também o argumento empírico de que a água não pode diretamente acoplar-se ao fogo, percepção não desprezível, uma vez assumida como regra pelo próprio Aristóteles na sua teoria das afecções e transformações elementares (*DGC* II 3 330 a 30 ss.), e que, em sendo aplicável aos pares empedoclianos, impede a associação de Aidoneus ao fogo⁸⁶³.

Diante dos “ares conclusivos” resultantes da análise do par Nestis-água e Aidoneus-terra, os pontos da tradicional associação de Zeus ao fogo, de Hera ao ar, assim como o *script* mítico do “casal das alturas”, aparentemente confirmada na topologia elevada do ar no fragmento B 17,18 – consoante as concepções pré-socráticas da assim chamada geografia

⁸⁶³ Ver também os pares naturais fogo-ar e terra-água estabelecidos em *DC* III 1, 298 b 7-8, cf. cap. I., p. 31-32.

mítico-natural do mundo (Zeus fogo=céu ígneo; Hera-ar=atmosfera; Néstis =água; Aidoneus=terra) –, seriam suficientes para encerrar a questão, em nossa leitura.

Porém, o epíteto φερέσβιος de Hera, tradicionalmente atribuído à terra, conduziu-nos a outra cadeia de argumentos, da qual destacou-se que, dado o paradigma da união sexuada, caso Hera seja identificada à terra, a importante mescla primordial antropogônica de B 62 resultará anômala ao provir do par feminino Hera-Nestis. De modo que deliberamos encerrar as considerações, alinhando-nos à vertente teofrástica da doxografia, nessa questão.

Mas ainda dedicamos várias páginas a uma resenha crítica da alternativa de identificação entre Aidoneus e a raiz-elemento fogo, oferecida por Knatz no final do século XIX, apoiada ligeiramente por Burnet (1920), mas deixada de lado por décadas, até ser retomada por Kingsley, a partir de 1995. De modo geral, não nos alinhamos às interpretações de Kingsley, embora reconheçamos a grande erudição do autor. Todavia, a adesão de alguns estudiosos *mainstream* de Empédocles à reproposição de Kinglsey, especialmente Gemelli-Marciano (2012) e Catherine Rowett/Osborne (2013, 2016), conduziu-nos a reexaminar a hipótese.

O resultado do périplo foi que nos mantivemos alinhados à identificação provida pela vertente teofrástica, como preferiu Diels, ao lado, seja dito, da maioria dos intérpretes modernos e da atualidade (Primavesi, Picot, Martin, Wright, Rashed).

Em seguida, sob a chamada “o eclipse dos deuses”, enfrentamos a problemática das leituras que, historicamente, a nosso ver a partir da recepção e generalização do conceito de στοιχεῖα na designação da tétrade empedocliana, deixaram de levar em conta a divindade das raízes. Consideradas em chave exclusivamente materialista, as raízes foram usurpadas da face mais significativamente marcada nos versos de Empédocles e, em certas leituras, os deuses passaram a ser considerados alegorias ou ornatos poéticos vazios de significados. É possível que o filósofo-poeta, se pudesse revê-las, sequer as reconhecesse. Como isso aconteceu?

Devemos inteiramente a Jean-Claude Picot, o acesso privilegiado a um levantamento histórico realizado por ele sobre a desvalorização dos deuses do fragmento B 6, de Clemente de Alexandria a *scholars* do nosso século, no estudo inédito intitulado “Le petit histoire d’une marginalisation: Empédocle, fr. 6, les racines de toutes choses”. Com a permissão do autor, por tratar-se de conteúdo da maior relevância, em parte o relatamos, e em parte dialogamos com ele; nem sempre concordes, mas, absolutamente uníssonos na afirmação da relevância da divindade das quatro raízes e, ademais, da importância dos seus nomes divinos no fragmento B 6. Uníssonos, também, contra as leituras que os interpretam como meras alegorias dos elementos físicos, ou apenas recurso poético. Deste modo, o tópico resultou informativo, mas também marcou a nossa postura interpretativa.

O tópico investigativo “sobre o termo ῥιζώματα” (p. 180 ss.) *conduziu-se* de modo a firmar-se como núcleo de resistência deste capítulo, e da própria tese. Dizemos que o tópico “conduziu-se” porque de fato fruímos da experiência ímpar de sermos, metaforicamente, levados a caminhos e lugares inesperados. A partir deste momento investigativo, a nossa pesquisa, que até então se fazia sentir um tanto árida, deu lugar a um movimento vívido e intenso, que nos arrastou admirados de uma descoberta a outra, formando uma cadeia perfeitamente coerente de sentidos e referências. A expressão padrão para descrever um tal acontecimento é: (a pesquisa) “ganhou vida própria”.

Ora, se ao final do primeiro capítulo, concluímos que devíamos na medida do possível retomar um termo atestadamente empregado por Empédocles para designar a téttrade divina da sua cosmologia, e tendo o termo em questão sido tomado de empréstimo ao campo semântico da vegetação – convertido em *metáfora botânica*, como dissemos – um esforço máximo para compreender os motivos da escolha do filósofo-poeta haveria que ser empreendido.

Entre considerações e reflexões de ordem geral acerca da univocidade do vocábulo no seu campo semântico próprio, retomando pontuações ainda do primeiro capítulo, entre as

necessárias menções a autores que restringem o emprego de ῥιζώματα a uma determinada fase cósmica ou condição (Primavesi), estudiosos que desistiram diante das complicações (Sedley), que defenderam o termo e apontaram o anacronismo do substituto στοιχεῖα (O'Brien, Kahn, Wright, Rowet/Osborne, Gemelli-Marciano) – chegamos à questão principal: por que essa metáfora vegetal, ῥιζώματα?

Ora, se Empédocles é, como pensamos e defendemos, um *núncio da especialização da linguagem descritiva da realidade* (DK 31 B 8, B 9, B 11 e B 15), a metáfora que ele escolheu – ῥιζώματα – há de ter sido a mais adequada possível para representar o postulado da tétrade divina. Em sendo possível alcançar os significados, ou alguns possíveis significados, subjacentes ao termo metafórico, algo “novo” há de se nos desvelar acerca daquilo que metaforicamente está sendo designado, a saber, a tétrade, ou, sobre o “processo” de mistura ou dissociação das quatro raízes. Assim, tratamos de buscar um critério seguro para iniciar a nossa investigação.

Na medida em que a lide constante com os fragmentos foi acentuando a nossa percepção sobre o zelo de Empédocles para com o emprego da linguagem adequada à realidade a ser descrita, a par da concessão que fez ao vocabulário comum que torna possível a comunicação *lato sensu* entre os homens – “por costume falo também eu”, diz ele no fragmento B 9,5 sobre o uso impróprio dos termos “nascimento” e “morte” no lugar de “mistura” e dissociação” – ; ganhou força a convicção de que a univocidade do termo ῥιζώματα, no seu campo semântico de origem, foi um critério importante para a sua eleição.

Isto posto, contudo, não tendo sido dito em nenhum fragmento conhecido, embora seja argumento razoável, é conjectural, de modo que não serve como ponto de partida, pois, acontecendo de a conjectura revelar-se errônea em algum momento, risco onipresente nos planos hipotéticos, arrastaria consigo toda a investigação decorrente.

Ainda, a essa até certo ponto problemática incidência única do termo em B 6, impossibilitadora de qualquer cotejamento interno de significados nos fragmentos de Empédocles, opôs-se o quadro de um sem número de ocorrências de termos com base no radical ῥίζ-; tanto os formados a partir da forma substantiva singular ῥίζα, quanto as formas verbais de ῥιζόω e suas substantivações derivadas (como é o caso de ῥιζωμα e ῥιζώματα), em diversos textos de épocas próximas a Empédocles – algo mais do que natural, pois são signos mais do que correntes na linguagem campestre, agrária ou agrícola, aparecendo tanto em alusões ligeiras, quanto em discursos especializados sobre a vegetação, de Homero a Teofrasto. Enfrentar um tal universo equivaleria a adentrar o labirinto sem o auxílio de Ariadne.

Então, finalmente, encontramos uma via de investigação correlativa e segura: examinar o discurso direto de Empédocles sobre as plantas e testemunhos doxográficos acerca das concepções botânicas que ele teria sustentado.

Após um levantamento preliminar, em que os seres arbóreos – δένδρα – destacaram-se nos fragmentos, elegemos, como ponto de partida para a investigação principal, o conjunto DK 31 A 70, no qual Hermann Diels articulou nada menos do que os relatos de cinco diferentes fontes doxográficas sobre as concepções de Empédocles sobre as plantas, nesta ordem: Aecio, *Placita* V 26,4; Teofrasto, *De causis plantarum* I 12,5; Aristóteles, *De Anima* II 4, 415 b 28 – 416 a 2; Plutarco, *Questões conviviais* VI 2, 2, 688 A; Pseudo-Aristóteles Nicolaus Damascenus, *De plantis* I 1, 815 a 15 – 817 b 37.

Neste verdadeiro “compacto testemunhal”, em primeiro lugar destacou-se da seção aeciana a admirável narrativa sobre certas árvores primordiais, contemporâneas da formação das partes do mundo. No registro de Aecio, segundo Empédocles as árvores (δένδρα) foram os primeiros vivos (ζῷα) terrestres, partes da própria terra (γῆς εἶναι μέρη) – formadas no seu interior escuro e cálido, à maneira do embrião uterino –, que emergiram de sob ela antes

da formação do sol e da distinção entre dia e noite, ou seja, antes de haver condições de possibilidade de vida mundana, isto é, no princípio do mundo, entendido como a via estatuída da multiplicidade. A narrativa sobre a primordialidade das árvores entre os seres do mundo é reiterada na última seção do bloco testemunhal, pelo Pseudo-Aristóteles Nicolaus Damascenus (A 70, 25-27). Estes viventes primordiais, árvores, irromperam da subterraneidade à superfície, sexualmente completos, contendo em si unificados a mistura simétrica (συμμετρίας τῆς κράσεως) dos *logoi* masculino e feminino – completudes vitais aptas à reprodução de si e por si. Na sequência, no bojo da explicação natural sobre as causas das folhas e frutos, são citados como exemplos de árvores plenas (τὰ δὲ πλεῖον), o loureiro, a oliveira e a tamareira.

A narrativa das origens evidenciou que as árvores ocuparam um *topos* privilegiado na cosmozoogonia de Empédocles, tendo nos sugerindo, inclusive, a possibilidade de considerarmos os termos de uma *dendrogonia* empedocliana, situada na fase inaugural da multiplicidade mundana. Esta visada, futuramente esperamos desenvolver, apresentando uma proposta ensaística de reconstrução de um plausível discurso *dendrozoogônico* segundo Empédocles.

Ora, o estatuto especial das árvores no discurso botânico de Empédocles fora previamente assentado quando, preliminarmente verificamos, que dentre as referências de Empédocles a vegetais, as menções a árvores (δένδρα) predominam nos versos de ambos os poemas, secundadas por referências a arbustos.

