

## INTRODUÇÃO<sup>1</sup>

*“Enquanto se passa por ela<sup>2</sup>, vivendo-se uma metáfora da própria existência humana, pode-se olhar para baixo e se ver sobre a água do lago, entre as imagens das raízes do universo, também o reflexo de um rosto, o próprio rosto – o rosto que se reconhece duplicado no meio de nenúfares, num sempre inacabado auto-retrato, como o deixado na tela por Monet.”*

José Américo Motta Pessanha. *Bachelard e Monet: do olhar à reflexão.*

### 1. *A filosofia do historiador da filosofia*<sup>3</sup>

#### 1.1 *A tese na história*

José Américo Motta Pessanha nasceu em 16 de setembro de 1932 em Campos dos Goytacazes, no estado do Rio de Janeiro, onde fez seus estudos ginásial e secundário no Liceu de Humanidades de Campos.

Em 1952 ingressou no curso de Filosofia da Faculdade Nacional de Filosofia, FNFfi, da Universidade do Brasil, onde concluiu o Bacharelado e a Licenciatura em 1955, tendo sido convidado em 1956 pelos Professores Pe. Maurílio Teixeira Leite Penido e Álvaro Vieira Pinto a integrar o quadro de professores do Departamento de Filosofia da FNFfi, na condição de Auxiliar de Ensino da cadeira de História da Filosofia. Posteriormente, com o licenciamento do catedrático de História da Filosofia, o Professor Álvaro Vieira Pinto, que assumiu a direção do Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB), o Professor José Américo passou a dividir juntamente com a Professora Wanda Soares, também Auxiliar de Ensino, os trabalhos da cadeira nos cursos de Filosofia, Pedagogia e Ciências Sociais.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> A edição deste texto do Professor José Américo Motta Pessanha só foi possível pela atenção e autorização que nos foram dadas pela família Motta Pessanha, à qual expressamos nossos agradecimentos, em especial à Sra. Diva Pessanha e Maria Beatriz Pessanha Boeschstein, pela delicadeza com que sempre atenderam às nossas solicitações. Registramos, também, nossos agradecimentos a Virgínia Vassalo da Biblioteca Marina de São Paulo Vasconcellos do IFCS da UFRJ, que possibilitou-nos o acesso aos originais.

<sup>2</sup> A ponte japonesa no jardim da casa de Claude Monet em Giverny. [n. eds.]

<sup>3</sup> PESSANHA, J. A. M. A filosofia do historiador da filosofia. *Boletim de História da Faculdade Nacional de Filosofia da Universidade do Brasil*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 6, jan./jun. 1961.

<sup>4</sup> PESSANHA, J. A. M. [Carta encaminhada ao Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia do IFCS da UFRJ – Prof.ª Creusa Capalbo]. Rio de Janeiro, 24 maio 1981. p. 1; AUGUSTO, M. das G. de M.; BRITO, M.

A tese que ora apresentamos foi escrita em 1965 – e redigida em “tempo exíguo”<sup>5</sup>, no intervalo entre o “início de 1965”<sup>6</sup> e a data de depósito da tese, em 2 de agosto de 1965, juntamente com o requerimento solicitando a inscrição no concurso para provimento de cátedra<sup>7</sup> – diante de um delicado cenário político institucional e nacional, já que, no ano anterior, o Professor Álvaro Vieira Pinto fora aposentado compulsoriamente, por ato do governo federal, deixando a cadeira de História da Filosofia inesperadamente sem titular.

Por um certo período, os trabalhos docentes continuaram a se desenvolver com regularidade, até que, no início de 1965, o Professor Antonio Gomes Pena, titular da cadeira de Psicologia e integrante do Departamento de Filosofia, informou ao Professor José Américo que fora marcado um concurso para preenchimento da cátedra de História da Filosofia.<sup>8</sup>

O concurso, que parecia estar envolvido em brumas de caráter político, permaneceu intencionalmente sem divulgação, já contando, inclusive, com um candidato externo à FNF<sup>i</sup> – e que deveria concorrer como candidato único –, de tal modo que, instado pelo Professor Antonio Gomes Pena e por outros colegas, o Professor José Américo foi persuadido a candidatar-se ao concurso, na tentativa de impossibilitar que a cátedra de História da Filosofia fosse “entregue”<sup>9</sup>, “por razões políticas” e “sem nenhuma resistência”, a um candidato externo e único.<sup>10</sup>

Foi assim que, por sugestão do Professor Pena, começou a preparar a tese, enquanto membros da Congregação solicitavam que lhe fosse concedido o

B. L. de; SEABRA, M. do P. [*Memorial apresentado pelo Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da UFRJ para a concessão do título de Notório Saber ao Professor José Américo Motta Pessanha*]. Rio de Janeiro, dez. 1986. p. 4. Este *Memorial* foi elaborado por uma Comissão constituída pelos Professores Maria do Prado Seabra, Marly Bulcão Lassance de Brito e Maria das Graças de Moraes Augusto, designada pelo Departamento de Filosofia em reunião plenária do dia 11 de dezembro de 1986. Na antiga FNF<sup>i</sup> o curso de Filosofia tinha a duração de quatro anos: no primeiro ano eram oferecidas 3 disciplinas: Introdução à Filosofia; Lógica e Psicologia (geral); no segundo ano, 4 disciplinas: Filosofia Geral (teoria do conhecimento), Psicologia (especial), História da Filosofia (antiga e medieval) e Sociologia; no terceiro ano, 4 disciplinas: Filosofia Geral (metafísica), Psicologia (especial), História da Filosofia (moderna) e Estética; no quarto ano, 2 disciplinas: Filosofia da natureza e Ética, acrescidas de 2 disciplinas eletivas: História da Filosofia (contemporânea) e Filosofia Social. As disciplinas História da Filosofia (1º ano) e Ética (2º ano) eram obrigatórias para o curso de Ciências Sociais; no curso de Pedagogia História da Filosofia era disciplina obrigatória no 1º ano do curso, incluindo-se no 3º ano do curso a disciplina Filosofia da Educação. Cf. UNIVERSIDADE DO BRASIL.

<sup>5</sup> *Digesto da Faculdade Nacional de Filosofia*. Rio de Janeiro, 1955. p. 33-47.

<sup>6</sup> Cf. PESSANHA, 1981, p. 2.

<sup>7</sup> Cf. PESSANHA, 1981, p. 1-2; AUGUSTO; BRITO; SEABRA, 1986, p. 4-5.

<sup>8</sup> Cf. PESSANHA, 1981, p. 2. Se entendermos por “início de 1965” o mês de março, início do semestre letivo, podemos inferir que o prazo de redação da tese foi de, no máximo, 4 meses.

<sup>9</sup> Cf. AUGUSTO; BRITO; SEABRA, 1986, p. 4; PESSANHA, 1981, p. 1-2.

<sup>10</sup> Cf. PESSANHA, 1981, p. 2.

<sup>11</sup> Cf. PESSANHA, 1981, p. 2.

## INTRODUÇÃO

“notório saber”, condição indispensável para que um candidato, sem o título de Livre Docente ou Doutor, pudesse se inscrever no concurso de provimento de cátedra<sup>11</sup>. Uma vez a tese concluída, foi depositada na Direção da Faculdade com o pedido de inscrição no concurso, conforme nos conta o Professor José Américo, em carta enviada ao Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRJ, em 24 de maio de 1981:

*[...] diante dessa situação, em nome do Departamento, o Prof. Antônio Gomes Pena apelou para que eu contribuísse para evitar que se efetivasse aquela trama altamente ofensiva para o Departamento e para a ética universitária. Sua sugestão: que eu me candidatasse – ou pelo menos pedisse inscrição – naquele concurso. Para tanto, deveria preparar uma tese, enquanto membros da Congregação tentariam obter que me fosse concedido “notório saber” – condição indispensável para que pudesse participar da disputa pela cátedra sem os pré-requisitos habituais (título de doutor e livre-docente). Apresentei a tese (“Empédocles e a Democracia”), juntamente com requerimento, datado 02/08/1965 e dirigido ao diretor da Faculdade, no qual solicitava o reconhecimento de “notório saber” e inscrição no concurso de provimento de cátedra.<sup>12</sup>*

As dificuldades que envolveram a decisão de acatar uma solicitação excepcional como o “notório saber”, e o encontro com o Professor Evaristo de Moraes Filho, no dia da entrega dos exemplares da tese, que também havia decidido inscrever-se no concurso com o objetivo de impedir que a cátedra de História da Filosofia - outrora regida por intelectuais do porte do Pe. Maurílio Teixeira Leite Penido<sup>13</sup> e do Professor Álvaro Vieira Pinto<sup>14</sup> – “fosse ‘entregue’, sem resistência e sem combate acadêmico” a um candidato único, são também relatados na referida carta:

<sup>11</sup> Cf. PESSANHA, 1981, p. 2; AUGUSTO; BRITO; SEABRA, 1986, p. 5-6.

<sup>12</sup> PESSANHA, 1981, p. 1-2.

<sup>13</sup> Em seu depoimento acerca da FNF*i*, o Professor Evaristo de Moraes Filho nos fala do Pe. Penido: “Havia recém-chegado da Suíça, a pedido do Alceu [Alceu de Amoroso Lima, primeiro diretor da FNF*i*], um grande professor de Filosofia, o padre Maurílio Teixeira Leite Penido, professor da Universidade de Freiburg. [...]. Quando nos diplomamos, éramos três diplomados em Filosofia e ele tinha 15 assistentes na Europa. O Pe. Penido se decepcionou muito, porque tinha hábitos europeus de estudo, pensando que aqui era igual e se decepcionou muito, dizia em aula que “fazer filosofia no Brasil era o mesmo que plantar alface no Saara.” [...] O Pe. Penido era também ótimo professor [...]. Trazia as aulas todas escritas a lápis e nunca repetia a mesma aula no ano seguinte. [...] Despertou em nós um entusiasmo, uma vontade de estudar extraordinária. Foi o tempo áureo da FNF*i*.” (Evaristo de Moraes Filho); “Penido vinha da Europa, preso ainda aos hábitos europeus, era culto, inteligente, com aulas ‘conferências’ - ele chegava e abria aquelas anotações, caderno com mil anotações -, chegava e começava sua aula-conferência para aquela turma de ‘incientes’, como diria Anísio Teixeira.” (Jader de Medeiros Britto). Cf. FÁVERO, Maria de Lourdes de L. A. (Coord.). *Faculdade Nacional de Filosofia – Depoimentos*. Rio de Janeiro: PROEDES-UFRJ, FUJB, 1992. v. 5, p. 220; 247.

<sup>14</sup> “Quando voltei para o Rio, em 1946, retornei à FNF*i*, [...]. E no 2º ano de Filosofia, em 46, lecionavam o Pe. Penido - Teoria do Conhecimento -, História da Filosofia era dada pelo Vieira Pinto, no lugar do Poirier. Ele se especializou nos idealistas: Platão, Kant e Husserl, nos mundos antigos, modernos e

5. *É importante esclarecer que foi para mim extraordinariamente penoso tomar essa decisão, não apenas pelo esforço de escrever em tempo exíguo – uma tese, fora das condições normais em que um trabalho intelectual deve ser realizado, mas sobretudo por violentar meu próprio projeto pessoal, que era o de, na época, seguir naturalmente a seqüência natural da evolução acadêmica, pela realização do doutorado. Mais ainda, foi para mim extremamente penoso solicitar uma medida excepcional, passível de ser interpretada como presunçosa – qual seja, a solicitação de reconhecimento de “notório saber”. Minha resistência somente foi vencida, bastante a contragosto, diante da impossibilidade de o Departamento de Filosofia, naquele momento, encontrar outra forma de tentar impedir a “ocupação” da cadeira de História da Filosofia.*

6. *No dia da entrega dos exemplares da tese encontrei o Prof. Evaristo de Moraes Filho, que estava na Faculdade com o mesmo intuito: ex-integrante do Departamento de Filosofia (onde foi meu professor), também pedia inscrição no concurso, no propósito de impedir que a cátedra de História da Filosofia fosse “entregue”, sem resistência e em combate acadêmico, a candidato único, vindo de fora, por razões políticas. Passaram a existir, assim, três candidatos à cátedra, ficando meu caso pessoal dependendo da concessão prévia do “notório saber.”<sup>15</sup>*

Entretanto, antes que a comissão designada para estudar o pedido de inscrição do Professor José Américo se pronunciasse, o projeto de reforma da universidade – que a partir da Lei 4.851, de novembro de 1965, havia alterado o nome da Universidade do Brasil para Universidade Federal do Rio de Janeiro-UFRJ –, com a aprovação do Decreto-Lei nº 53 de 18 de novembro de 1966, que estabelecia os princípios e as normas das universidades federais, acrescido das normas complementares instauradas pelo Decreto-Lei nº 252, de 28 de fevereiro de 1967, a partir do Plano de Reestruturação da UFRJ, expedido pelo Decreto nº 60.455-A de 13 de março de 1967, será aprovado pelo Conselho Federal de Educação em 8 de fevereiro de 1968.<sup>16</sup> A cátedra será extinta pela Lei nº 5.540 de 1968<sup>17</sup> e a Faculdade Nacional de Filosofia, dividida em vários Ins-

---

contemporâneo, respectivamente. A tese dele para catedrático de Filosofia, foi sobre a dinâmica no *Timeu* de Platão.” (Evaristo de Moraes Filho); “Um bom curso de Filosofia pressupõe que você tenha conhecimento de alemão e francês, para não dizer, grego e latim, como o Vieira Pinto, nosso grande mestre, que tinha uma facilidade extraordinária para o estudo de línguas. [...] Vieira Pinto não ficava preso às notinhas. Vieira Pinto era aquela erudição e ele amava, vivia a Filosofia. Ele degustava o que estava transmitindo. A gente se transportava para Platão, passávamos três meses estudando Platão. Para se ter uma idéia, nós tivemos durante o Curso, dois anos de História da Filosofia e, nesses dois anos, nós não conseguimos ir além de Kant.” (Jader Medeiros de Britto). Cf. FÁVERO, 1992, p. 221; 245-247.

<sup>15</sup> PESSANHA, 1981, p. 2.

<sup>16</sup> Cf. FÁVERO, M. de L. de A. A universidade do Brasil. Um itinerário marcado de lutas. *Revista Brasileira de Educação*, Rio de Janeiro, n. 10, p. 16-32, jan./abr. 1999.

<sup>17</sup> Cf. FÁVERO, 1999, p. 31 e FÁVERO, M. de L. A. *Universidade do Brasil: das origens à construção*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ/Inep, 2000. v. 1, p. 96.

titutos e Faculdades, ficando o Departamento de Filosofia agregado ao Instituto de Filosofia e Ciências Sociais no Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Desse modo, o Professor José Américo ficou integrado ao IFCS da UFRJ, sendo designado pelo “Vice-Diretor da Faculdade de Filosofia”<sup>18</sup> para reger a cátedra vaga de História da Filosofia pela portaria n° 126 de 13 de setembro de 1967, em consonância com “o art. 48, do Dec. 59.676, de 06/12/66, e do art. 36 e seu parágrafo 1°, do Estatuto do Magistério Superior. Proc. n° 27.054/67”.<sup>19</sup>

Em 1969 José Américo foi incluído na lista dos professores aposentados compulsoriamente pelo AI-5, junto com o Professor Evaristo de Moraes Filho, sendo afastado do magistério e da carreira universitária, afinal, se o concurso para provimento da cátedra de História da Filosofia já havia sido suprimido pela reforma estrutural da universidade, agora ficava também, definitivamente, comprometido pela supressão autoritária de dois dos seus candidatos.

### 1.2 *A cidadania do exílio*

Na famosa prosopopéia das leis no *Crítion* de Platão, os ouvidos de Sócrates ouvem, como os coribantes escutam o som das flautas, o zunido das leis lembrando-lhe:

“[...] se deixares esta vida agora, ir-te-ás embora, tendo sido injustiçado, não por nós, as leis, mas pelos homens. E, se fugires, retribuindo assim o mal com o mal, e fazendo-o por tua vez, violando acordos e contratos que fizeste conosco, fazendo mal a esses a quem menos devias fazer, a ti próprio e aos amigos, à pátria e a nós, nós te tornaremos a vida dura e além, as nossas irmãs, no Hades, não te receberão bem, vendo que, por ti, intentaste destruir-nos. Mas não te deixes persuadir, fazendo o que Crítion diz, mais que o que nós dizemos!”<sup>20</sup>

Ou seja, o exercício da filosofia, na versão platônica, não pode deixar de

<sup>18</sup> Cf. UFRJ. [*Certidão de Tempo de Serviço*]. Rio de Janeiro, 19 jun. 1987. Cópia do documento original arquivado na pasta do Professor no Departamento de Filosofia do IFCS da UFRJ. Na mesma pasta no arquivo do Departamento de Filosofia, está guardada uma cópia do original da Portaria n° 126 de 13 de set. de 1967, assinada pelo Vice-Diretor da Faculdade de Filosofia da UFRJ, Professor Raul Bittencourt, designando o Professor José Américo Regente da Cátedra de História da Filosofia.

<sup>19</sup> Cf. UFRJ, 1987.

<sup>20</sup> PLATÃO. *Crítion*, 54c. (Tradução de José Trindade Santos, com modificações; Cf. SANTOS, José Trindade. *Éutifron, Apologia de Sócrates, Crítion*. Tradução, introdução e notas de José Trindade Santos. 3. ed. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1992.)

ser justo, o que equivale a dizer que ele não pode abrir mão de sua condição política.

É, pois, com essa escuta platônica que o professor José Américo irá alargar a dimensão de sua experiência paidêutica: após trabalhar de 1966 a 1969 como redator de verbetes na área de Filosofia e História do Brasil, na Enciclopédia Delta Larousse, assumirá, a partir de 1970, o cargo de diretor-editorial da Abril S.A. - Cultural e Industrial, onde permanecerá até 1984.

Na Editora Abril, foi o responsável pela edição de várias séries de livros e fascículos, dentre elas: *Imortais da Literatura Universal* (1970), *Clássicos da Literatura Juvenil* (1971), *Mitologia* (1973), *Clássicos Modernos* (1973), *Nova História da Música Popular Brasileira* (1976), *Teatro Vivo* (1976), *Mestres da Música* (1979), além de duas grandes coleções cuja importância intelectual foram fundamentais para os estudos na área de Ciências Humanas no Brasil: *Os Economistas* e a mais famosa de todas, *Os Pensadores*, que disponibilizaram ao grande público obras seminais do pensamento e da cultura ocidentais, até então inacessíveis em Língua Portuguesa.

A *Coleção Os Pensadores* – talvez o mais importante evento editorial na área de Ciências Humanas, em geral, e na de Filosofia, em particular, no Brasil –, sendo vendida através de bancas de jornais e revistas com preços acessíveis, propiciou fácil acesso ao público de todo o território nacional às obras de grandes pensadores ocidentais, preenchendo uma grande lacuna na vida universitária e cultural brasileira, constituindo-se assim, num grande paradoxo: o professor de filosofia, aposentado e interdito no exercício da cátedra pelo regime militar, era o coordenador da coleção que, ao longo dos governos militares, traria a filosofia para o convívio de um público muitíssimo mais amplo do que o reduzido número de alunos e professores da antiga FNF<sup>21</sup>. A coleção composta por 68 volumes, dedicados em sua maioria a um pensador, contendo um ensaio introdutório, uma cronologia básica da vida e uma pequena bibliografia de comentários clássicos acerca de cada um dos autores apresentados em cada volume, acrescidos de uma seleção de textos e de

<sup>21</sup> A questão da produção cultural durante os anos do regime militar no Brasil vem sendo estudada por vários pesquisadores, que têm, muitas vezes, assinalado o paradoxo gnosiológico na década de 70: “Vivíamos um paradoxo: nunca se proibiu e nunca se produziu tanta cultura como nos anos do regime militar” (PAIXÃO, Fernando; MIRA, Maria Celeste (Ed.). *Momentos do livro no Brasil*. São Paulo: Ática, 1998. p. 143. A Abril Cultural produziu “[...] uma certa democracia do conhecimento”, onde a população menos favorecida, os “brasileiros de baixo poder aquisitivo passaram a encontrar nas bancas assuntos antes restritos a bibliotecas e livrarias”. (ABRIL: os primeiros 50 anos. São Paulo: Abril, 2000. p. 14). Sobre essa questão cf. MARCONI, Paolo. *A censura política na imprensa brasileira – 1968-1978*. São Paulo: Global, 1980; MIRA, Maria Celeste. *O leitor e a banca de revista: a segmentação da cultura no século XX*. São Paulo: Olho d’Água, Fapesp, 2001, e FERREIRA, Mateus H. F. *A trajetória da Abril Cultural (1968-1982)*. *Em Questão*, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 239-258, jul./dez. 2005.

## INTRODUÇÃO

traduções preparadas por especialistas de diferentes universidades brasileiras.