Sendo assim, apoiados no conjunto testemunhal A 70, o procedimento por nós assumido consistiu em recolher e analisar de modo contextualizado a incidência de formulações e referências sobre as plantas – mormente, sobre as *árvores* – nos versos de Empédocles. Em torno deste eixo metódico, sempre guiados pelos conteúdos empedoclianos, eventualmente recorreremos a outros textos que puderam por semelhança ou diferença iluminar

os sentidos recolhidos. Também dialogamos com estudiosos modernos e contemporâneos que de algum modo, direta ou indiretamente, tocaram a temática ou suas “adjacências”.

Com as linhas gerais da cosmologia de Empédocles em mente, especialmente a seção mundano-cinética, recorte específico da nossa pesquisa, extraímos de A 70 quatro pontos consequenciais, cujas glosas são: (i) as árvores são os ζῷα mais elementares do mundo; (ii) as árvores são anteriores à organização do mundo; logo (iii) as árvores são os viventes mais próximos do âmbito/força de Philotes-Afrodite; também (iv) no mundo organizado, as árvores diferem dos demais seres por serem fixas, isto é, *enraizadas*.

Passamos, então, à análise dos fragmentos B, voltando a atenção para o discurso e a terminologia de Empédocles, propriamente, sobre as plantas, restringindo o recolhimento primário aos versos com ocorrência de θάμνοις e δένδρα, para, dentro de cada análise, ramificar possibilidades, dentre as quais, relações com outros termos, fragmentos e textos externos.

Na primeira série de fragmentos, analisamos as três incidências subsistentes de θάμνοις (DK 31 B 9,2; B 20,6 e B 117,2), que em seus contextos palingenéticos (B 9 e B 20) e transmigratório (B 117), não se revelaram especialmente privilegiados entre as demais formas enumeradas de seres: homem (menino, menina), fera, peixe e ave. Deste modo, concluímos que a espécie θάμνος não corresponde às δένδρα de A 70, ao passo que se estabeleceu a existência de uma hierarquia entre ambas as formas, o que já está de certo modo implícito nos seus significados comuns de “pequena árvore”, do que poderia ser deduzido (LSJ confirmou) que o termo δένδρα designa “grandes árvores”, com estatura elevada, copas amplas, galhos espalhados, tronco sólido, folhas verdes, em suma, porte majestoso.

Quando passamos à análise dos fragmentos com incidência do termo δένδρα, iniciou-se o desenho de uma espécie de mapa que, traçado em várias direções, gradualmente levou-nos a encontrar peças de tamanhos variados de um complexo quebra-cabeças, se nos é

permitida a metáfora, algumas evidentes, outras, ocultas em camadas até então impensadas por nós. Eis um breve censo.

Na leitura do fragmento B 21, notamos que nos versos 10-12, o “inventário do mundo”, no dizer de Bollack que citamos, compõe uma narrativa na qual ao menos duas formas de seres estão dispostas em sequência linear – (i) árvores e (ii) homens e mulheres. Segundo o testemunho aeciano em A 70, as árvores – rebentos da terra – são os viventes terrosos primordiais; mas homens e mulheres, de acordo com a antropogonia do fragmento B 62, também são primordialmente blocos terrosos, ou melhor, mesclas de terra e água. Não por acaso, ambas as formas de vida partilham o verbo βλαστάω (brotar, crescer, germinar), pertencente ao campo semântico dos vegetais. Cotejados testemunho (A 70) e fragmento (B 62), o verso 10 de B 21 (δένδρεά τ' ἐβλάστησε καὶ ἄνδρες ἠδὲ γυναῖκες) parece ecoar as duas zoogonias primordiais, na justa sequência que lhes concerne. Por fim, retomando os atributos das raízes que no estudo das recensões aristotélicas designamos “estados permanentes” ou “estados imutáveis”, reencontramos os termos θελεμνά (firmeza) e στερεωπός (solidez), atributos da terra, e, na distinção entre os viventes fixos (árvores) e “caminhantes”, θελεμνά ressignificou-se para “coisas enraizadas”, dizendo respeito especialmente às árvores, como antes, já no primeiro capítulo, sugerira a entrada θέλεμνον do léxico de Hesíquio (“ὄλον ἐκ ῥιζών”); porém, na ocasião, ainda não tínhamos “o mapa”. Com a primeira análise da incidência do termo δένδρα, portanto, desvelou-se uma “semântica rizomática” marcante.

Já no rico contexto do fragmento B 23, uma ode à mistura, na alegoria dos pintores, outro “inventário do mundo” (B 23, 6-8) enumera os viventes que provém da mistura entre as quatro raízes, cujo análogo são as tintas, e vimo-nos uma vez mais diante de uma possível narrativa cosmozoogônica em linha, semelhante à de B 21, 10-12. O nexos com B 62 é análogo. Tendo sido citado por Simplício como um desdobramento discursivo de B 21, no sentido de ser exemplar, disto a imagem quiçá “didática” dos pintores e seus quadros, B 23

parece de fato replicar aquele em termos. Todavia, nota-se em B 23 a incidência inquietante do termo *πηγή*, “fonte”, a merecer um estudo à parte, por tratar-se de outro termo metafórico designador da tétrede divina, quando se a coteja com o fragmento pitagórico DK 58 B 15, do célebre juramento da *Tetractys*. Apenas anotamos a questão, que deve aguardar um momento investigativo oportuno.

Em B 72, recolhemos a interessante analogia entre “grandes árvores” (*δένδρεα μακρὰ*) e peixes marinhos. Seguimos a tese de Bollack sobre a fraternidade universal entre os seres, com base na comunidade das suas raízes constitutivas, a qual não apresenta maiores dificuldades e é, no seu escopo geral, irrepreensível. Experimentamos também uma segunda leitura de Bollack que, em chave mais naturalizada e, ao mesmo tempo cifrada, sugere haver uma espécie de “analogia cruzada” entre os processos reprodutivos de peixes e árvores, enquanto os primeiros lançam sementes (B 74), as últimas põem ovos (B 79). Então, a partir do dado da fraternidade rizomático-elementar, expandimos a nossa abordagem sobre as analogias biológicas entre os viventes. Cotejando o fragmento B 82 com o anterior, pudemos desdobrar os registros de parentesco vital em “geral” e “específico”, na medida em que depuramos a noção de fraternidade universal como um operador amplo, e analogia biológica como um registro específico, em que se evidenciam homomorfismos entre órgãos (e.g. cabelos, penas, folhas) e homologias funcionais, como são exemplo os sentidos e os processos de reprodução. Constituiu um grande apoio teórico o trabalho de Claudia Zatta (2017) sobre o que ela designa com o termo *interconnectedness*, e que, de modo simplificado, significa a concepção de interconexão e continuidade entre todas as formas de vida, no pensamento natural dos antigos, em especial na biologia pré-socrática.

Na sequência, analisamos justamente B 79 – “as grandes oliveiras” (*μακρὰ δένδρεα ἐλαίας*) botam ovos. Com a análise desse fragmento, consolidamos a compreensão de que, para Empédocles, os seres vivos são análogos não apenas como metáfora discursiva, embora

não deixem de sê-lo. Porém, as analogias são vitais, e se dão em vários planos, “cósmico”, “ontológico” e “biológico”, havendo homomorfias de partes e homologias funcionais, mas diferenças constitutivas, de compleição, fisiológicas e, um passo além, diferenciações éticas. O verso foi reproduzido por Aristóteles na obra *Da geração dos animais*, de modo que, naturalmente, remetemo-nos ao contexto da citação. Com grata surpresa, vimos que o teor da passagem (*DGA* I 23, 730 b 33 – 731 a 5) corresponde ao teor da abertura aeciana de *A 70* (*A 70*, 1-11) e ao encerramento do Damascenus (*A 70*, 20-28), sobre a concepção do sexo misto, ou unificado, das plantas. Pudemos, então, aprofundar as reflexões em torno das analogias reprodutivas entre animais e plantas, presentes no discurso de Aristóteles, em que se destaca como modelar a fisiologia das plantas, em uma espécie de “analogia revolucionária”, em que o termo paradigmático não é o humano ou animal, mas o arbóreo. Aquele, “caminhante” (πορευτικοῖς) e “cindido” (χώριστον) em gêneros, aspira ao estado arbóreo inseparado (ἄχώριστον) em que estão misturados (μιγνυμένον) os sexos masculino e feminino, potências da geração reprodutiva – quando e *se* unidas. Empédocles, louva Aristóteles, καλῶς λέγει. Ao final da extensa análise do fragmento *B 79*, emergiu uma *imagem épica*, embora, como dissemos, não o pareça à primeira vista: *as plantas, especialmente as árvores, são unidades das quais vêm a ser uma multiplicidade de seres*. Destacou-se um índice importante: sendo “união” entre pares sexuais *erga* de Afrodite por excelência, na medida em que as árvores contém em si os sexos masculino e feminino perfeitamente misturados – inseparados –, o que as torna *completudes vitais*, também nesse sentido é marcante a proximidade entre esses seres harmônicos e Afrodite-Philotes, no pensamento de Empédocles.

Passamos, então à análise do complexo fragmento *B 111*, no qual Empédocles, em primeira pessoa, dirigindo-se a alguém que designamos *physiologos*, provavelmente Pausânias, transmite-lhe, por meio de ensinamentos ou iniciação (deixamos abertas as possibilidades), um poder eficaz contra os males que assolam os homens e mulheres, e contra

as intempéries que arruínam os campos. Das extensas considerações ao contexto do conjunto de versos, destacamos que o poder do *physiologos* está dedicado, no discurso, ao beneficiamento dos “rebentos da terra” (homens, mulheres, árvores – cf. A 70 e B 62) e da própria terra e que, como tal, ele é um *curador da vida*, sob o signo de Philotes-Afrodite. No segmento que nos interessou particularmente (B 111,8) está escrito que o discípulo/iniciado poderá fazer fluir do éter “correntes nutritivas para as árvores” (ρέύματα δεινδρεόθρεπτα), isto é, “fazer chover”, expressão de Nestis. Não nos pareceu obra do acaso que os viventes representantes dos campos a serem beneficiados sejam, expressamente, as árvores, pois como viventes mais próximos do âmbito de Philotes-Afrodite, não haveriam de perder, jamais, a primazia. Mas, isso ainda não é tudo. O cenário terrestre-agrário dos versos e a descrição das prerrogativas do *physiologos*, revelam uma evidente semelhança com o condão de Deméter, no contexto da narrativa do rapto de Koré-Perséfone por Aidoneus, em que os protagonistas (Deméter, Zeus, Perséfone e Aidoneus) sugerem uma correspondência com os deuses de B 6 (Hera, Zeus, Nestis e Aidoneus). Embora não tenhamos mais do que sugerido a possibilidade, abrimos um caminho para pensar que, talvez, Deméter corresponda a Hera.

No conjunto de B 111, o dito (por nós) *physiologos* ou está espelhado em Hermes, o mensageiro divino que, no episódio, reconduz a κόρη à superfície a mando de Zeus, ou, no próprio Aidoneus. Também não avançamos em tais conjecturas. O rapto de Koré por Aidoneus causa sofrimento a mãe Deméter, que por sua vez impinge o sofrimento de aridez à terra; o retorno de Perséfone, marca a reversão da aridez em fertilidade, e a volta das estações propícias à vegetação. Ora, Perséfone, como já sabemos, identifica-se a Nestis-água; logo as chuvas nutritivas que o *physiologos* deve fazer (re)verter para nutrição das árvores, é expressão dessa deusa.