A primeira edição de *Os Pensadores* foi iniciada em 1972<sup>22</sup>, a segunda edição em 1978<sup>23</sup> e a terceira em 1982<sup>24</sup>, sendo que a edição iniciada em 1972 vendeu 4 milhões de exemplares, e o primeiro volume lançado em 1972, dedicado a Platão, com ensaio introdutório, seleção de textos, cronologia e bibliografia, elaborados por José Américo, vendeu, em apenas 2 semanas, 100 mil exemplares<sup>25</sup>.

José Américo será também o responsável pelo ensaio introdutório dos volumes referentes aos Filósofos Pré-Socráticos; a Sócrates; Platão; Aristóteles; Epicuro, Lucrecio, Cícero, Sêneca e Marco Aurélio; Santo Agostinho; Bruno, Galileu e Campanella; Descartes; J. Bentham e J. Stuart Mill; H. Bergson; G. Bachelard; Jean Piaget e Skinner.

Em 1980, após a anistia, será reintegrado ao Departamento de Filosofia do IFCS da UFRJ, passando, então, a ministrar curso de pós-graduação *lato sensu*, voltado para a análise dos diálogos de Platão: *Raízes do Platonismo*, em 1982, *Platão, entre a matemática e a política*, em 1983 e *Bachelard e a imaginação*, em 1984, responsabilizando-se, a partir de 1985, pela disciplina referente à Filosofia Antiga, no curso de Aperfeiçoamento em Filosofia.

Em 1985, com a implementação no departamento de filosofia dos centros de pesquisa, pelo então chefe de departamento, Professor Olinto Pegoraro, José Américo passa a integrar o *Centro de Estudos em Filosofia Antiga*, que em 1989, com o reconhecimento da Congregação do IFCS, passa a denominar-se *Programa de Estudos em Filosofia Antiga*.

Após a concessão do “notório saber” pelo CEPG da UFRJ, em 1986, José Américo passará a oferecer cursos regulares na graduação e na pós-graduação em Filosofia, orientando alunos no nível de graduação e pós-graduação, vindo a aposentar-se em 1990.

A contribuição de José Américo no âmbito da vida cultural brasileira nas décadas de 80 e 90 pode ser avaliada pela importância dos projetos que assessorou ou coordenou junto à Diretoria Executiva da FUNARTE, em 1985-1986; ao Núcleo de Editoração da Fundação Pró-Memória, em 1986-1989, e na Direção do Centro Cultural São Paulo, na gestão de Marilena Chauí na Secretaria de Cultura do governo Luisa Erundina na Prefeitura de São Paulo, de 1989-1992.

<sup>22</sup> Publicação seriada iniciada em 1972 e concluída em 1975.

<sup>23</sup> Iniciada em 1978 e concluída em 1980.

<sup>24</sup> Iniciada em 1982 e concluída em 1985.

<sup>25</sup> Cf. PAIXÃO; MIRA, 1998, p. 164-165 e FERREIRA, 2005, p. 242.

Em 1993, retorna ao Rio de Janeiro, vindo a falecer em 5 de maio de 1993, em decorrência de um enfarte súbito e fulminante.

## 2. Publicações

A obra do Professor José Américo Motta Pessanha está difundida em diferentes meios de comunicação, da tese aos projetos acadêmicos mais amplos, dos periódicos especializados aos jornais e revistas culturais. O que apresentamos a seguir é um levantamento, ainda incompleto, de suas principais publicações, recenseadas pelo ano de edição.

### 2.1 1961 a 1969

A filosofia do historiador da filosofia. *Boletim de História da Faculdade Nacional de Filosofia da Universidade do Brasil*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 6, jan./jun. 1961.

Aristotelismo e Historicidade. *Boletim de História da Faculdade Nacional de Filosofia da Universidade do Brasil*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 7, ago. 1963.

O itinerário da paixão: análise filosófica da obra de Clarice Lispector. *Cadernos brasileiros*, Rio de Janeiro, n. 29, maio/jun. 1965.

Camus: o absurdo na paisagem. *Cadernos Brasileiros*, Rio de Janeiro, n. 31, set./out. 1965.

### 2.2 1970 a 1979

PLATÃO. Introdução e seleção de textos. São Paulo: Abril Cultural, 1972.<sup>26</sup>

SÓCRATES. Introdução e seleção de textos. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

OS PRÉ-SOCRÁTICOS. Introdução. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

ARISTÓTELES. Introdução e seleção de textos. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

EPICURO; LUCRÉCIO; CÍCERO; SÊNECA; MARCO AURÉLIO. Introdução. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

SANTO AGOSTINHO. Introdução. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

DESCARTES. Introdução. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

BACHELARD. Introdução e seleção de textos. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

BENTHAM; STUART MILL. Introdução. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

PIAGET; SKINNER. Introdução. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

PLATÃO. Introdução e seleção de textos. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

OS PRÉ-SOCRÁTICOS. Introdução. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

<sup>26</sup> Recenseamos aqui apenas as três edições da Coleção *Os Pensadores* editadas sob a responsabilidade do Professor José Américo.



## INTRODUÇÃO

- ARISTÓTELES. Introdução e seleção de textos. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. 2 v. Primeira edição do 2º volume.
- BRUNO; GALILEU; CAMPANELLA. Introdução e seleção de textos. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- BENTHAM; STUART MILL. Introdução. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- BERGSON. Introdução. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- DESCARTES. Introdução. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- Marx e os atomistas gregos. In: MARX, K. *Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro*. Introdução por José Américo Motta Pessanha. São Paulo: Global, 1979.

### 2.3 1980 a 1989

- SÓCRATES. Introdução e seleção de textos. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- EPICURO; LUCRÉCIO; CÍCERO; SÊNECA; MARCO AURÉLIO. Introdução. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- SANTO AGOSTINHO. Introdução e seleção de textos. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- Razão humana, razão divina: os limites internos e externos do formalismo. *Revista filosófica brasileira*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 0, dez. 1981.
- PLATÃO. Introdução e seleção de textos. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- ARISTÓTELES. Introdução e seleção de textos. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. v. 1.
- OS PRÉ-SOCRÁTICOS. Introdução. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- BRUNO; GALILEU; CAMPANELLA. Introdução e seleção de textos. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- BACHELARD. Introdução e seleção de textos. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- PIAGET; SKINNER. Introdução. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- ARISTÓTELES. Introdução e seleção de textos. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984. v. 2.
- SANTO AGOSTINHO. Introdução e seleção de textos. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- BENTHAM; STUART MILL. Introdução e seleção de textos. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- BERGSON. Introdução. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- BACHELARD. Introdução e seleção de textos. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- Bachelard e Monet: do olhar à reflexão. *Caderno cinza*. Rio de Janeiro: Rio Arte, 1984.
- Arte e Renascimento: humanismo e pintura. Rio de Janeiro: MEC/FUNARTE, 1984. (Coleção Doze Questões sobre Cultura e Arte, v. 4).
- SÓCRATES. Introdução e seleção de textos. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1985.
- EPICURO; LUCRÉCIO; CÍCERO; SÊNECA; MARCO AURÉLIO. Introdução. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1985.

- Filosofia e teologia numa epopéia policial da idade média: O nome da Rosa de Umberto Eco. *Comunicações do ISER*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 13, p. 8-21, mar. 1985.
- Bachelard: as asas da imaginação. In: BACHELARD, G. *O direito de sonhar*. São Paulo: Difel, 1985. Ensaio introdutório.
- BACHELARD, G. *O direito de sonhar*. Tradução de José Américo Motta Pessanha. São Paulo: Difel, 1985.
- Platão e as idéias. In: REZENDE, A. (Org.) *Curso de Filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986. p. 43-57.
- A imagem do corpo. In: *A imagem do corpo nu*. Rio de Janeiro: FUNARTE/Instituto Nacional de Fotografia, 1986. p. 5-15. Ensaio de apresentação do catálogo sobre a exposição de fotografias realizada em 25 de setembro a 7 de novembro de 1986, na FUNARTE.
- Platão: as várias faces do amor. In: NOVAES, A. (Org.) *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987. p. 77-103.
- Bachelard e Monet: o olho e a mão. In: NOVAES, A. (Org.) *O olhar*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. p. 149-165.
- Dialética platônica e dialética hegeliana. *Revista Filosófica Brasileira*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 3, p. 123-152, dez. 1988.
- A Teoria da Argumentação segundo Perelman. In: CARVALHO, M. (Org.) *Paradigmas Filosóficos da Atualidade*. Campinas: Papyrus, 1989. p. 221-247.

#### 2.4 1990 a 1997

- A água e o mel. In: NOVAES, A. (Org.) *O desejo*. São Paulo: Companhia das Letras; Rio de Janeiro: Funarte, 1990. p. 91-93.
- As delícias do jardim. In: NOVAES, A. (Org.) *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 57-85.
- Prefácio. In: BRAZIL, H. V. *Dois ensaios entre psicanálise e literatura*. Rio de Janeiro: Imago, 1992.
- O sono e a vigília. In: NOVAES, A. (Org.) *Tempo e história*. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura, 1992. p. 33-55.
- Humanismo e pintura. In: NOVAES, A. (Org.) *Artepensamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- A presença do outro na arte. *Revista de psicologia USP*, São Paulo, v. 5, n. 1-2, 1994.
- Razão dialógica. In: HÜHNE, L. M. (Org.) *Razões*. Rio de Janeiro: Uapê, SEAF, 1994. p. 67-100. Texto preparado por Maria da Conceição Vianna, a partir da conferência gravada na Casa de Cultura Laura Alvim, em evento organizado pela SEAF em 1993. O volume *in memoriam* a José Américo Motta Pessanha.
- Platão: o teatro das idéias. *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro, n. 11, p. 7-35, 1997. Texto preparado a partir de gravação feita no ciclo de conferências no Departamento de Filosofia da PUC-Rio.
- Cultura como ruptura. In: NOVAES, A. (Org.) *Cultura brasileira: tradição/contradição*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997. Publicação póstuma da conferência proferida em 28 de ago. 1985, no curso *Cultura Brasileira: Tradição e Contradição*, realizado pela FUNARTE, MINC, no período de 5 de agosto a 2 de dezembro de 1985.

3. O texto e os critérios de edição

O texto, que ora apresentamos, sofreu pequenas alterações visando à atualização ortográfica da Língua Portuguesa e de parte das normas para referenciar a bibliografia citada, onde substituímos todas as ocorrências de “pág:” por “p.”, com exceção das fontes primárias. Os termos gregos transliterados, originalmente apresentados entre aspas, foram substituídos por itálico e alterados em sua transliteração para as regras utilizadas pela revista *Kléos*.

No corpo do texto mantivemos a disposição original sem atentar para as normas atuais de citação de textos: as citações em recuo são feitas apenas para as fontes primárias; as citações de comentadores, independentemente de seu tamanho, estão integradas ao corpo do texto, refletindo, assim, uma compreensão valorativa entre as fontes primárias e secundárias, onde os comentadores estão integrados ao projeto de “comentário” aos poemas de Empédocles, objeto da tese.

As referências bibliográficas às fontes primárias foram mantidas tal como apresentadas originalmente nas notas de rodapé. Em alguns casos, acrescentamos, entre colchetes, a referência exata da passagem mencionada, seguida da indicação “n. eds.” (nota dos editores), como por exemplo:

(1) – “Politique d’Aristote” – texto francês apresentado e anotado por Marcel Prélot: Presses Universitaires de France, Paris, 1950, pag. 6. [ARISTÓTELES. *Política*, I, 1253a2-3. [n. eds.].

As fontes secundárias tiveram seu modo de referenciamento atualizados pelas Normas de Referências Bibliográficas e citações da ABNT.

O exemplar da tese utilizado faz parte da *Coleção Professor Eduardo Prado de Mendonça*, da Biblioteca Marina de São Paulo Vasconcellos, do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, com o número de registro: 22.537 – compra UFRJ – 10-04-79.

Maria das Graças de Moraes Augusto  
Alice Bitencourt Haddad  
Carolina Araújo  
*Instituto de Filosofia e Ciências Sociais*  
*Universidade Federal do Rio de Janeiro*

---

*À direita, fac-símile da capa original da tese Empédocles e a Democracia, em cartolina cinza.*

**KLÉOS N. 7/8: 97-182, 2003/4**

JOSÉ AMÉRICO MOTTA PESSANHA

EMPÉDOCLES  
E A  
DEMOCRACIA

TESE APRESENTADA PARA O CONCURSO  
DE PROFESSOR CATEDRÁTICO DE  
HISTÓRIA DA FILOSOFIA DA  
FACULDADE NACIONAL DE FILOSOFIA  
DA UNIVERSIDADE DO BRASIL

RIO DE JANEIRO

—1965—



JOSÉ AMÉRICO MOTTA PESSANHA

Bacharel e Licenciado em Filosofia pela Faculdade Nacional de Filosofia  
da Universidade do Brasil  
Professor de História da Filosofia da Faculdade Nacional de Filosofia da U. B.  
e da Faculdade de Filosofia de Campos

**EMPÉDOCLES E A DEMOCRACIA**

Tese apresentada para o concurso de Professor  
Catedrático de História da Filosofia da  
Faculdade Nacional de Filosofia  
da Universidade do Brasil

RIO DE JANEIRO  
1965

KLÉOS N. 7/8: 97-182, 2003/4





EMPÉDOCLES E A DEMOCRACIA

A MEU PAI

A MEUS ALUNOS DA  
FACULDADE NACIONAL DE FILOSOFIA

À MEMÓRIA DE LYGIA  
– que acreditava no diálogo.

KLÉOS N. 7/8: 97-182, 2003/4



– “EU NUNCA SOUBE AGIR SÓ.  
AGIR SÓ, É AGIR COMO TIRANO.”\*

\*RAYMOND GUÉRIN: “EMPÉDOCLE”, mythe - Gallimard, Paris, 1950, pag. 184.



EMPÉDOCLES E A DEMOCRACIA

Apresentação .....	119	
I. FILOSOFIA E PÓLIS		
1. O filósofo na Pólis .....	122	
2. A Pólis na Linguagem .....	127	
II. EMPÉDOCLES: O HOMEM .....		134
III. A VERDADE HABITA NO DIÁLOGO		
1. Alter Ego .....	139	
2. Consensus .....	148	
3. Mens Sana In Corpore Sano .....	154	
IV. <i>ISONOMÍA</i> NO <i>KÓSMOS</i>		
1. A igualdade das Raízes .....	160	
2. <i>Philia</i> e <i>Neikos</i> .....	165	
3. A Ordem no Progresso .....	169	
Bibliografia utilizada .....	178	





## APRESENTAÇÃO

O pensamento dos antigos filósofos gregos permanece um desafio. Em todas as épocas pensar filosoficamente tem sido um constante diálogo com aqueles que primeiro tentaram aprisionar a realidade em quadros de compreensão teórica. Mas são principalmente os integrantes do “Olimpo pré-socrático” que tornam mais violento o desafio e mais decisivo o diálogo. De tal modo que o legado que eles deixaram não representa apenas a “aurora da filosofia” no Ocidente: é também a melhor ocasião para que seu intérprete se desvele a si mesmo através do esforço de compreendê-lo.

Ao historiador da filosofia os pré-socráticos se apresentam como oportunidade incomparável para ele pôr em uso seu instrumental de trabalho e manifestar os fundamentos teóricos de seu historicismo. Distantes no tempo envolvidos por lendas ou camadas de sucessivas interpretações, os pré-socráticos exigem do historiador a multiplicação de recursos explicativos numa tentativa de “tradução” que ultrapassa de muito o puro âmbito da linguagem. E acaba por tornar mais explícita e consciente a perspectiva filosófica do próprio historiador, que neste esforço se traduz. Porque deixaram mensagem freqüentemente enigmática e lacunar, os pré-socráticos exercem papel estimulante para a consciência do historiador, exigindo-lhe a abdicação da cômoda posição de observador ou colecionador de doutrinas alheias para assumir toda a estrutura e todo o risco de seu trabalho. Risco de se colocar abertamente em jogo – no “jogo sério” que é o da filosofia, segundo Platão – risco de se des-cobrir, de se ex-pôr.

Pois este o papel que os pré-socráticos definitivamente conquistaram dentro da filosofia: o de oráculo para a própria filosofia. De oráculo que, exigindo decifração, desencadeia o processo de autocompreensão na consciência que o enfrenta. De oráculo – que, também para o historiador, é o ponto de partida

para o socrático “conhece-te a ti mesmo”. De oráculo – sobre o qual a consciência reflete e, como espelho, devolve a consciência à consciência, conduzindo-a à auto-especulação. De oráculo – esta forma de se permanecer contemporâneo de todos os tempos, de se ser perene.

Empédocles de Agrigento vive de forma excepcionalmente intensa a função oracular. Porque é extremamente rico de aspectos, seu pensamento suscita controvérsia e pede contínua revisão. E porque em seus poemas filosóficos ressoam todos os acordes de seu momento histórico e se entrecruzam todas as linhas de sua cultura, tentar compreendê-lo é, de algum modo, tentar compreender a alma daquela Grécia do século V a.C., sem se poder negligenciar nenhuma faceta de sua desconcertante riqueza.

\*

\*

\*

Nosso trabalho tem objetivo bastante limitado. Dois pressupostos principais o sustentam:

1. o de que não podemos compreender corretamente o pensamento filosófico desvinculando o filósofo do seu tempo, das peculiaridades de sua circunstância histórica, do contexto de sua cultura;

2. o de que a linguagem do filósofo importa decisivamente para a apreensão do sentido de sua filosofia: e através da “imagerie” do filósofo que devemos começar a abordagem e tentar a conquista de seu pensamento.

A aplicação desses dois pressupostos metodológicos à interpretação da obra de Empédocles levou-nos, com o apoio na autoridade de vários especialistas, a estabelecer as bases de nosso trabalho nos capítulos I – “Filosofia e Pólis” e II – “Empédocles: o Homem”.

Partindo daí – e sempre preocupados em deixar o filósofo envolvido na atmosfera de sua cultura – acreditamos ter conseguido extrair novas dimensões de seu pensamento. Empédocles resultou filosoficamente bem mais próximo de Sócrates e do próprio Platão do que costumam considerar as histórias de filosofia. Nele conseguimos descobrir o surgimento do diálogo democrático, não propriamente no mero caráter formal e extrínseco, mas naquilo mesmo que este diálogo não dispensa para existir: 1º – a consideração do “outro” como outra consciência, como inter-locutor, como “alter ego”; 2º – a construção da compreensão humana a partir das experiências comuns. Esta é a conclusão principal das partes 1 e 2 do capítulo III: “A verdade habita no diálogo”.



A terceira parte do capítulo III (“Mens sana in corpore sano”) e o capítulo IV – “A *Isonomia* no *Kósmos*” – procuram mostrar os alicerces biológicos e cosmológicos que Empédocles apresenta para o diálogo filosófico e, ao mesmo tempo, para a luta de democratização da pólis. Aplicando o princípio democrático de *isonomia* à explicação de todos os setores do real, Empédocles consegue descobrir fundamentos teóricos, “científicos”, para a sua posição política, fundamentos que se conjugam harmoniosamente com seus motivos religiosos.

Empédocles aparece então, como pretendemos mostrar, numa situação ímpar dentre os filósofos antigos. Como aquele que defendeu a aceção grega de democracia também com as armas da filosofia e da ciência.

## I. FILOSOFIA E PÓLIS

### 1. O filósofo na pólis

Não podemos compreender plenamente o sentido da filosofia grega se desligamos o filósofo da pólis. A filosofia na Grécia antiga, embora nem sempre de forma explícita, acompanha e reflete a evolução da cidade-estado. E o filósofo é freqüentemente homem de ação política, além de crítico, defensor ou reformador de instituições sociais. O filósofo político e o filósofo legislador são expressões desse modo helênico de filosofar que, por mais se amplie em cosmologia ou se rarefaça em metafísica, nunca perde de vista o universo humano imediato: a pólis, constante ponto de referência, ocasião para a ação do filósofo ao mesmo tempo que manancial de problemas e de imagens para a sua compreensão da realidade.

A essência da filosofia grega depende da pólis no mesmo sentido em que Aristóteles faz depender da pólis a própria essência do homem, ao defini-lo como animal civil, “naturalmente feito para a sociedade política”.<sup>1</sup> A integração no corpo da Cidade é que confere ao homem a sua humanidade plena e estabelece, segundo os próprios gregos, a principal distinção entre eles e os “bárbaros”. A integração no corpo da cidade é que situa a condição humana e marca a distância que separa os homens dos deuses e dos brutos.<sup>2</sup> É a integração no corpo vivo da

<sup>1</sup> -“Politique d’Aristote” – texto francês apresentado e anotado por Marcel Prélot: Presses Universitaires de France, Paris, 1950, pag. 6. [ARISTÓTELES. *Política*, I, 1253a2-3. n. eds.].