Conhecimento ou poder mágico, a função do *physiologos* ou *curador da vida*, parece dizer respeito à harmonização (função de Afrodite) das misturas dos viventes, dos campos e,

representativa ou expressamente, das árvores. Ora, nos mistérios da “mistura” reside o mistério da renovação da vida. Então, a árvore empedocliana, sendo o vivente “misturado” por excelência, simétrico – Afrodite está “implantada” nela –, é uma imagem viva da origem, difusão e renovação da vida a partir da unidade de si. Ora, sendo a árvore primordial o vivente mais próximo do tempo da hegemonia de Philotes, e sendo a obra máxima desta divindade, o Sphairos, quer nos parecer que elas guardam um resquício do deus, em sua unidade estável (enraizada) difusora da multiplicidade. A partir dessa sugestão, indicamos esse “espelhamento” Sphairo-grandes árvores, aqui e ali. Árvores são simbólicas da renovação da vida em inúmeras culturas da antiguidade, e é possível, defendemos, que Empédocles também tenha tido, à sua maneira, o seu paradigma de “árvore da vida”, não explicitamente, como Ferecides e sua “árvore cósmica” com todos os detalhes admiráveis que nos chegaram, mas de um modo cifrado e elaborado. Ora, a imagética da “árvore da vida” empedocliana, se sustentamos bem a nossa tese, “emprestou” ao filósofo-poeta o nome e os sentidos das suas “mega-raízes”, sustentáculos ocultos da vida, a metáfora maior da sua cosmologia – ῥιζώματα.

No postulado transmigratório do fragmento B 127, cuja fonte é Eliano, lemos que dentre as “árvores de belos cabelos”, epíteto de divindades femininas – com menção especial a Deméter ἠΰκομον⁸⁶⁴ – os loureiros são os melhores para transmigrar. Estes loureiros, árvores tradicionalmente dedicadas a Apolo, evocam em dignidade as árvores primordiais de A 70. Laks e Most posicionaram na sequência de B 127 os dois versos restaurados por Primavesi (2006) a partir de um fragmento de palimpsesto da *Prosódia Universal* de Herodiano, que descrevem árvores extraordinárias: raízes compactas, grande altura, copas amplas e florescentes (LM D37). Percebemos que a descrição é corroborada com a definição de δένδρα na *História das plantas* de Teofrasto(1.3.1,7): “árvore é a planta que tem um só

⁸⁶⁴ Hino Homérico a Deméter, 1.

tronco a partir da raiz, com múltiplos rebentos e ramos, e que não se arranca facilmente (por exemplo, a oliveira, a figueira e a videira).”

Todas essas descrições fomentam hipótese que vimos construindo, e os argumentos gradualmente se fortalecem, diante dos indícios de um certo complexo paradigmático residir na figura da árvore, no discurso cosmológico de Empédocles, sendo que, a essa altura, expandimos a questão sobre a admissibilidade (ou não) de haver um paralelo entre a árvore unificada e simétrica, fixa/enraizada (percebida como acinética), *protégè* de Philotes-Afrodite e difusora da multiplicidade a partir da sua unidade; com o Sphairos, unidade simétrica, acinética e imóvel, sob a régia de Philotes. Porém, não fomos longe demais com a ousadia. Por outro lado, a expressão *ρίζαις ἐπασσύτεραι* de LM D37, mais exatamente, uma investigação sobre o significado e usos do termo *ἐπασσύτερος*, conduziu-nos a contextos épicos evocativos do turbilhão de Neikos que, lembramos, inaugura a multiplicidade cinético-mundana.

Invocamos, neste sentido, o testemunho de Aristóteles sobre o “mundo de agora” de Empédocles ocorrer durante o reinado de Neikos, ao passo que a taxonomia dinâmica no processo de mistura cabe a Philotes-Afrodite, cuja função é a de articular a vida, ou seja, organizar e unificar os corpos dos viventes. Esta cooperação entre as forças de mistura e separação levou-nos a pensar que, quase ao termo desta epopeia em busca dos sentidos implicados na metáfora *ρίζώματα*, carecíamos de encontrar o modelo da articulação entre as raízes na constituição dos viventes mundanos, função de Philotes-Afrodite no âmbito de Neikos. Depois de muitas páginas esforçadas, nas quais nos houvemos com o labor de Afrodite nos campos de Ares, a articular juntas de corpos e unir os contrários, os seres arbóreos evidenciaram-se ainda mais como afins à deusa: firmemente enraizadas, estáveis, não participantes do *agon* dos campos de batalha.

Nessa etapa, reforçou-se a imagética das grandes árvores, enraizadas, altas e frondosas, estáveis, harmônicas, longevas, completudes vitais de origem, difusão e renovação da vida, como relevantes na filosofia natural do filósofo-poeta. Nossa hipótese sobre os fundamentos do emprego metafórico do termo ῥιζώματα em DK 31 B 6, ganhou força. A imagética da vida longa e sempre renovada recebeu o reforço do pequeno tratado aristotélico *Acerca da longevidade e da brevidade da vida*.

Importante, o modelo da articulação das raízes – ῥίζαις ἐπασσύτεραι –, emergiu como o de “coisas conjuntadas”, “unidas”, “lado a lado contiguamente”, “superpostas”, “justapostas”, em todas as direções, em “contato estreitado”, “conjunção”, tal que não se pode separá-las facilmente, daí a estabilidade dos corpos constituídos – evidentemente, uma estabilidade relativa: B 15,4: πρὶν δὲ πάγην τε βροτοὶ καὶ <ἐπει> λύθην, οὐδὲν ἄρ' εἰσιν, isto é: “antes de *fixados* mortais e (depois) quando dissolvidos, nada são.” Por conseguinte, chegamos, a um termo vernáculo que nos parece expressivo do paradigma fundamental sob a metáfora, ou seja, o modelo da articulação rizomática, este termo é: *entrelaçamento*.

Reunimos os índices da completude vital das árvores e sua poderosa *imagética*, diferenciamos as árvores primordiais da narrativa de A 70 das árvores do fluxo palingenético e transmigratório dos fragmentos, e compreendemos que as últimas descendem geneticamente das primeiras, replicam a mesma completude biológica e evocam a mesma imagética. Nesse sentido, cada grande árvore é um paradigma vital. A discussão do fragmento do Palimpsesto de Herodiano foi exaustiva e definitiva. Ao final, a nossa tese principal estava defendida.

Mas, continuamos, e finalmente, debruçamo-nos sobre o fragmento geminado B 77-78, em que uma edênica imagem de árvores perenemente frutífera e de folhas sempre verdes foi associada por Karsten ao reinado de Cipris-Afrodite dos versos de B 128. A tese do erudito – versando sobre “árvores do paraíso” ou “árvores da vida” – reforça a nossa ilação sobre uma certa simbologia, digamos, “universal”, aderida às árvores empedoclianais; ao

passo que a vinculação dessas árvores ao reino de Philotes-Afrodite, estreita os mesmos laços que temos nos esforçado para fundamentar. Também analisamos os contextos das fontes de transmissão, destacando, entre outros pontos importantes, que Plutarco (*Questões conviviais* III 1-2) corrobora, com mínimas diferenças, a seção aeciana de A 70.

Por fim, sobre os belos *hapax legomena* ἐμπεδόφυλλα e ἐμπεδόκαρπα, cujo primeiro termo, ἔμπεδος, significa “firmemente fixado no solo”, “inabalável”, “inamovível”, “estável”, quer nos parecer que reunimos elementos suficientes para pensar que Empédocles, ele mesmo sob o signo de Philotes-Afrodite, identificou-se às próprias raízes arbóreas que “emprestou” do solo (πέδον) de Deméter⁸⁶⁵ para converter em metáfora radical, em sentido próprio, dos fundamentos da realidade mundana.

Encerramos com um brevíssimo apêndice, no qual apresentamos a nossa opinião sobre a reconstituição do referente de ῥιζοφόρον no *ensemble* a(ii)24-28 do Papiro de Estrasburgo, versos 294-298 do primeiro livro da *Física* de Empédocles, reconstituído por Primavesi. Propomos resgatar do oblívio uma proposta de Most, consoante o padrão que observamos em B 9 e B 20 e B 117, evocando também B 21, 10-12 e B 23, 6-8.

⁸⁶⁵ *Hino Homérico a Deméter*, 455.

CONCLUSÃO

A jornada foi cumprida, ao menos até onde pudemos chegar. Os temas que se desdobraram a partir da questão fundamental que colocamos, formaram um conjunto de relações entrelaçadas de tal modo que, em retrospectiva, semelham replicar a definição das formas do próprio objeto da pesquisa: ῥιζώματα – “conjunto entrelaçado de raízes”.

Neste momento, em que se faz necessário tecer considerações finais, os resultados que obtivemos parecem incondensáveis. De fato, a assertividade do ato de “concluir” tem o condão de causar-nos uma espécie de pânico, já que o campo dos estudos pré-socráticos é, por assim dizer, um imperfectivo perpétuo. Tratemos, portanto, à maneira de emular – e homenagear – os textos do acervo pré-platônico que nos são caros, apresentar alguns “fragmentos conclusivos” que consideramos bons representantes do nosso trajeto.

Iniciamos o trabalho com o objetivo de investigar os fundamentos do uso metafórico do termo ῥιζώματα por Empédocles no fragmento DK 31 B 6, na medida em que, sob a superfície de uma rara univocidade semântica – “raiz é uma raiz é uma raiz” –, percebemos haver um ou mais enigmas indecifrados, inscritos na própria *physis* do sustentáculo vital das plantas, por exemplo, os dados da sua estrutura subterrânea e, portanto, invisível aos olhos. Essa “oximoridade” das raízes, se nos é permitido o neologismo, mostrou-nos pela primeira vez um certo jogo de superfícies e profundidades na linguagem poético-filosófica de Empédocles; um jogo, que como veríamos no decorrer da pesquisa, relaciona-se diretamente ao vínculo do próprio filósofo com a terra. Este vínculo, no âmbito dos versos, é marcado em vários níveis: cosmológico, cosmozoogônico, biológico, ético e sacerdotal; e é também corroborado com estruturas tradicionais que se lhe paralelizam, tendo neste sentido se destacado, em nossa leitura, o paradigma mítico e os ritos das divindades da vegetação, Deméter e Perséfone-Nestis.

Nada disso sabíamos quando iniciamos a pesquisa. A princípio, considerando que o termo ῥιζώματα é protagonista no fragmento de teor cosmológico mais marcante dentre os que nos chegaram da lavra do acragantino, designando a tétrede divina constitutiva de todas as coisas, ocupando, portanto, lugar central na cosmografia empedocliana; e tendo a nossa atenção sido despertada, em primeiro lugar, pela univocidade do termo em seu campo semântico de origem, o da vegetação, e, depois, pelo enigma do referente concreto, sem o qual a apreensão dos sentidos metafóricos não vai além do superficial – decidimos investigá-lo, a ver de descobríamos seus fundamentos e algo sobre os motivos que Empédocles poderia ter tido para “colhê-lo” do discurso botânico e transferi-lo ao núcleo do seu discurso cosmológico. O motivo, intuía-se, haveria que ser robusto.

Naturalmente, pensamos na ocasião, a univocidade do termo deveria estar relacionada ao registro da preferência de Empédocles por palavras não duvidosas; o “mistério escrito às claras” poderia ter a ver com sua habilidade como “compositor de enigmas”, louvada por Aristóteles; e o referente concreto, chave do enigma, só poderia decorrer do vínculo profundo do filósofo com a natureza. Aqui, deveria concentrar-se a nossa investigação, transitando nos outros registros.

Antes, porém, havia um problema histórico a resolver, em torno da interpretação geralmente fisicalizada das raízes empedoclianas, a partir da recepção da recensão aristotélica. Pois, ora, a comutação terminológica de ῥιζώματα por στοιχεῖα, na abordagem tematizada das investigações físicas de Aristóteles, foi generalizada na recepção, às expensas dos deuses do fragmento B 6, descaracterizando fundamentalmente a cosmologia de Empédocles, que é inteiramente divinizada.

Então, considerando que sem a recensão filosófica de Aristóteles – tomada à guisa de histórica – sequer seria possível falar em “primeira filosofia”, ou filosofia pré-socrática, como nos habituamos a dizer; e diante das alternativas de assumir a comutação, com ou sem

suas consequências – isto é, “sem deuses”, ou “com deuses”; ou rejeitá-la, simplesmente, escolhemos uma terceira via: a de empreender uma “navegação” nos tratados físicos de Aristóteles, recolhendo, especificamente, passagens sobre os “assim chamados elementos” de Empédocles. Nessa incursão, levamos questões que podem ser resumidas nas seguintes: ao substituir ῥιζώματα por στοιχεῖα, Aristóteles descartou os sentidos dos deuses cósmicos de Empédocles? Se porventura não descartou, os registros estão nos textos e é possível recolhê-los? – Pois, se estiverem nos textos e pudermos recolher, podem nos ajudar.

Da “navegação”, que constituiu a primeira parte do nosso trabalho, trouxemos a convicção, fundamentada em nossa leitura, de que Aristóteles, na recensão que nos legou do pensamento de Empédocles, malgrado ter vertido a maior parte do conteúdo da cosmologia do acragantino ao vocabulário especializante da sua física, manteve o dado da divindade das raízes empedoclianas íntegro na *camada testemunhal* do seu discurso, ao lado de outros pontos que não tratamos na pesquisa. A grande dificuldade para recolher o dado, é que ele se encontra a mais das vezes “involucrado” em muitas camadas de críticas, discussões e conceituações – a tal ponto que, em nosso labor, engendramos o termo “desemaranhamento” para designar a tarefa-método exaustiva de “retirar” as camadas propriamente aristotélicas, para descobrir o fundo testemunhal.

Uma consequência desse labor versa que, em nossa leitura, pudemos rejeitar que se atribua a Aristóteles a “naturalização sem deuses” das raízes empedoclianas. Mas o ganho principal que obtivemos diz respeito à camada testemunhal que alcançamos identificar e interpretar, assim como a um singular aprendizado de “retradução” de conteúdos, logrado durante o processo. Por exemplo, a definição aristotélica de στοιχεῖα – “princípios constitutivos intrínsecos de todas as coisas”, linguagem aristotélica, corresponde às “raízes de todas as coisas”, linguagem empedocliana; e, o acréscimo “intrínseco” no próprio testemunho, não é gratuito e nem pretendeu ser aristotelizante, mas, sim, responder à necessidade de

distinguir, na recensão, as *raízes* (*ρίζώματα*) *integradas nos corpos*, dos princípios extrínsecos de agregação e desagregação, Philotes e Neikos, os quais, com efeito, são externos às constituições corpóreas, seja na fase multívia do mundo, seja na fase una do Sphairos. Empédocles consoaria (σύμφημι) os termos de Aristóteles, caso lhe fossem ditos, e isto pensa o próprio filósofo de Estagira, em outro contexto, ao relacionar o *logos* da mistura empedocliana com a sua causa formal⁸⁶⁶; e nós acreditamos nele. Neste sentido, somos profundamente aristotélicos.

Ora, um tal aprendizado de “retradução” (que eventualmente, frutos de nossa época, designamos “tradução reversa”) de expressões aristotélicas a conteúdos empedoclianos, foi aqui, e deverá continuar a ser de grande valia para nós. Havendo tempo e oportunidade, pensamos ser possível ampliar o procedimento a outras recensões do acervo pré-socrático que nos legou o discípulo de Platão.

No mais, concluímos que Aristóteles emendou, no sentido etimológico da palavra, vários pontos da cosmologia de Empédocles e, desse modo, deu-lhe continuidade. A prova disso é que o núcleo – precisamente o cerne – do pensamento cosmológico de Empédocles, “as quatro raízes de todas as coisas”, tornou-se nada menos do que a base da protologia tetrádica da sua teoria física – note-se: das raízes, ele tomou as faces elementares, manteve-as em número e gênero, reduzindo-as, porém, ao grau das contrariedades táteis. Neste passo, evidentemente, estamos sendo um tanto simplistas. Em todo caso, parece-nos, os elementos da física de Aristóteles são “o” *mutatis mutandis* das raízes empedoclianas. A nova configuração, no conceito de στοιχεῖα, retira o dado de estabilidade das raízes – isto, contudo, não era para ser tomado ao pé da letra pela recepção, pois o conceito, estritamente, é válido para a física de Aristóteles, ou a partir dela; de modo algum contaminando a camada testemunhal – e isto fica claro quando “retraduzimos” os “estados permanentes” ou

⁸⁶⁶ *Metafísica* I 10, 993 a 1724.

“imutáveis” dos ditos elementos de Empédocles ao dado empedocliano da imortalidade divina das raízes. De qualquer modo, e especialmente em caso de dúvida, é-nos sempre possível recorrer à celebrada passagem sobre os “elementos” de Empédocles em *DGC II 6*, 333 20-22, e recuperar-lhes, literalmente, as divindades: “... τά γε στοιχεῖα [...] τὰ φύσει πρότερα τοῦ θεοῦ· θεοὶ δὲ καὶ ταῦτα.

Finalmente, entre desemaranhamentos de testemunhos e reversões de formulações, chegamos à conclusão de que há uma única diferença de fato marcante entre o conceito aristotélico de στοιχεῖα e a concepção empedocliana de ῥιζώματα, a partir da qual desdobram-se todas as demais distinções, especialmente as processuais: os elementos são gerados e corruptíveis; as raízes são inengendradas e eternas. Neste sentido, στοιχεῖα é uma degradação de ῥιζώματα. Todavia, e sabemos que estamos nos repetindo, o dado original sobre as raízes, ainda que elas tenham sido renomeadas, permanece íntegro no fundo e, portanto, a degradação é contextualizada e, deste modo, substituir “raízes” por “elementos” não é errado, mas, a rigor, “insuficiente” ou “incompleto”, quando se quer tomar ῥιζώματα no sentido amplo que guarda na cosmografia do acragantino. Todavia, nos excertos de Aristóteles que estudamos, esperamos ter mostrado que a insuficiência é suprida pelo contexto que distingue claramente a concepção anterior da “reforma” que resulta no conceito.

Portanto, pensamos que, historicamente, a partir da recepção da recensão filosófica de Aristóteles, as raízes empedoclianas foram assumidas como “elementos”, sem o contexto que poderia complementá-las, de modo que as divindades viram-se geralmente exiladas dos seus corpos naturais. Mas não com Aristóteles.

Passamos, então, ao segundo capítulo de nossa pesquisa, e o iniciamos com uma revisão das identidades dos deuses de B 6, relendo as suas correspondências com os corpos naturais da tradição, os “assim chamados elementos”. Neste ponto, fomos movidos por um “propósito tetrádico”: marcar a articulação do dado divinos das raízes com o testemunho de Aristóteles,

reafirmar esse dado contra certa linha interpretativa que considerou os deuses irrelevantes, reexaminar as possibilidade de correspondência de cada deus ao respectivo corpo natural, e, finalmente, lavrar o terreno para o tópico conclusivo da nossa pesquisa, sobre os sentidos de ῥιζώματα.

Sobre a identificação entre deuses e corpos naturais, a revisão das vertentes teofrástica e alegórica da doxografia, além da discussão das hipótese Knatz-Kingsley, foi relevante, ao favorecer a ampliação e o reavivamento da nossa visão sobre o *ethos* de cada uma das divindades – pois pensamos que importam na cosmologia –; permitindo que confirmássemos nosso posicionamento com a vertente considerada derivada das *doxai* de Teofrasto, segundo a qual Zeus corresponde ao fogo, Hera ao ar; Nestis é identificada com a água e Aidoneus com a terra. Sobre a questão do “eclipse dos deuses”, juntamos a nossa voz a estudiosos da atualidade que têm se esforçado para restituir os nomes divinos ao centro da cosmologia empedocliana.

Desse passo, emergiu um índice importante que levamos para o segundo momento investigativo do capítulo – seção que veio a ser o fechamento da pesquisa e, por assim dizer, o lugar próprio da nossa tese. Trata-se que, no exame do paradigma fundacional do par Nestis-água e Aidoneus-terra, firmou-se o episódio mítico do rapto de Koré-Perséfone, identificada a Nestis, cuja narrativa diz respeito ao ciclo das estações, estabelecido por Zeus. No mito, o inverno esterilizante da terra corresponde ao período do luto de Deméter pela ausência da filha, tornada rainha subterrânea, esposa de Aidoneus. A ascensão da deusa à superfície da terra, domínios de Deméter, reinaugura a primavera e a fertilidade dos campos; e a celebração desse acontecimento é âmbito dos mistérios demeterianos, não somente em Elêusis, mas, muito especialmente na Sicília de Empédocles. Este índice, mítico ou ritual, *inscrito no discurso cosmológico* (B 6), é, justamente, um dos que denotam aquele vínculo anunciado do filósofo com a terra e com o âmbito da vegetação.

No jogo de superfícies e profundidades a que nos conduz o discurso de Empédocles, é notável que ao casal de raízes divinas Nestis e Aidoneus concerne um “*ethos* das profundezas”, uma *conjugação* de escuridão, frialdade úmida, solidez e invisibilidade-ocultamento – em uma palavra, *subterraneidade*. Conseqüentemente – embora o passo da pesquisa não tenha sido tão simples, aqui damos um “salto” –, o par divino a ser situado na superfície é Zeus-fogo e Hera-ar, cabendo-lhe o *ethos* da superfície: a conjugação de claridade, calor, fluidez, visibilidade-desocultamento. (E aqui, diga-se de passagem, encontramos-nos diante da assim chamada “geografia mítica” do mundo, conhecida desde Hesíodo: céu ígneo, ar-atmosfera, e assim por diante; e frente a um protótipo da tese aristotélica dos lugares e movimentos naturais dos elementos.) O estabelecimento do *ethos* terroso-aquático do par Nestis-Aidoneus consoará com a mescla constitutiva primigênia de árvores, homens e mulheres, na rubrica cosmozoogônica que se desenvolve na última etapa da pesquisa.