<sup>2</sup> “Les sociétés domestiques et les individus ne sont que les parties integrantes de la Cité, toutes subordonnées au corps entier, toutes distinctes par les puissances et leurs fonctions, et toutes inutiles si on les desassemble, pareilles aux mains et aux pieds qui, une fois séparés du corps n’en ont plus que le nom et l’apparence sans la réalité, ainsi qu’une main de pierre. Il en va de même des membres de la Cité; aucun ne peut se suffire à lui-même. Quiconque n’a pas besoin des autres hommes, ou ne peut résoudre à rester avec eux est un dieu ou une brute”. Aristóteles “Politique” idem pag. 7 [ARISTÓTELES. *Política*, 1253a18-29. n. eds.].

Cidade que deve também revelar o sentido completo das idéias do homem, desse homem grego que se concebe a si mesmo como ser-na-pólis.

O caso de Platão pode ser o mais expressivo, mas não é o único. Interferindo diretamente na vida política de Siracusa<sup>3</sup> e preocupado com a expansão cartaginesa na Sicília<sup>4</sup>, escrevendo a *República* e as *Leis* ao mesmo tempo que desenvolve profunda especulação meta-matemática que não é senão “a ação entravada que se renuncia para se realizar mais seguramente”<sup>5</sup>, Platão manifesta com toda força uma situação comum aos filósofos gregos: a de estarem freqüentemente envolvidos nas questões políticas.

O mundo grego é bem uma heraclítica unidade em permanente tensão. Nietzsche o mostrara<sup>6</sup> ao estabelecer a oposição entre o apolíneo e o dionisíaco e ao combater a visão da Grécia formada pelo classicismo, pintando “um helenismo que é essencialmente contraste, luta, desumanidade e, por isso, segundo ele, genialidade”<sup>7</sup>. Mas já o próprio Heráclito traçara o panorama geral da vida grega enquanto desvelava a raiz social de sua perspectiva filosófica ao afirmar: “A guerra é o pai de todas as coisas e o rei de todas as coisas; de alguns ela fez deuses, de alguns – homens, de uns fez escravos, de outros – homens livres”<sup>8</sup>.

Às tensões internas da pólis e às tensões entre as cidades-estado sobrepunham-se as tensões entre o mundo grego e os povos vizinhos. As tensões Grécia-Lídia<sup>9</sup>, Grécia-Pérsia, Grécia-Cartago, Grécia-Macedônia servem de fundo

<sup>3</sup> Platão: Carta VII, 326 b.

<sup>4</sup> “Plato’s object was not, as has been fancied, the ridiculous one of setting up in the most luxurious of Greek cities a pinchbek imitation of the imaginary city of the Republic. It was the practical and statesmanlike object of trying to fit the young Dionysius for the immediate practical duty of checking the Carthaginians and, if possible, expelling them from Sicily, by making Syracuse the center of a strong constitutional monarchy to embrace the whole body of Greek communities in the west of the island” (TAYLOR, A. E. *Plato: the man and his work*. New York: Meridian Books, 1956, p. 7).

<sup>5</sup> DIÉS, A. Introduction. In: PLATON. *La République*. Paris: Les Belles Lettres, 1947. p. v. Opinião semelhante é manifestada por outros historiadores como MAGALHÃES-VILHENA, V. *Socrate et la légende platonicienne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1952a, p. 132 e Jean Luccioni, que escreve: “Platon reste essentiellement un politique, même quand il semble mettre les problèmes de la philosophie au premier rang de ses préoccupations. La philosophie loin de l’éloigner de la politique l’y ramène plutôt et s’il est permis de s’exprimer ainsi, elle fournit à Platon des armes nouvelles pour le combat qu’il ne cesse de mener. (LUCCIONI, J. *La pensée politique de Platon*. Paris: Presses Universitaires de France, 1958, p. 106).

<sup>6</sup> NIETZSCHE, F. *L’origine de la tragédie*. Paris: Mercure, 1947.

<sup>7</sup> MONDOLFO, Rodolfo. *El genio helénico*. Buenos Aires: Columba, 1956, p. 18.

<sup>8</sup> Heráclito de Éfeso: aforisma 53 D. (“Ancilla to the pre-socratic philosophers”, tradução de “Fragmente der Vorsokratiker” de Diels por Kathleen Freeman; Oxford, 1956, pag. 28).

<sup>9</sup> O acordo entre Trasíbulo, tirano de Mileto, e o rei da Lídia, estabelecido no fim do século VII a.C., deu a Mileto segurança e tranqüilidade que concorreram inclusive para o desenvolvimento da escola milesiana. Veja-se BURNET, John. *L’aurore de la philosophie grecque*. Tradução de *Early Greek Philosophy*. Paris: Payot, 1952, p. 37.

ao desenrolar da cultura grega. Dentro desse campo de conflitos e no seio de tantos antagonismos, os filósofos procuram a clara e serena unidade da compreensão.<sup>10</sup> Unidade que surge da luta dos opostos, que nasce de “movimentos em sentidos contrários, como no arco e na lira”.<sup>11</sup> Unidade harmônica buscada pelo pensamento – mas que inevitavelmente transporta para a visão do *kosmos* as experiências colhidas no universo da pólis.

Nada há a estranhar no fato de que, desde o surgimento da ciência teórica e da filosofia na Mileto do século VI a.C., aí também tenha começado a longa tradição dos filósofos-políticos e dos filósofos-legisladores. O próprio Tales, com efeito, desempenhou, segundo Heródoto, importante papel na política de seu tempo, tentando induzir os gregos da Jônia a se unirem em um estado federativo tendo Teos por capital. Tudo indica que a ameaça persa já se fazia sentir e quem procura solução para este grave problema político é o mesmo homem que, segundo a tradição, inaugura a filosofia grega. Se para nós o nome de Tales lembra, sobretudo, o matemático e o primeiro filósofo do Ocidente, para os próprios gregos foi certamente outro o motivo de sua fama. Burnet é da opinião de que foi aquela ação política “que valeu ao fundador da escola milesiana seu lugar incontestado entre os Sete Sábios”.<sup>12</sup>

Todavia é importante ressaltar desde logo que o vínculo estreitíssimo que liga os filósofos gregos aos acontecimentos da pólis não resulta de uma atitude intelectual de engajamento à maneira moderna. O vínculo é tão mais forte quanto ele não é estabelecido apenas por uma opção intelectual. É, antes, condição imposta a qualquer cidadão grego pela própria organização política em que vive. Resulta principalmente daquele universo político helênico, feito da constelação de cidades-estado fortemente ciosas de sua fisionomia particular, de suas tradições, de seus deuses e heróis. E ciosas de sua autonomia, dessa autonomia que é sintoma do anseio de liberdade que parece animar os vários aspectos da cultura grega e que transparece nitidamente na vida política. Com efeito, “a mesma vontade de liberdade que havia dado aos gregos a força para repelir a dominação estrangeira se exercia no interior e levava cada pólis a preservar sua liberdade em todas as

<sup>10</sup> “L’oeuvre n’est claire et simple que lorsque l’homme souffre et se débat dans l’obscur et le compliqué; l’ordre et l’harmonie ne s’expriment que pour surmonter par la création les discordes et les desordres subis par l’être mais refusés dans l’intimité de cet être; la mesure et la raison ne règnent dans l’oeuvre que pour être mieux opposées et imposées aux excès et à la passion qui regneraient sans cela dans les faits: c’est toujours du sein du Multiple que surgissent et prennent forme les oeuvres à la gloire de l’Unité” (BASTIDE, Georges. *Le moment historique de Socrate*. Paris: Félix Alcan, 1939, p. 7-8).

<sup>11</sup> Heráclito: af. 51 D.

<sup>12</sup> BURNET, 1952, p. 46.

circunstâncias e a repelir todo ataque à sua própria autonomia”.<sup>13</sup>

No filósofo o estreito liame entre o homem e a pólis se torna apenas mais consciente. O que em qualquer cidadão grego é mera condição imposta pela organização política, no filósofo se transforma em elemento fundamental de sua visão-de-mundo. A estrutura e a dinâmica da pólis transparecem inevitavelmente em sua compreensão global da realidade.

Deste modo, para se interpretar corretamente a filosofia grega é preciso não esquecer que ela tem sempre um postulado social e político que antecede e esclarece suas próprias premissas ideológicas. Este postulado é a pólis com sua vida, suas tensões internas e externas, suas tradições e seus ideais. E com uma organização que prende intensamente o indivíduo ao Estado, de forma bem diferente da moderna. Que prende através de uma solidariedade tão estreita que, para os próprios pensadores gregos, aparece como de natureza fundamentalmente moral.<sup>14</sup>

Já se tem mostrado que a própria dimensão da cidade-estado impunha, de saída, essa solidariedade entre seus habitantes. Facilitando a ação coercitiva dos cânones de conduta, ao mesmo tempo propiciava à pólis a manifestação e o desenvolvimento de sua natureza peculiar, de sua “qüididade”, daquela essência que a tornava inconfundível e era o orgulho e o patrimônio comum de seus cidadãos.<sup>15</sup> O fenômeno geográfico e o fenômeno político aqui se associam. Esclarece M. Defourny: “Na língua grega, pólis é ao mesmo tempo uma expressão geográfica e uma expressão política; esta palavra designa indiferentemente tanto o lugar onde bate o coração da Cidade, quanto a população submetida à mesma soberania absoluta”.<sup>16</sup>

Compreende-se assim o enorme poder que a pólis exercia sobre seus habitantes. Compreende-se porque um grego se pensa a si mesmo antes de tudo como cidadão. Toda sua vida “está marcada por sua integração a esta série de

<sup>13</sup> POHLENZ, M. *La liberté grecque*. Paris: Payot, 1956, p. 30.

<sup>14</sup> “Starting from an ethical point of view, and from the conception of the state as a moral association, Greek thought always postulated a solidarity which is foreign to most modern thinking. The individual and the state were so much one in their moral purpose, that the state was able to exercise an amount of influence which seems to us strange”. (BARKER, Ernest. *Greek political theory*. London: Methuen, 1957, p. 7).

<sup>15</sup> “The very size of the city-state and the consequent intimacy of its life, encouraged the rise of a local opinion of decency and propriety. Each of these small cities had its ‘tone’: each had evolved in the course of its history a code of conduct peculiar to itself. Such a code found its sanction in the force of public opinion by which it had been created. Concentrated and intense that opinion bore up each individual with a weight which we can hardly imagine.” (BARKER, 1957, p. 5).