Solo preparado, passamos à questão fundamental: por que ῥιζώματα? No extrato do segundo capítulo, já declaramos o quanto e de que modo esse tópico investigativo conduziu a si mesmo e nos levou a caminhos e lugares surpreendentes. Não nos repetiremos.

Na última etapa do trabalho, retomamos, finalmente, questões que em primeiro lugar motivaram a nossa pesquisa: o que o poeta filósofo quer que “vejamos com os olhos da mente” com o termo ῥιζώματα? O que será que, com essa palavra, teria se “posto diante dos olhos” de Pausânias?

Perguntas retóricas. Buscar respondê-las seria infactível. Outras questões, porém, se afiguraram possíveis de investigar, e assim as sintetizamos: o que teria motivado Empédocles, filósofo da natureza e poeta, a colher o termo ῥιζώματα do campo da vegetação, para (e)levá-lo a expressar a noção maior da sua cosmologia?

A partir de um mapeamento que fizemos das incidências de termos referentes a vegetais nos versos de Empédocles, um grupo numeroso (oito fragmentos) evidenciou a relevância de viventes arbóreos – “grandes árvores” –, conduzindo-nos ao bloco testemunhal DK 31 A 70, no qual a reunião de cinco fontes (Aécio, Teofrasto, Aristóteles, Plutarco e Nicolaus Damascenus) forma um acervo maciço de concepções de Empédocles sobre a vegetação, destacando-se, especialmente, a seção aeciana de abertura (A 70, 1-11), na qual se lê, sob o arco da cosmozoogonia, uma incomum narrativa “dendrogônica”, segundo a qual, antes de qualquer outra forma de vida emergir, os primeiros seres irrompidos do centro da terra eram certas árvores primordiais – seres primevos de um mundo ainda em estado de formação. O dado, corroborado na última seção do conjunto pelo testemunho do pseudo-Aristóteles Nicolaus Damascenus (A 70, 20-28), ao ser (re)cotejado com a série de fragmentos alusivos às grandes árvores (B 21; B 23; B 72; B 77-78; B 79; B 111; B 127,2 e LM D 37), os mesmos que nos conduziram até A 70 – como num círculo –, revelou-se subentendido em vários contextos marcantes da relevância dos seres arbóreos na cosmografia de Empédocles.

Outro ponto a destacar, recolhemos nas mesmas seções testemunhais de Aécio e do Damascenus: na zoogonia de Empédocles, as árvores, *viventes enraizados*, são simétricas em sua mistura e, por causa disso, dotadas de *logos* masculino e feminino unidos e inseparáveis, o que as torna *completudes vitais* aptas à difusão da vida; diferentemente dos *seres desenraizados* (homens, mulheres e animais) que, posteriormente virão a ser cindidos em sexos discordantes, a despeito de partilharem com as árvores a mesma mescla primitiva de água e terra em suas constituições e o mesmo impulso ígneo que os faz “brotar” da profundidade à superfície (B 62).

Ora, uma das consequências da narrativa sobre o vir-a-ser de seres relativamente perfeitos – simétricos, harmônicos, unificados ou inseparados –, no princípio do mundo em

formação, é a aproximação dos viventes arbóreos do âmbito de Philotes-Afrodite, em termos a um só tempo “cronológicos” e constitutivos de seus corpos e funções. Efetivamente, na cosmozoogonia de Empédocles, diferenciam viventes arbóreos e antropóides as fases do ciclo cósmico em que vieram a ser, sob os signos opostos de Philotes e Neikos, o primeiro, força de união e vitalidade e perfeição; o segundo, de separação e dissolução, ou, em termos comuns, morte.

Neste sentido, queremos, neste momento de reflexões derradeiras, *ensaisticamente* oferecer um provisório híbrido de interpretação e narrativa *dendrogônica*, contextualizando o primeiro dado de A 70, isto é, o vir-a-ser das árvores primordiais, em certa fase do ciclo cósmico quando a força de Philotes estaria recuando, porém, era ainda maior que a de Neikos, que avançava. As linhas gerais do nosso breve ensaio fundam-se em um recorte básico de pontos bem conhecidos, e interpretativamente pouco controversos, do ciclo cósmico empedocliano.

No princípio do mundo, como partes do próprio mundo, sendo partes do próprio mundo, cresceram de sob a terra as árvores. No Sphairos, obra máxima de Philotes, Neikos principiava o ingresso de seu poder separador, e no turbilhão que formava, separavam-se as raízes divinas, centrifugadas, e suas partes agitando-se buscavam reunir-se com partes semelhantes, e gradualmente juntavam-se as massas primeiras do mundo: fogo no mais alto, ar no intermédio, terra-superfície e terra-profundidade limitando-se, e água, no fundo. Zeus, Hera, Aidoneus, Nestis, os seus nomes. Assim formavam-se as regiões do mundo, não de uma vez, mas com grande agitação das partes. Philotes sofria o empuxo da voragem de Neikos e recuava para o centro da terra. E no centro da terra, onde Philotes estava, uniram-se partes de terra profunda e densa, Aidoneus, com partes de água fria e escura, Nestis. Formas inteiras aglutinaram, subterrâneas, barro primevo. Uma porção de fogo-Zeus transpassou a superfície – segundo Plutarco, mas, é possível que uma fagulha ali estivesse turbilhonando,

recém-separada – e juntou-se às formas inteiriças de terra e água, impulsionando-as à superfície, por querer do vapor ou fagulha ir na direção das partes semelhantes. Assim, brotaram as árvores, de sob a terra à superfície. Ar-Hera juntou-se à mistura, e elas, então tetrádicas, grandes árvores, respiraram. E ainda não existia o dia, nem a noite, pois não haviam ainda se formado nem sol, nem lua, nem astros.

As consequências da primordialidade arbórea da narrativa e A 70 são várias e desdobram-se em vários níveis, como esperamos ter mostrado no momento investigativo que lhes foi dedicado. Destaquemos, aqui: (i) as grandes árvores primordiais são os viventes mais próximos do âmbito ou força de Philotes-Afrodite – não apenas segundo a fase do ciclo cósmico, mas também no que concerne às suas misturas corpóreas simétricas, isto é, sexualmente unificadas, difusoras da vida de si e por si; (ii) conseqüentemente, elas parecem guardar algo como um “resíduo” do Sphairos, obra maior de Philotes.

A sugestão de “raízes primordiais” provindo de árvores primordiais, “simbólicas”, não tarda a nos ocorrer; porém, estudando aqueles oito fragmentos que expressamente aludem a grandes árvores – δένδρα, sempre no plural –, cujos contextos são geralmente biológicos, e não cósmicos em sentido próprio (embora tudo possa ser em certa medida considerado sob este arco), percebemos que as grandes árvores do mundo “de agora”, no dizer de Aristóteles, não diferem, em suas naturezas, compleições, funções e aparência, das árvores simétricas e harmônicas do princípio do mundo.

Com efeito, não há ruptura entre as árvores primordiais e sua descendência e, muito embora as árvores primordiais, presentes na narrativa cósmica, não se confundam com as árvores do fluxo palingenético e transmigratório dos viventes do mundo, encampados num discurso que dizemos “biológico”, as últimas conservam hereditariamente as características das ancestrais. Essas características, resumimos com a expressão “completude vital”, para abranger o trinômio “origem, difusão e renovação da vida”, sempre evidente nos seres

arbóreos. A evidência natural, *aparência*, de tais características, confere ao gênero – ao que tudo indica, em qualquer lugar conhecido onde existam árvores e linguagem – a poderosa *imagética* que diversas culturas converteram em símbolos, como as da “árvore cósmica”, “árvore da vida”, “árvore do conhecimento”, e assim por diante.

Empédocles parece ter elaborado, de modo muito particular, a imagética das grandes árvores, cujas raízes lhe serviram paradigmaticamente. Este paradigma é o complexo que, oculto e *entrelaçado* – modelo ao qual chegamos – sustenta a vida da árvore, cuja função e duração da vida é a própria difusão e renovação da vida, em ciclos e segundo o ciclo da árvore. O mundo é, neste sentido, análogo à árvore. As raízes que o constituem e sustentam, também o serão. Teria o filósofo-poeta concebido a sua própria árvore cósmica? Nada impede uma tal conjectura e, neste caso, talvez, uma árvore alçada a um nível metafísico, proveria a metáfora maior da sua cosmologia.

Porém, na concepção empedocliana dos viventes arbóreos, como mostram os fragmentos – em nossa leitura –, cada grande árvore das muitas que povoam o mundo, é progênie das árvores primordiais que, conservando a simetria da mistura, harmonia e estabilidade das raízes, conserva o paradigma da origem privilegiada, sob o signo de Philotes, e um resquício, algo como uma herança, do grande deus Sphairos, a congregação máxima das raízes divinas. Seria a árvore empedocliana – todas as grandes árvores – algo como um parente distante, ou uma analogia do Sphairos? Não avancemos mais. Como quer que seja, em nossa opinião, o filósofo da natureza deve ter preferido tomar como modelo as árvores presentes, vivas, que contemplava. Se podemos pensar assim, na “floresta” empedocliana, cada grande árvore pode ser um microcosmo modelar, como vivente e como *imagem viva*; sendo a árvore uma *analogia viva da própria vida*. Assim, a imagética da “árvore da vida”, nos textos com os quais trabalhamos, evidencia-se, ou se renova, em cada grande árvore: no loureiro, na oliveira, na tamareira.

Propomos que Empédocles, tendo auscultado de mega-árvores os sustentáculos vitais, cujo modelo propusemos ser o de “*entrelaçamento*” – *termo de analogia processual na constituição de todas as coisas* – , tomou-lhes de empréstimo a designação corrente *ρίζαις*, acrescentou a partícula ampliadora da complexidade natural significada com o termo (decerto, consoante o seu apreço por palavras mais adequadas para expressar noções importantes) e, transferindo-a (*μεταφέρω*) ao centro da sua cosmologia, pôde dizer, significativamente, a Pausânias: *τέσσαρα γὰρ πάντων ριζώματα πρῶτον ἄκουε*. Esta é a nossa tese principal, e esperamos tê-la bem fundamentado, em solo firme.

Mas como dissemos, os temas tratados em nosso trabalho parecem formar “conjuntos rizomáticos”, relações entrelaçadas. Note-se o seguinte.