<sup>16</sup> DEFOURNAY, M. *Aristote: étude sur la politique*. Paris: Beauschene, 1932, p. 467.

comunidades superpostas, fratrias ou outras, que são como que órgãos da Cidade. Toda sua atividade se inscreve neste quadro: obras de arte destinadas a embelezar ou a celebrar a Cidade, especulações filosóficas que visam a melhorá-la, obras literárias destinadas à praça pública ou às festividades teatrais; sempre e por toda parte a Cidade é primeira e o homem é de saída o que lhe impõe seu papel cívico”.<sup>17</sup>

Essa ligação do homem à pólis permite a elucidação de instantes capitais da filosofia grega. Mesmo doutrinas que aparentemente se distanciam da realidade imediata, em escaladas metafísicas, manifestam novas ressonâncias com o auxílio dessa referência ao universo social em que o filósofo vive e atua. O exemplo de Parmênides de Eléia é dos mais significativos. Na “Via da Verdade” de seu poema *Da Natureza*, Parmênides afirma o ser como único e imutável e intemporal. O descobrimento dessa verdade (*alétheia*) parece representar o abandono completo da temporalidade. Como se o papel do filósofo fosse o de pairar acima da historicidade, alheio às vicissitudes humanas. Como se Parmênides, levado pelo carro conduzido pelas filhas de Hélio<sup>18</sup>, fugisse da pólis para realizar a experiência filosófica. No entanto, apesar de contrapor a verdade (*alétheia*) à opinião (*dóxa*) e, apesar de propor o abandono do caminho em que “são levados daqui e dali os homens ignorantes de duas cabeças”<sup>19</sup>, Parmênides permanece no seio da pólis e no meio dos mortais. Informa Burnet: “Como a maioria dos antigos filósofos, ele tomou parte na política e Espeusipo contava que ele foi o legislador de sua cidade natal”.<sup>20</sup> Tal fato não parece sugerir que, para o próprio Parmênides, a visão da verdade não significa necessariamente fuga do mundo e desprezo pela temporalidade? O Parmênides-político e o Parmênides-legislador nos fazem reconsiderar o significado e o valor da “Via da Opinião”. Somos forçados a ler com outros olhos as passagens do poema em que o filósofo fala da incoercível necessidade do homem de nomear os objetos de sua sempre relativa experiência.<sup>21</sup> A *dóxa* surge com uma importância que à primeira vista podemos não perceber. Mas que justifica a ligação da Sofística ao eleatismo, ligação tão nítida para os antigos que Górgias, com todo o seu relativismo, foi colocado entre os eleatas.<sup>22</sup>

<sup>17</sup> TOUCHARD, Jean. *Histoire des idées politiques*. Paris: Presses Universitaires de France, 1963, p. 10.

<sup>18</sup> Parmênides: “Da Natureza”, 1 (proêmio): “Les penseurs grecs avant Socrate” – textos traduzidos e comentados por Jean Voilquin; Paris, Garnier, pag. 76.

<sup>19</sup> “Da Natureza”, 6. (idem)

<sup>20</sup> BURNET, 1952, p. 198.

<sup>21</sup> “...Todas essas coisas são apenas nomes dados pelos mortais em sua credulidade” (“Da Natureza”: 8); “A cada uma dessas coisas os homens atribuíram um nome particular” (idem, 18).

<sup>22</sup> Um dos resumos do *Tratado do não-ser*, de Górgias, nos chegou através do escrito pseudo-aristotélico *De*

Mesmo que não se possa aceitar tal interpretação do retórico siciliano, parece irrecusável que o pensamento de Parmênides anuncia o momento em que, na evolução da cultura grega, a noção de convenção (*nómos*) começa a substituir a lei da pólis arcaica (*thémis*), tanto na fundamentação legal do universo político quanto na compreensão global da realidade. Pois talvez a mensagem mais fecunda de Parmênides, para os próprios gregos, tenha sido a de que a “medida humana” independe da natureza (*phýsis*). Para Parmênides “a medida pertence àquele que mede, não ao objeto medido, excluindo com o mesmo golpe a medida ideal e abstrata”.<sup>23</sup> Mais e mais a cultura grega se humaniza e reconhece seu núcleo antropocêntrico. A este sentido de crescente antropocentrismo, que prenuncia a Atenas de Sócrates, parece conduzir indiretamente a distinção parmenídica entre a verdade desumana e a “opinião dos mortais”. E tudo leva a crer que a experiência pessoal de Parmênides dentro da pólis – do Parmênides político e legislador – é fator decisivo para a caracterização do homem como ser que nomeia, que convencionava. A convenção da *dóxa* nada mais é que a “medida humana” progressivamente tomando consciência de sua autonomia, à proporção que a própria estrutura da pólis avança para a configuração democrática.

## 2. *A pólis na linguagem*

Mas não começa com a filosofia a projeção de experiências sociais sobre a visão global da realidade. Ao contrário, a origem dos vocábulos-chave da explicação filosófica e científica nos leva a remontar à visão mítica do mundo e aí mais forte ainda transparece a marca do social. A tal ponto que Mondolfo conclui: “Os problemas cósmicos, na reflexão mítica inicial, são concebidos essencialmente como problemas humanos, modelados sobre o exemplo dos mesmos. Isso significa, evidentemente, que ao contemplar e tratar de compreender a natureza, o pensamento mítico possui já os conceitos relativos ao mundo humano, e por isso mesmo pode empregá-los; em outras palavras, a reflexão sobre o mundo humano precedeu a reflexão sobre o mundo natural; e por isso esta pode apoiar-se sobre aquela, quando surge pela primeira vez”.<sup>24</sup>

Nas raízes das palavras sentimos atrás da visão mítica a vida da pólis primitiva. A noção de *moíra* (destino) fundamental às mitologias homérica e

*Mélikso, Xenophane et Gorgia*, onde o sofista é situado na série dos seguidores de Parmênides. A propósito, ver: DUPRÉEL, E. *Les sophistes*. Neuchâtel: Griffon, 1948, p. 62 e ZAFIROPULO, Jean. *L'école éléate*. Paris: Les Belles Lettres, 1950, p. 46.

<sup>23</sup> ZAFIROPULO, 1950, p. 112.

<sup>24</sup> MONDOLFO, Rodolfo. *En los orígenes de la filosofía de la cultura*. Buenos Aires: Hachette, 1960a, p. 18-19.

hesiódica tem acepção primariamente social, só depois sendo aplicada à natureza.<sup>25</sup> A *moira* é fundamentalmente “porção”, “província” – cada deus tem sua própria província – que é um certo departamento da natureza ou campo de atividade. É o que lhe confere *status* próprio e “lhe dá uma posição determinada num sistema social”. Por isso “a sua moira é também chamada algumas vezes o seu privilégio”.<sup>26</sup>

Também *kosmos* tem originalmente um sentido social, antes de ser empregado pelos filósofos para exprimir a regularidade e a ordem do universo.<sup>27</sup> Por sua vez a noção de “lei”, básica à construção de uma compreensão científica e filosófica da realidade denuncia, em sua raiz, a mesma origem de natureza social. A lei universal dos filósofos – seja expressa como *dike*, *thémis* ou mesmo *nomos* – conserva o sabor humano de seu nascedouro. Por isso é que, para os pensadores gregos, sobretudo os da fase pré-socrática, “a lei cósmica não tem o caráter determinista que tem a lei natural em seu sentido moderno, mas um caráter normativo como a lei da justiça na esfera do humano”.<sup>28</sup> De fato, a legalidade que os gregos reconhecem no universo nunca perde inteiramente a ressonância religiosa, ética e política de seu desabrochar dentro do universo social.<sup>29</sup> Em Anaximandro de Mileto é que encontramos a primeira afirmação da legalidade na natureza. Mas Jaeger mostra que a imagem que exprime essa legalidade – no único fragmento que nos chegou da obra do filósofo através de Simplicio – reproduz uma cena na sala de um tribunal.<sup>30</sup> “As coisas são castigadas e expiam, no tempo previamente fixado, suas recíprocas injustiças” – teria escrito Anaximandro.<sup>31</sup> Mondolfo – que adota a interpretação dada por Jaeger – comenta: “Anaximandro imagina um pleito entre as coisas, como entre os homens ante o

<sup>25</sup> “Moirā came to be supreme in Nature over all the subordinate wills of men and Gods, because she was first supreme in human society, which was continuous with Nature. Here too we find the ultimate reason why Destiny is moral: she defines the limit of ‘mores’, of social custom” (CORNFORD, F. M. *From religion to philosophy*. New York: Harper Torchbooks, 1957, p. 51).

<sup>26</sup> CORNFORD, 1957, p. 16.

<sup>27</sup> “The macrocosm was at first modelled up the microcosm; and the primitive microcosm is the tribe. We are reminded that the very word ‘cosmos’ was a political term among the Dorians, before it was borrowed by philosophy to denote the universal order” (CORNFORD, 1957, p. 53).

<sup>28</sup> MONDOLFO, 1960a, p. 33.

<sup>29</sup> “More than in ‘themis’ we have in ‘dike’ that union of religious, ethical, and political currents of thought which was so characteristic of the Greek conception of civic obligation and which is one reason why the Greeks seem never to have felt the need for any general Word like the Roman ‘ius’ – as opposed to ‘fas’ – to denote the law as an aggregate comprising the secular rules enforced by the state irrespectively of their ethical or religious content” (JONES, J. W. *The law and the legal theory of the Greeks*. Oxford: Clarendon, 1956, p. 33).

<sup>30</sup> JAEGER, Werner. *La teología de los primeros filósofos griegos*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1952, p. 40.

<sup>31</sup> Simplicio: “Física”, 24, 13 (J. Voilquin, o.c. pag. 32).



tribunal: vemos em sua representação uma cidade jônica, vemos a praça onde se administra justiça; porém o juiz que está no estrado e pronuncia a sentença é o tempo, o juiz inexorável que já conhecemos no pensamento político de Sólon”.<sup>32</sup> A natureza é moral: esta a mensagem deixada por Anaximandro, ao apresentar uma noção de lei e de equilíbrio universal provenientes de experiência vividas no seio da pólis. Eis por que tem razão Thomson quando afirma que “a expressão lei natural nada mais é que uma metáfora extraída das relações sociais”.<sup>33</sup>

Ao lado dos acontecimentos sociais de natureza jurídica, as conquistas técnicas são outra grande fonte de imagens que a vida da pólis oferece à construção da visão científico-filosófica dos primeiros pensadores gregos. As imagens sugeridas pela técnica aparecem freqüentemente no vocabulário dos filósofos, acelerando o processo de racionalização que se vinha operando nos vários aspectos da cultura helênica.