As árvores são os viventes mais próximos de Philotes-Afrodite. Empédocles é cultor de Philotes-Afrodite. Por conseguinte, o poeta-filósofo é um curador de árvores, aliás, ele escreveu o próprio nome em árvores paradigmáticas do jardim de Cipris: eternamente frondosas, eternamente frutíferas – *ἐμπεδόφυλλα καὶ ἐμπεδόκαρπα* (B 77-78). Neste sentido, vimos, é que no fragmento B 111, um dos poderes do *physiologos* é especificamente destinado: reverter intempéries em chuvas benfazejas para a nutrição das árvores. Mas também beneficiar os campos para homens e mulheres, estes irmãos das árvores, desenraizados e cindidos em sexos discordantes. Neste ponto, o cultor de Philotes-Afrodite, o filósofo da natureza, curador de árvores, revela-se o curador dos campos gerais da vegetação, propiciador da lavoura de grãos, sendo o seu papel o de (re)conduzir à superfície da terra as chuvas benfazejas – partes de Nestis-Perséfone – que fazem cessar a aridez e reinauguram a primavera. Eis, então, um vez mais, o enlaçamento do poeta-filósofo no mito e nos ritos das deusas da vegetação. Também, percebemos, Zeus está inscrito no mito, como o juiz do ciclo sazonal, e talvez Hera possa estar identificada à própria Deméter. Não avançamos tanto, aqui,

mas, se for assim, a tétrade divina de B 6 estaria completamente espelhada – entrelaçada – no mito ou nos mistérios demeterianos: Zeus e Hera-Deméter, Aidoneus e Nestis-Perséfone.

O vínculo com Afrodite e suas árvores e a prerrogativa de conduzir a expressão de Nestis-Perséfone, reinaugurando a primavera, estão relacionados e, sob esses dois signos, entrelaçados, Empédocles, o *physiologos* sacerdotal, é um *curador da vida* – amplo senso, pois em sua concepção, todos os viventes são irmanados por origem, e conservam analogias vitais. E, aqui, nota-se que os limites entre os mitos, os mistérios, a metáfora e a literalidade quase se desfazem. Assim é Empédocles. Nosso discurso o acompanha.

Nosso trabalho harmonizou-se em distilo. Esta palavra, que se refere a templos gregos com pórticos de duas colunas – pequenos templos, portanto –, na linguagem botânica designa também, como adjetivo, flores com dois estiletos. Não foi proposital, a estrutura se impôs, necessária. Destarte, aqui está, o nosso pequeno templo – que a deusa de Empédocles o habite. Ou, uma flor – que ela acolha.

REFERÊNCIAS

Bibliografia clássica (fontes primárias, compêndios, coletâneas e traduções):

ARISTÓTELES. *Acerca del Cielo. Meteorológicos*. Introducción, traducción y notas de Miguel Candel. Madrid: Gredos, 1996.

_____. *On the Heavens*. Trad. W.K.C. Guthrie. London: Harvard University Press, 1939. (The Loeb Classical Library).

_____. *Acerca de la generación y la corrupción*. Trad. Ernesto La Croce. Madrid: Gredos, 1987.

_____. *Tratados breves de História natural: Acerca da longevidade e da brevidade da vida*. Trad. Alberto Bernabé. Madrid: Gredos, 1987.

_____. *Sobre a Geração e a Corrupção*. Trad. e notas de Francisco Chorão, revisão científica de Alberto Bernabé Pajares. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa/Casa da Moeda, 2009.

_____. *De Anima*. Trad. Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: 34, 2006.

_____. *Metafísica*. Edición trilingüe por Valentín García Yebra. 2 ed. Madrid: Gredos, 1982.

_____. *Metafísica*. Texto grego com tradução de Giovanni Reale. Trad. Marcelo Perine. Vol. II. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2005.

ARISTOTLE. *Generation of Animals*. Translated by A. Platt. In BARNES, Jonathan (Ed.). *The Complete Works of Aristotle*, vol. I. Princeton: Princeton University Press, 1984.

_____. *Parts of Animals*. Translated by W. Ogle. In BARNES, Jonathan (Ed.). *The Complete Works of Aristotle*, vol. I. Princeton: Princeton University Press, 1984.

_____. *Physics*. A revised text with introduction and commentary by David D. Ross. Oxford: Oxford University Press, 1936.

_____. *Physics. Books I-IV; V-VIII*. Translated by P.H. Wicksteed and F.M. Cornford. London: Harvard University Press, 1929-1957. (The Loeb Classical Library).

AQUINAS, St. Thomas. *Commentary on the Metaphysics*. Vol. I. Translated by John P. Rowan. Chicago: Henry Regnery, 1961.

CALÍMACO. Hymnos, Epigramas e Fragmentos. Introducciones, traducción y notas de Luis Alberto de Cuenca y Prado y Máximo Brioso Sánchez. Madrid: Gredos, 1980.

CICERO, Marcus Tullius. *De natura Deorum*. Trad. Harris Hackham. London: Harvard University Press, 1967. (The Loeb Classical Library).

DIELS, Hermann. *Poetarum philosophorum fragmenta*. Berlin: Weidmann, 1901. Disponível em: https://openlibrary.org/books/OL20433035M/Poetarum_philosophorum_fragmenta (acesso em 11/03/2015).

_____. *Elementum*. Leipzig: B. C. Teubner, 1899.

DIELS, Hermann, KRANZ, Walther. *I Presocratici*. Traduzione integrale com testi originali a fronte a cura di Giovanni Reale. Milano: Bompiani, 2006. (*Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmannsche Verlagschhandlung, 1903-1954.)

DIÓGENES LAERCIO. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Traducción, introducción y notas de Carlos García Gual. Madrid: Alianza, 2007.

FILÓSOFOS PRÉ-SOCRÁTICOS. Trad. José Cavalcante de Souza, *et al.* Vol. II. 4ª ed. Rio de Janeiro: Nova Cultural, 1989. (Coleção Os Pensadores).

FRAGMENTOS PRESOCRÁTICOS DE TALES A DEMÓCRITO. Introducción, traducción y notas de Alberto Bernabé. 3ª ed. Madrid: Alianza, 2008, 1ª reimpressão, 2010.

GEMELLI-MARCIANO, Laura. *Die Vorsokratiker*. Band II – Parmenides, Zeno, Empedokles. Berlin: Akademie Verlag, 2013. (Empédocles, Cap. 138-448.)

GRAHAM, Daniel. *The texts of Early Greek Philosophy: The Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Presocratics*. Part I. Cambridge University Press, 2010. (Empédocles, Cap. 9, p. 326-433.)

HESÍODO. *Teogonia*. Trad. Jaa Torrano. 3 ed. São Paulo: Iluminuras, 1995.

_____. *O Trabalho e os Dias*. Tradução, introdução e comentários de Mary de Camargo Neves Lafer. 3ª ed. São Paulo: Iluminuras, 1996.

_____. *Os Trabalhos e os Dias*. Trad. Luiz Otávio de Figueiredo Mantovanelli. São Paulo: Odysseus, 2011.

HOMERO. *Iliada*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.

_____. *Odisséia*. Trad. Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Hedra, 2011.

LOS FILÓSOFOS PRESOCRÁTICOS. Vols. I – III, vários tradutores e comentadores. Madrid: Gredos: 1979-1981 (várias reimpressões).

PLATÓN. *Diálogos*. Vols. I – IX, vários tradutores. Madrid: Gredos, 1981-1999.

SIMPLICIUS. *On Aristotle Physics 1.3-4*. Translated by Pamela Huby and C.C.W. Taylor. London: Bristol Classical Press, 2011. (Ancient Commentators on Aristotle, Ed. Richard Sorabji).

TEOFRASTO. *Sobre las Sensaciones*. Trad. José Solana Dueso. Barcelona: Anthropos, 1989.

(ANÔNIMO.) *Turba Philosophorum, or, Assembly of the Sages*. Trad. Arthur Edward Waite. London: George Redway, 1896.

Bibliografia historiográfico-interpretativa geral:

BARNES, Jonathan. *Filósofos pré-socráticos*. Trad. Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

BOLLACK, Jean. *La Grèce de personne*. Paris: Éditions du Seuil, 1997.

- BRISSON, Luc. *Introdução à Filosofia do Mito*. Trad. José Carlos Baracat Júnior. São Paulo: Paulus, 2014.
- BURNET, John. *A aurora da filosofia grega*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto/PUC-Rio, 2006.
- CASERTANO, Giovanni. *Os Pré-socráticos*. Trad. Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo: Loyola, 2011.
- CHERNISS, Harold F. *Aristotle's criticism of Presocratic philosophy*. Baltimore: Hopkins, 1935.
- CORNFORD, Francis M. *De la Religión a la Filosofía*. Trad. Antonio Pérez Ramos. Barcelona: Ed. Ariel, 1984.
- _____. *Principium Sapientiae: The Origins of Greek Philosophical Thought*. London: Cambridge University Press, 1952.
- _____. *Principium Sapientiae: As origens do pensamento filosófico grego*. Trad. Maria Manuela Rocheta dos Santos. 3ª ed. Lisboa: Calouste Gulbekian, 1989.
- COULOUBARITSIS, Lambros. Les transfigurations de la notion de physis entre Homère et Aristote. *Kriterion*, vol.51, n.122, 2010, p. 349-375.
- DERRIDA, Jaques. A mitologia branca: a metáfora no texto filosófico, in: *Margens da filosofia*. Trad. Joaquim Torres Costa e Antonio M. Magalhães. São Paulo: Papirus, 1991, p. 249-313.
- GERNET, Louis; BOULANGER, André. *Le génie grec dans la religion*. Paris: Albin Michel, 1969.
- GOMPERZ, Theodor. *Pensadores Griegos: História de la Filosofía de la Antigüedad*. Tomo 1. Trad. Carlos Guillermo Körner; notas griegas por Pedro von Haselberg y Eduardo Prieto. Asunción del Paraguay: Ed. Guaranía, s/d. (*Denker: eine Geschichte der antiken Philosophie*. Leipzig, 1896.)

- GUTHRIE, WILLIAN K.C. *A History of Greek Philosophy*. Vol I-III. Cambridge: Cambridge University Press, 1952-1965.
- JAEGER, Werner W. *The theology of the early Greek philosophers*. Oxford: Clarendon. 1947.
- JOURNÉE, Gérard. Empédocle, B6 DK: Remarques sur les deux lignés de Diels. *AFC*, vol. 6, no 11, 2012, p. 32-62.
- KAHN, Charles. *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*. New York: Columbia University Press, 1960.
- KIRK, Geoffrey S., RAVEN. *The Presocratic Philosophers*. London: Cambridge University Press, 1957. (1977's reprinting).
- KIRK, Geoffrey S., RAVEN, John E.; SCHOFIELD, Malcom. *Os Filósofos Pré-Socráticos*. Trad. Carlos Alberto Louro Fonseca. 4a ed. Lisboa: Calouste Gulbekian, 1994.
- KONERSMANN, Ralf. (org.) *Dicionário das metáforas filosóficas*. Trad. Vilmar Schneider e Nélio Schneider. São Paulo: Loyola, 2012.
- LAKS, André. *Introdução à "filosofia pré-socrática"*. Trad. Miriam Campolina Diniz Peixoto. São Paulo: Paulus, 2013.
- LAKS, André; MOST, Glenn W. *Les débuts de la philosophie: Des premiers poseurs grecs à Socrate*. Textes édités, réunis et traduits par André Laks et Glenn W. Most, avec la collaboration de Gérard Journée et David LévyStone. Paris: Fayard, 2016.
- LONG, Anthony Arthur. (org.) *Primórdios da Filosofia Grega*. Trad. Paulo Ferreira. São Paulo: Ideias e Letras, 2008.
- McKIRAHAN, Richard D. *Philosophy Before Socrates: an introduction with texts and commentary*. 2nd. ed. Indianapolis / Cambridge: Hackett, 2010.
- RAVEN, John E. *Pythagorean and Eleatics: an account of the interaction between the two opposed schools during the fifth and early fourth centuries B.C.* Cambridge: Cambridge University Press, 1948.