É bem verdade que elevado índice de racionalização já encontramos nas epopéias homéricas e nos poemas de Hesíodo. Já aí sentimos a força da progressiva valorização da “medida humana”, da qual resultarão – primeiro na Grécia – ciência teórica e filosofia.

Incontestavelmente o antropomorfismo dos deuses de Homero é uma forma de racionalismo<sup>34</sup>, como o é a sua concepção de *psykhé* oposta à fé primitiva na imortalidade da alma.<sup>35</sup> É certo também que a evolução da noção de *areté* (virtude) – da *Iliada* para a *Odisséia* – reflete o crescente sentido de ordenação e de hierarquia que servirá de base à ética filosófica, permitindo a passagem do fato ao direito. Enfim, nos seus diversos aspectos a epopéia homérica mostra a expansão de um “pensamento filosófico relativo à natureza humana e às leis eternas do curso do mundo”.<sup>36</sup> René Schaerer consegue até mostrar que no esquema homérico de relacionamento entre os deuses e os homens e os deuses entre si já se acham implícitas noções que, somente com Platão, a filosofia apresentará em toda plenitude.<sup>37</sup> Realmente, a suserania de Zeus – completamente

<sup>32</sup> MONDOLFO, 1960a, p. 33.

<sup>33</sup> THOMSON, George. The first philosophers. In: \_\_\_\_\_. *Studies in ancient Greek society*. London: Lawrence & Wishart, 1955. v. 2, p. 160.

<sup>34</sup> CHANTRAINE, P. Le divin et les dieux chez Homère. In: ROSE, H. J. et al. *La notion du divin depuis Homère jusqu'à Platon*. Vandoeuvres-Genève: Fondation Hardt, 1952. (Entretiens sur l'Antiquité Classique, v. 1), p. 63 et seq.

<sup>35</sup> É o que já mostrava Erwin Rohde no seu clássico *Psyche*.

<sup>36</sup> JAEGER, W. *Paidéia: los ideales de la cultura griega*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1957, p. 60 et seq.

<sup>37</sup> SCHAERER, R. *L'homme antique et la structure du monde intérieur*. Paris: Payot, 1958.

conquistada na *Odisséia* – introduz maior unidade na ação do divino homérico, garantindo ao mundo maior estabilidade e justificando sua compreensão em termos de quase-ciência.

Em Hesíodo a logicização do mito vai além. Primeiro, porque irrompe o subjetivo com força que antes não havia tido. Na épica mais antiga o poeta era o simples veículo anônimo das musas e da tradição. Já Hesíodo “assina” sua obra e utiliza o próêmio da *Teogonia* para fazer um pouco de história pessoal.<sup>38</sup>

Segundo, porque as verdades sobre a origem dos deuses as Musas revelaram “um dia a Hesíodo, ao lhe ensinarem um belo canto, quando ele apascentava suas ovelhas ao pé do Hélicon divino”.<sup>39</sup> Ou seja: a valorização do subjetivo, aqui, significa realmente valorização das condições normais e cotidianas de existir e conhecer. Significa valorização da “medida humana” enquanto humana e presente, valorização por isso mesmo das exigências naturais de compreensão. A verdade sobre os deuses e os homens Hesíodo a descobre no plano humano – “ao pé do Hélicon divino” – e na sua condição humana normal de vida e trabalho: “quando apascentava suas ovelhas”. Não é de surpreender, portanto, que em seu conjunto o resultado da *Teogonia* seja uma visão-de-mundo altamente racionalizada, cuja coerência é garantida pela genealogia sistemática dos deuses.<sup>40</sup>

Mas a valorização das condições normais e cotidianas de existir e conhecer leva consigo e pressupõe a valorização das condições humanas de operar sobre a natureza. Ou seja, valorização do trabalho e da *tékhnē*, tema central da ética hesiódica, tema de *Os trabalhos e os dias*. Esta a verdade exaltada por Hesíodo ao inaugurar nova linha ética, “campesina”, oposta à ética aristocrática de Homero: o trabalho é o fundamento e a salvaguarda da justiça.<sup>41</sup>

Proclamando a importância da *tékhnē* e do trabalho, Hesíodo, porém, faz muito mais do que abrir uma nova linha ética – a “ética do esforço”, que terá no socratismo dos cínicos um de seus momentos mais lúcidos. Na verdade denuncia um dos condicionamentos mais decisivos para o surgir e o desenvolver da filosofia: a laicização e a expansão das técnicas dentro da pólis.

Em sua evolução, as atividades práticas cotidianas que ligam o homem à natureza dão surgimento a uma fonte de imagens distinta daquela que é representada pela ligação do homem com a pólis. As sugestões provenientes da

<sup>38</sup> JAEGER, 1952, p. 17.

<sup>39</sup> Hesíodo: “Teogonia”, Prelúdio, 20. Belles Lettres, Paris, 1951, pág. 32. [Na edição de MAZON, Paul (Éd.). *Théogonie; Les travaux et les jours; Le bouclier*. Paris: Les Belles Lettres, 1951, p. 32. n. eds.].

<sup>40</sup> JAEGER, 1952, p. 18.

<sup>41</sup> P. Mazon em nota introdutória a *Les travaux et les jours*, em MAZON, 1951. JAEGER, 1957, p. 67 et seq.

luta pelo controle da natureza vêm se somar às imagens de fundo social e político, tornam mais complexa a “imagerie” do filósofo, enriquecendo-lhe os instrumentos de compreensão do real.

A humanização da arte, a oferecer novas imagens para a compreensão da realidade, golpeia fundo a visão mítica arcaica, ao mesmo tempo que concorre para a dessacralização da linguagem. A linguagem filosófica desponta com imagens “prosaicas”, controláveis pelo homem porque muitas vezes sugeridas pelos processos técnicos de se atuar sobre a natureza, de se controlar o mundo. Essas imagens são do “domínio” do homem, dão ao homem clara visão de sua *moîra* e de sua liberdade, abrindo o caminho das hipóteses científicas, mutáveis e progressivas. Através das imagens colhidas nos processos técnicos que o homem inventa, aperfeiçoa e controla, a linguagem filosófica inicia a sucessão de metáforas que dará a sua dinâmica e garantirá o seu progresso. Tem razão Gusdorf, quando afirma que de certa maneira “a aventura do pensamento ocidental começa quando a reflexão grega põe à luz a autonomia da palavra humana”.<sup>42</sup> Mas é preciso lembrar que essa autonomia é propiciada pela adoção de imagens sugeridas pela atividade do homem na pólis. O uso dessas imagens permite à linguagem do filósofo ir se distanciando dos mitos primitivos, tautegóricos, de fixidez literal garantida pelos processos mnemônicos de conservação.<sup>43</sup>

Já se mostrou que a partir de Homero as noções de *tékhnē* e de *epistémē* – estreitamente vinculadas – evoluem num sentido de progressiva humanização. Enquanto nas epopéias homéricas não se encontra a expressão *epistémē* (aparece apenas na forma verbal e com a acepção de “ter prática”, “saber seu ofício”)<sup>44</sup>, *tékhnē* aí surge diversas vezes. Seu significado é: conhecimento justo e exato, conhecimento útil, atividade prática, ofício, presente divino. Em vista disso, conclui P. H. Michel que, antes do século VI a.C. a ciência ainda não se distinguiu da técnica que, por sua vez, se recorda de suas origens divinas. No entanto já a arte se humaniza. Ela permanece um presente dos deuses, mas um hino homérico exalta Hermes – deus mais humano – que não possui as artes de toda a eternidade, antes as descobre por meio da inteligência. Hermes as inventa como o faria um homem genial – e as transmite aos homens dirigindo-se à capacidade humana de compreender. Por outro lado o mito de Prometeu mostra também a arte como um roubo em prejuízo dos deuses, e essa maneira de concebê-la

<sup>42</sup> GUSDORF, G. *La parole*. Paris: Presses Universitaires de France, 1952, p. 11.

<sup>43</sup> PÉPIN, Jean. *Mythe et allégorie*. Paris: Aubier, 1958, p. 85 et seq.

<sup>44</sup> SCHAERER, R. *Étude sur les notions de connaissance et d'art d'Homère à Platon*. Paris: Mâcon, 1930.

determina, nos poemas homéricos e sobretudo em Hesíodo, Píndaro e Baquíides, sua crescente laicização.<sup>45</sup>

Compreende-se, pois, que o surgimento de uma visão-de-mundo mais exigentemente teórica – em Mileto, a partir do século VI a.C. – signifique, em grande parte, a utilização de imagens extraídas das técnicas (já humanizadas) para a compreensão racional da realidade.<sup>46</sup> Racional porque à medida do homem. Mas à medida do homem porque, em parte, o domínio do homem sobre a natureza lhe dá melhor seu próprio valor, sua própria medida.

O caso de Anaximandro é, também a este respeito, dos mais significativos. Além da sua noção de justiça por reparação – que reproduz a experiência, vivida no seio da pólis, de partes litigantes perante o tribunal – Anaximandro extrai da vida da pólis outra imagem para caracterizar o comportamento da *phýsis*, o *ápeiron*. Conjuga a imagem da punição jurídica com as de processos mecânicos sugeridos pelas técnicas. O *ápeiron* produz o universo por “separação”, por “sacudidelas” – à semelhança do processo de triagem de grãos.<sup>47</sup> A adoção de imagens mecânicas provenientes de processos técnicos corriqueiros ocasiona a maior estabilidade na visão do universo. A *moíra* se despersonaliza e ganha em equilíbrio. Com Anaximandro o mundo se apresenta como o *keósmos* do cientista. Sem dúvida, a ordem do mundo físico é guardada pelos mesmos poderes que punem a transgressão moral: as Eríneas, as *moírai*. Porém o que garante a regularidade do universo – e o que representa a inovação de Anaximandro – “é fazer da ordem primária, parcialmente, o efeito de uma

<sup>45</sup> MICHEL, P. H. *De Pythagore à Euclide*. Paris: Belles Lettres, 1950, p. 22 et seq.

<sup>46</sup> A respeito veja-se, principalmente: FARRINGTON, B. *Ciencia griega*. Buenos Aires: Hachette, 1957; SCHÜHL, P.-M. *Essai sur la formation de la pensée grecque*. Paris: Presses Universitaires de France, 1949; SCHÜHL, P.-M. *Machinisme et philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1947; SCHÜHL, P.-M. Mythe et technologie. In: \_\_\_\_\_. *La fabulation platonicienne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1960a; SCHÜHL, P.-M. Remarques sur Platon et la technologie. In: \_\_\_\_\_. *Études platoniciennes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1960b; MONDOLFO, R. Sugestiones de la técnica en las concepciones de los naturalistas presocráticos. In: MONDOLFO, 1960a; MONDOLFO, R. La valoración del trabajo en la cultura clásica. In: \_\_\_\_\_. *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*. Buenos Aires: Imán, 1955; MONDOLFO, R. Trabajo y conocimiento en las concepciones de la antigüedad clásica. In: \_\_\_\_\_. *Problemas de cultura y de educación*. Buenos Aires: Hachette, 1957.