- RICOEUR, Paul. *A metáfora viva*. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2000.
- ROSSETI, Lívio. *Introdução à filosofia antiga: premissas filológicas e outras ferramentas de trabalho*. Trad. Élcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Paulus, 2006.
- SASSI, Maria Michela. *Os inícios da Filosofia: Grécia*. Trad. Dennys Garcia Xavier. São Paulo: Loyola, 2015.
- TRAGLIA, Antonio. *Riflessi omerici nei frammenti di Empedocle*. Pescara: Arte Della Stampa, 1931.
- VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos*. Trad. de Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990. (1ª ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1973).
- ZELLER, Eduard. *La Filosofia dei Greci nel suo Sviluppo Storico*. Trad. R. Mondolfo. Firenze: La Nuova Italia, 1967. (*Philosophie der Griechen und ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 1844-1852.)
- _____. ZELLER, Eduard. *A History of Greek Philosophy: from the earliest period to the time of Socrates*. Vol. II. Translated by S.F. Alleyne. London: Longmans, Green and Co., 1881.

Bibliografia historiográfico-interpretativa específica:

- ANDÒ, Valeria. Nestis l'elemento aqua in Empèdocle. *Kokalos*, 28-29, 1982-1983, p. 31-51.
- BATTISTINI, Yves. *Trois contemporains: Héraclite, Parménide, Empédocle*. 2ª éd. Paris: Gallimard, 1955.
- BERNABÉ, Alberto. La Física de Empédocles y Anaxágoras. In *Seminario "Orotava" de História de La Ciencia – Ano VI: Ciencia y Cultura em la Grecia Antigua, Clásica y Helenística*. (Atas Anõs VI y VII). Canarias, Setiembre de 2000, p. 71-95.
- BETEGH, Gábor. *The Derveni Papyrus: Cosmology, Theology and Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

CERRI, Giovanni. “Il poema di Empedocle *Sulla natura* ed un rituale siceliota.” In: CANNATÀ FERA, M.; GRANDOLINI, S. (Eds.) *Poesia e religione in Grecia: Studi in onore di G. Aurelio Privitera*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 2000, p. 205-212.

_____. Poemi greci arcaici sulla natura e rituali misterici: Senofane, Parmenide, Empedocle. *Mediterraneo Antico* 3, 2, 2000, p. 603-619.

_____. “*Physica*” e “*Katharmoi*” di Empedocle, in: *Aevum antiquum*, N.S. 1, 2001, p. 181-196.

BOLLACK, Jean. *Empédocle I – Introduction à l’ancienne physique*. Paris: Gallimard, 1965.

_____. *Empédocle II – Les Origènes: Édition et traduction des fragments et des témoignages*. Paris: Gallimard, 1969.

_____. *Empédocle III – Les Origènes: Commentaires 1 et 2*. Paris: Gallimard, 1969.

_____. *Les Purifications : Un projet de paix universelle*. Ed. bilingue Grec-Français. Paris: Seuil, 2003.

BURKERT, Walter. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Translated by Edwin L. Minar Jr. Cambridge: Harvard University Press, 1972.

CROWLEY, Timothy J. *Aristotle on the Matter of the Elements*. Tese de Doutorado. Oxford, 2009.

_____. Aristotle’s ‘So-Called Elements’. *Phronesis*, 2008, p. 223-242.

_____. On the use of Stoicheion in the sense of ‘Element’. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, XXIX, 2005, p. 367-394.

CURD, Patricia. Powers, Structure, and Thought in Empedocles. *Rhizomata*, 4(1), 2016, p. 55-79.

DRUART, Thérèse-Anne. La notion de « stoicheïon » (élément) dans le « Théétète » de Platon. *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 66, n°91, 1968., pp. 420-434.

DROZDEK, Adam. Empedocles' Theology. *Myrtia, Revista de Filología Clásica*, 18, 2003, p. 5-20.

FERELLA, Chiara. Empedocles and the birth of trees: reconstructing P. Strasb. Gr. Inv. 1665–6, ens. D–f 10b–18. *The Classical Quarterly*. Published online by Cambridge University Press: 20 August 2019, pp. 1-12; doi:10.1017/S0009838819000570.

FURLEY, David. *The Greek Cosmologists. Vol 1: The formation of the atomic theory and its earliest critics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. (Cap. 7 – Empedocles and the invention of elements, p. 79-104.)

GALLAVOTTI, Carlo. *Empedocle: Poema Fisico e Lustrale*. Milano: Valla/Mondadore, 1975.

GALLAVOTTI, Carlo. Empedocle nei papiri ercolanesi. In: BINGEN, Jean; CAMBIER, Guy; NACHTERGAEL, Georges. (Eds.) *Le monde grec*. Bruxelles: L'Université Libre de Bruxelles, 1975, p. 153-161.

GASPARRO, Giulia Sfameni. Daimonic Power. In: EIDINOW, Esther; KINDT, Julia. (Eds.) *The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2015, p. 413-427.

GEMELLI-MARCIANO, Laura. Die empedokleische 'Vierelementenlehre': Überlegungen über die Anfänge einer 'naturwissenschaftlichen' Theorie. In: *ELEMENTE –ΣΤΟΙΧΕΙΑ – ELEMENTA: Antike und moderne Naturwissenschaft zum Ursprung der Dinge*. Luzern: Schweizerischer Altphilologenverband, 2012, p. 25-36.

GHEERBRANT, Xavier. *Empédocle, une poétique philosophique*. Paris: Classiques Garnier, 2016.

GIARDINA, Giovanna. Empedocles and the other physiologists in Aristotle's Physics II 8. *Peitho*, 7, 2016, p. 13-23.

HERRERO DE JÁUREGUI, Miguel. *L'hostilité des éléments cosmiques, d'Homère à Empédocle*. *Revue des études grecques*, 130, 1, 2017, p. 23-42.

HLADKÝ, Vojtech. Empedocles' Sphairos. *Rhizomata*, 5(1), 2017, p. 1-24.

INWOOD, Brad. *The Poem of Empedocles*. (Revised Edition). Toronto: University of Toronto Press, 2001.

JANKO, Richard. Empedocles' On Nature Fr. B 8–9 in the context of Plutarch's against Colotes. *The Classical Quarterly*, 67(1), 2017, p. 1-6.

_____. Empedocles, On Nature I 233 - 364: a New Reconstruction of P. Strasb. gr. Inv. 1665 - 6. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 150 (2004), p. 1-25.

KINGSLEY, P. *Ancient Philosophy, Mystery and Magic: Empedocles and Pythagorean Tradition*. Oxford: Clarendon Press, 1995.

_____. From Pythagoras to the *Turba Philosophorum*: Egypt and Pythagorean Tradition. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 57, 1994, p. 1-13.

LAKS, André. Some thoughts about Empedoclean cosmic and demonic Cycles. In PIERRIS, Apostolos L. (org.) *The Empedoclean Kósmos: Structure, Process and Question of Cyclicity* (Proceedings of the Symposium Philosophiae Antiquae Tertium Myconense, 2003). Vol III, p. 265-282. Patras: Institute for Philosophical Research, 2005.

_____. LAKS, André. À propos de l'édition du nouvel Empédocle de Strasbourg par A. Martín et O. Primavesi. *Methexis*, 14, 2001, p. 117-125.

LAKS, André; MOST, Glenn W. *Les débuts de la philosophie: Des premiers poseurs grecs à Socrate*. Textes édités, réunis et traduits par André Laks et Glenn W. Most, avec la collaboration de Gérard Journée et David Lévy Stone. Paris: Fayard, 2016. (Empédocle: Capítulo 22, p. 659-819.)

LAKS, André; MOST, Glenn E. (Ed.) *Studies on the Derveni Papyrus*. Oxford: Oxford University Press, 1997. (Reprinted 2001.)

- LEBEDEV, Andrei. Logos-Fragments (with some remarks on Plato's "dream theory" and the origin of the concept of elements). *Studia Praesocratica*, 8, 2017, p. 231-267.
- LONG, Alex. Immortality in Empedocles. *Apeiron*, 50(1), 2017, p. 1-20.
- LONGRIGG, James. Elements and After: a Study in Presocratic Physics of the Second half of the Fifth Century. *Apeiron*, 19 (2), 1985, p. 93-115.
- _____. The "Root of All Things". *Isis*, vol. 67, n. 3, 1976, p. 420-438.
- MALINK, Marko. Aristotle on Principles as Elements. *Artigo inédito*. New York, Abril, 2017, 76 p. (Forthcoming in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 53.)
- MANSFELD, Jaap; PRIMAVESI, Oliver. *Die Vorsokratiker: Griechisch / Deutsch*. Stuttgart: Philipp Reclam, 2011.
- MARMODORO, Anna. Empedocles's metaphysics. *Rhizomata*, 4(1), 2016, p. 1-4.
- MARTIN, Alain; PRIMAVESI, Oliver. *L'Empédocle de Strasbourg. (P. Strasb. Gr. Inv. 1665-1666). Introduction, édition et commentaire*. Strasbourg: Bibliothèque Nationale et Universitaire de Strasbourg; Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1999.
- MEULDER, Marcel. Le vers 4 du Fragment 115 D'Empédocle (FVS 31 D.-K.): Proposition D'une Correction. *Elenchos XXXVII*, 2016, p. 36-67.
- MOSER, Marianne. Ovide lecteur d'Empédocle: pour une réinterprétation du Fr. 6 DK. *Bulletin de L'Association Guillaume Budé*, 2017 (1), p. 80-96.
- NADAFF, Gerard. *The Greek concept of nature*. Albany: State University of New York Press, 2005.
- O'BRIEN, Denis. Empedocles on the Identity of the Elements. *Elenchos XXXVII*, Fascicolo 1-2, 2016, p. 5-32.
- _____. Themselves alone: Empedocles' Description of the Elements. In: PALUMBO, L. Λόγον διδόναι. *La filosofia come esercizio del render ragione. Studi in onore di Giovanni Casertano*, Napoli 2011, pp. 221-31.

- _____. *Empedocles' Cosmic Cycle: a reconstruction from the Fragments and Secondary Sources*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969. (Reprinted version 2008.)
- _____. Life Beyond the Stars: Aristotle, Plato and Empedocles. In KING, Richard A. H. (Ed.) *Common to Body and Soul: Philosophical Approaches to Explaining Living Behaviour in Greco-Roman Antiquity*. Berlin: Walter de Gruyter, 2006, p. 49-102.
- _____. O'BRIEN, Denis. Empedocles: The Wandering Daimon And The Two Poems. *Aevum Antiquum* n.s.1, 2001, pp. 79-179.
- _____. *Pour interpréter Empédocle*. Paris: Les Belles Lettres, 1981.
- _____. The relation of Anaxagoras and Empedocles. *Journal of Hellenic Studies*, LXXXVIII (1968) pp. 93-113.
- OSBORNE, Catherine. Empedocles Recycled, *Classic Quarterly*. n. 37 (1987), p. 24-50.
- _____. Sin and moral responsibility in Empedocles' cosmic cycle. In PIERRIS, Apostolos L. (org.) *The Empedoclean Kósmos: Structure, Process and Question of Cyclicity* (Proceedings of the Symposium Philosophiae Antiquae Tertium Myconense, 2003), p. 283-308. Patras: Institute for Philosophical Research, 2005.
- PALMER, JOHN. Elemental Change in Empedocles. *Rhizomata*, 4(1), 2016, p. 30-54.
- PEREIRA, Ivanete. Sobre a (id)entidade divina das raízes empedocleanas. In: Angioni, L.; Correia, A.; Amaral, G.; Montenegro, M. Ap.; Rossato, N. D.; Xavier, D. (Orgs.) *Filosofia Antiga*. ANPOF, 2017, p. 385-399. (Coleção XVII Encontro ANPOF.)
- PETROVIC, Andrej; PETROVIC, Ivana. *Inner Purity and Pollution in Greek Religion*. Vol I – Early Greek Religion. New York: Oxford University Press, 2016. (Cap. 4: “Empedocles on Inner Pollution and Purity: Release from Suffering, Prayer, and Mental Exercise”, p. 78-100).
- PICOT, Jean-Claude; BERG, Willian. Apollo, Eros, and Epic Allusions in Empedocles. *Artigo inédito*. Paris, maio de 2017, 24 p.

PICOT, Jean-Claude; BERG, Willian. Lions and *promoi*: Final Phase of Exile for Empedocles' *daimones*. *Phronesis*, 60 (4), 2015, p. 380-409.

_____. Empedocles vs. Xenophanes: differing notions of the divine. *Organon*, 45, 2013, p. 5-19.

PICOT, Jean-Claude. "Petite histoire d'une marginalisation: Empédocle, fr. 6 DK, les racines de toutes choses." (Versão agosto de 2019.) In: *Empédocle: Sur le chemin des dieux*. Paris, 2019 (no prelo).

PICOT, Jean-Claude. Apollon et la ρήν ἱερὴ καὶ ἀθέσφατος (Empédocle, fr. 134 DK). *AFC*, vol. 6, n° 11, 2012, p. 1-31.

_____. Water and bronze in the hands of Empedocles' Muse. *Organon* 41, 2009, p. 59-84.

_____. Empédocle pouvait-il faire de la lune le séjour des Bienheureux? *Organon*, 37(40), 2008, pp. 9-37.

_____. L'Empédocle magique de P. Kingsley. *Revue de Philosophie Ancienne XVIII*, n° 1, Bruxelles, 2000, p. 25-86.

PIERRIS, Apostolos L. Ὅμοιον ὁμοίῳ and Δίνη: Nature and Function of Love and Strife in the Empedoclean system. In PIERRIS, Apostolos L. (org.) *The Empedoclean Kósmos: Structure, Process and Question of Cyclicity*. Patras: Institute for Philosophical Research, 2005, p. 189-224.

_____. Reconstruction of Empedocles' Poem. In PIERRIS, Apostolos L. (org.) *The Empedoclean Kósmos: Structure, Process and Question of Cyclicity*. Patras: Institute for Philosophical Research, 2005, Appendix, p. I-XCVI.

_____. Reconstruction of Empedocles' Poem. In PIERRIS, Apostolos L. (org.) *The Empedoclean Kósmos: Structure, Process and Question of Cyclicity*. Patras: Institute for Philosophical Research, 2005, appendix, I-XCVI.

PLESSNER, Martin. The Place of the Turba Philosophorum in the Development of Alchemy. *ISIS*, Vol. 45, No. 4, Dec. 1954, pp. 331-338.

PRIMAVESI, Oliver. Empedocles' Cosmic Cycle and the Pythagorean Tetractys. *Rhizomata*, 4(1), 2016, p. 5-29.

_____. Empedokles. In FLASHAR, Hellmuth; BREMER, Dieter; RECHENAUER, Georg. (eds.) *Die Philosophie der Antike*. Band I. Basel: Schwabe Verlag, 2013, p. 667-739.

_____. *Empedokles Physika I. Eine Rekonstruktion des zentralen Gedankengangs*. Berlin: De Gruyter, 2008.

_____. Apollo and Other Gods in Empedocles. In: SASSI, Maria Michela . (ed.) *La costruzione del discorso filosofico nell'età dei Presocratici*. Pisa, 2008, p. 51-77.

_____. Empedocles, physical and mythical divinity. In CURD, Patricia; GRAHAM, Daniel. *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2008, p. 250-283.

_____. Empédocle: divinité physique et mythe allégorique. *Philosophie antique* 7, 2007, p. 51-89.

_____. The Structure of Empedocles' Cosmic Cycle: Aristotle and the Byzantine Anonymous. In PIERRIS, Apostolos L. (org.) *The Empedoclean Kósmos: Structure, Process and Question of Cyclicity* (Proceedings of the Symposium Philosophiae Antiquae Tertium Myconense, 2003.) Patras: Institute for Philosophical Research, 2005, P. 245-265

_____. Lecteurs antiques et byzantins d'Empédocle. De Zénon à Tzétzès. In: LAKS, André; LOUGUET, C. *Qu'est-ce que la Philosophie Présocratique? What is Presocratic philosophy?* Lille: Presses universitaires du Septentrion, 2002, p. 183-204.

La Daimonologia della fisica empedoclea. *Aevum Antiquum*, n.s. 1, 2001, p. 3-68.

RASHED, Marwan. *La jeune fille et la Sphère: Études sur Empédocle*. Paris: Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2018.

_____. La chronographie du système d'Empédocle: addenda et corrigenda. *Les Études philosophiques* n° 110, Paris: 2014-3, p. 315-342.

_____. De qui la clepsydre est-elle le nom? Une interprétation du fragment 100 d'Empédocle. *Revue des études grecques* 121, 2. Paris, 2008, p. 443–468.

_____. The structure of the eye and its cosmological function in Empedocles. Reconstruction of Fragment 84 D.–K. In: STERN-GILLET, S.; CORRIGAN, K. (eds.) *Reading ancient texts*, vol. 1: *Presocratics and Plato – Essays in honour of Denis O'Brien*. Leiden/Boston: Brill, 2007, p. 21-39.

_____. La chronographie du système d'empédocle: documents byzantins inédits. *Aevum Antiquum* n.s.1, 2001, pp. 237-259.

REPICI, Luciana. *Uomini Capovolti. Le piante nel pensiero dei Greci*. Roma-Bari: Laterza, 2000.

ROWETT (OSBORNE), Catherine. Love, Sex and the Gods: Why things have divine names in Empedocles' poem, and why they come in pairs. *Rhizomata*, 4(1), 2016, p. 80-110.

_____. On calling the gods by the right names. *Rhizomata*, 1(2), 2013, p. 1-26.

SANTORO, Fernando. Allégories et rondeaux philosophiques dans le poème de la nature d'empédocle. *χώρα* 11, 2013, p. 183-200.

_____. Empédocles, Aristóteles e os elementos. *Anais de Filosofia Clássica*, 7, n. 12, 2012, p. 38-54.

_____. Os nomes dos deuses. In: *Filósofos Épicas II. Poema de Parmênides: Da Natureza*. Edição, tradução e comentários do autor. Rio de Janeiro: Proaera UFRJ, 2009, p. 77-83. (Também em *AFC*, Vol. 1 n° 2, 2007, p. 83-90.)

SEDLEY, David. Empedoclean Superorganisms. *Rhizomata*, 4(1), 2016, p. 111-125.

_____. *Lucretius and the transformation of Greek wisdom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998 (reprinted 2003).

- _____. *Creationism and its critics in antiquity*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 2007.
- SHAUL, Tor. *Mortal and Divine in Early Greek Epistemology: A Study of Hesiod, Xenophanes and Parmenides*. London: Cambridge University Press: 2017. (Cap. 6.2: “The daimon and Muse of Empedocles”, p. 318-339).
- THERME, Anne-Laure. *Figures présocratiques de l'enfant. La symmetría et le jeu*. *Archives de philosophie*, 80, 4, 2017, p. 633-657.
- TRÉPANIÉ, Simon. Empedocles, On Nature 1.273-287. Place, the Elements and Still No “We”. *Mnemosyne*, 70, 2017, p. 562-584.
- _____. From Hades to the Stars: Empedocles on the Cosmic Habitats of Soul. *Classical Antiquity*, 36 (1), 2017, p. 130–182.
- _____. *Empedocles: an Interpretation*. New York/London: Routledge, 2004.
- VAN DER BEN, Nicolaus. The Strasbourg Papyrus of Empedocles: Some Preliminary Remarks. In *Mnemosyne*, LII, Fasc. 5, Leiden: Brill, 1999, p. 525-544.
- _____. *The Proem of Empedocles' Peri Physios*. Amsterdam: B.R. Grüner, 1975.
- VÍTEK, Tomáš. *Empedoklés*. Vol II - Zlomky. Praga: Herrmann & Sinové, 2006.
- WIZMANN, Heinz. Atomos Idea. Trad. Marc de Launay, in: *Les avatars du vide. Démocrite et les fondements de l'atomisme*. Paris: Hermann Éditeurs, 2010, p. 21-50, esp. p. 29-32. (Artigo originalmente publicado em: *Neue Hefte für Philosophie*, XV-XVI, 1979, p. 34-52.)
- WRIGHT, M. R. *Empedocles: The Extant Fragments*. 2a ed. London: Bristos Classic Press, 1995; reprinted 2001. (1a ed., 1981.)
- _____. *Empédocles*. In TAYLOR, C.C.W. (org.). *From the Beginning to Plato*. London: Routledge, 1997. (The Routledge History of Philosophy – Vol. I)
- ZAFIROPULO, Jean. *Empédocle D'Agrigente*. Paris: Belle Letres, 1953.

ZATTA, Claudia. *Interconnectedness. The living world of the Early Greek Philosophers*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2017.

_____. Plants' Interconnected Lives: From Ovid's Myths to Presocratic Thought and Beyond. *Arion*, 24 (2), 2016, p. 101-126.

_____. Aristotle on "the sweat of the earth" (DK 31 B 55). *Φιλοσοφία, Journal of the Academy of Athens*, vol. 48, 2018, p. 55-70.

Bibliografia de apoio (dicionários, léxicos e outras obras de referência):

BAILLY, Anatole. *Dictionnaire Grec-Français*. 26^a. ed. Édition revue par L. Séchan et P. Chantraine. Paris: Hachette, 1963.

BENVENISTE, Emile. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1969.

CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck, 1968.

LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert. *A Greek-English Lexicon*. Revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie. Oxford: Clarendon Press, 1940.

PETERS, F.E. *Termos Filosóficos Gregos*. Trad. Beatriz Rodrigues Barbosa. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1976.

THESAURUS LINGVAE GRAECAE CD-ROM (TLG-E). Irvine-CA: Packard Humanities Institute, The Perseus Project and others, 2000.