<sup>47</sup> Veja-se, além de FARRINGTON, 1957; WIGENIEWSKI, Bohdan. Sur la signification de l'*apeiron* d'Anaximandre. *Revue des Études Grecques*, Paris, v. 70, p. 47-55, 1957. Escreve Wigeniewski: “L'idée que l'*apeiron* est un mélange avait pu naître aisément de l'observation. Anaximandre avait pu voir, par exemple, un mélange de grains de différentes grosseurs se séparant sous l'action d'un mouvement de rotation; les plus lourds restent au centre, tandis que, les plus légers sont rejetés vers l'extérieur. Cette simple expérience pouvait lui donner l'idée de la séparation d'éléments sous l'action de la rotation. C'est aussi probablement l'image qui lui a suggérée sa conception de la naissance du monde. (WIGENIEWSKI, 1957, p. 51).

causa mecânica”<sup>48</sup>. Elimina-se assim o arbítrio dos deuses. Na verdade, o divino – agora a *arkhé* para Anaximandro – se desantropomorfiza. Começa a perder sua comensurabilidade com a forma humana. Continuará, é certo, à medida do homem, mas à medida da exigência humana de compreender, unificando. À medida da razão do homem, não de sua mutável e instável imaginação. O pensamento filosófico prepara-se para os arrojados vôos de Xenófanes<sup>49</sup>, de Heráclito<sup>50</sup>, de Parmênides<sup>51</sup>. E de Empédocles.

Mas mesmo então não se pode esquecer que, por trás de todos os momentos do pensamento filosófico grego, permanece a pólis. A pólis que oferece renovadas imagens para a reformulação da compreensão da realidade. A pólis com sua vida tensa, a experimentar variados esquemas de organização social e de governo. A pólis grega dentro da qual pela primeira vez o ideal democrático se formula e luta por se impor, combatendo os remanescentes da antiga aristocracia gentílica e enfrentando oligarcas e tiranos.<sup>52</sup>

É no seio da pólis que se eleva o pensamento de Empédocles. Não de uma pólis qualquer: daquela Agrigento siciliana onde já desponta o ideal democrático. Como homem, Empédocles participa intensamente da luta pela implantação da democracia em sua cidade. Em Empédocles, o homem de ação política e o filósofo estão, como em geral acontece na Grécia, intimamente associados. Procuraremos provar que nele a própria visão filosófica do mundo está a serviço dos princípios democráticos. A estreita ligação entre o homem grego e sua pólis e entre o filósofo e os acontecimentos da Cidade, assume em Empédocles a feição de compromisso entre filosofia e democracia. Para Empédocles a democracia não é fruto da convenção, alicerçada apenas no arbítrio humano. O que dá a seu pensamento posição talvez ímpar dentro da evolução da filosofia grega é exatamente isso: defender a democracia mostrando que ela se fundamenta nas raízes mesmas da realidade. Reformulando idéias pitagóricas, Empédocles revela que democrático é o governo do *kosmos*. É missão do filósofo, portanto, lutar por democratizar a pólis, integrando-a na harmonia universal.

<sup>48</sup> CORNFORD, 1957, p. 19.

<sup>49</sup> “Não há senão um deus, senhor soberano dos deuses e dos homens, que não se assemelha aos mortais nem pelo corpo nem pelo pensamento”. Xenófanes de Colofônio (“Da Natureza”), 23 – trad. de J. Voilquin, o.c. pag. 45.

<sup>50</sup> “É sábio escutar não a mim mas a meu “logos” e confessar que todas as coisas são um”. Heráclito, ap. 50. D. (J. Voilquin, O.c. pag. 58).

<sup>51</sup> “Resta-nos um só caminho a percorrer: o que é – é”. Parmênides, “Da Natureza”, 8 (J. Voilquin, o.c. pag. 76).

<sup>52</sup> Ver particularmente o capítulo sobre a pólis democrática em GLOTZ, G. *La cité grecque*. Paris: Albin Michel, 1928.

## II. EMPÉDOCLES: O HOMEM

Já na antiguidade a vida de Empédocles suscitou relatos diversos e, à semelhança da de Pitágoras, se envolveu em atmosfera de lenda. Tal fato sugere que “na idade antiga Empédocles foi sem dúvida mais proeminente que em nossas atuais histórias da filosofia”.<sup>53</sup> Mas essa tradição biográfica, desenvolvida sobretudo em ambientes pitagóricos, perdeu-se quase toda.<sup>54</sup>

Sobre a vida de Empédocles o que hoje sabemos – como em geral sobre a vida dos demais filósofos pré-socráticos – provém principalmente de Diógenes Laércio.<sup>55</sup> Todavia não se pode lançar mão dos dados fornecidos por este biógrafo sem se estar prevenido quanto às limitações de sua perspectiva de trabalho, em parte justificadas pelas condições da época em que viveu. Tais condições resultaram da perda da liberdade política da Grécia e sua dominação pela Macedônia após o desastre de Queroneia.

A impossibilidade de continuar decidindo sobre os destinos da pólis levou o homem grego do período alexandrino ao acentuado individualismo que transparece claramente nas doutrinas filosóficas então surgidas. O conhecimento deixa de ser entendido como preparação para a vida política – como o fora nos sofistas ou em Platão – e tende a se converter em ilustração. O que antes nunca existira – o ideal da “ciência pela ciência” – agora se delineia como uma das manifestações desse homem grego impedido de participar das decisões de seu universo político. Daí o surgimento, nessa época, do erudito, do especialista.<sup>56</sup> Mas daí também o gosto generalizado pela informação e a intensa curiosidade sobre as personalidades ilustres que viveram nas fases da perda grandeza e da perda liberdade. Eis como se explica o aparecimento, então, da biografia como forma reconhecida de literatura.<sup>57</sup>

A *Vida dos filósofos* de Diógenes Laércio se enquadra e se justifica dentro de tal panorama cultural. Não é de admirar que resulte da utilização de relatos

<sup>53</sup>JAEGER, 1952, p. 132.

<sup>54</sup>Sobre a vida de Empédocles, a obra mais completa continua sendo – com exaustiva apreciação das fontes antigas – BIDEZ, J. *La biographie d'Empédocle*. Gand: Clemm, 1894.

<sup>55</sup>Diógenes Laércio [o texto de Diógenes Laércio é sempre citado sem indicação de edição. n. eds.].

<sup>56</sup>Neste período as “ciências particulares” se desenvolvem extraordinariamente e se vão desprendendo do tronco filosófico. O Museu de Alexandria se converte no principal núcleo da pesquisa científica.

<sup>57</sup>A esse respeito, veja-se FARRINGTON, 1957, p. 198 et seq.

“Biography as a recognized form of literature only appears among the Greeks in the third century B.C. (300-200 B.C.) as a characteristic of the Alexandrian age. Philosophers like poets, had by that time become objects of curiosity to a reading public, and more than one writer set himself to gratify this curiosity” (TAYLOR, A. E. *Socrates: the man and his thought*. New York: Anchor Books, 1954, p. 14).

biográficos anteriores, mas sem exigência crítica ou escrúpulos de fidelidade histórica.<sup>58</sup>

Mas, de qualquer modo, é a Diógenes Laércio que principalmente se tem de recorrer para obtenção de dados sobre a vida de Empédocles. As indicações diretas contidas na obra do filósofo sobre sua própria pessoa são escassas. Quase que tão só nos permitem situá-lo no tempo, confirmar sua Cidade de origem, indicar seu prestígio de taumaturgo, além de esboçar sua impressionante figura a suscitar admiração: “como um deus imortal”, caminhando entre os homens, “coroados de fitas e flores”.<sup>59</sup>

Se vamos então a Diógenes Laércio verificamos que as informações que ele nos oferece sobre a pessoa de Empédocles na maioria dizem respeito ou às atividades políticas ou à morte do filósofo. Estas últimas constituem remanescentes de antigas lendas que circulavam nos meios pitagóricos.<sup>60</sup> Diógenes Laércio as conserva, certamente para atender ao gosto de seus leitores e em função do sentido que a biografia tem no período alexandrino. Quanto às informações referentes à atividade política de Empédocles são, segundo Kirk e Raven, as únicas “que parecem conter um germe de verdade”.<sup>61</sup>

Assim, o que ficamos sabendo de mais seguro sobre a vida de Empédocles, a partir dos dados colhidos em Diógenes Laércio, é o seguinte: Empédocles nasceu em Agrigento (Magna Grécia, Sicília), cerca de 490 a.C.<sup>62</sup> e viveu aproximadamente 60 anos.<sup>63</sup> A tradição lhe atribui convicções democráticas e fala de sua intensa participação na vida política de Agrigento. Quanto a sua morte o mais provável é que tenha sido banido de sua Cidade, devido a suas idéias políticas, indo acabar seus dias no Peloponeso.<sup>64</sup>

Ao fazer o levantamento mais minucioso dos informes fornecidos

<sup>58</sup> “The critical standard of the biographers of the Alexandrian age was not high. Their public demanded not so much accuracy as piquant anecdote, scandal, and repartee, and the writer had to study the taste of his public”. (TAYLOR, 1954, p. 15).

<sup>59</sup> “Katharmoi”, 112. [DK B 112. n. eds.].

<sup>60</sup> Segundo Heráclito, Empédocles, após uma festa, teria ouvido uma voz que o chamava. E foi levado ao céu, em direção a uma luz que se acendera, no meio da noite. Segundo Hermipo e Hipoboto, Empédocles ter-se-ia lançado na cratera do Etna, “querendo consolidar sua reputação de deus”. O fato teria ficado evidente porque o vulcão devolveu intacta uma de suas sandálias de bronzes. (Diógenes Laércio, VIII, 67/68/69/70). É provável que essa versão da morte de Empédocles tenha sido forjada por seus inimigos (políticos?) para comprometer o caráter do filósofo. Burnet chega a observar que “esta história é sempre contada com uma intenção hostil” (BURNET, 1952, p. 238).

<sup>61</sup> KIRK, G. S.; RAVEN, J. E. *The presocratic philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1962, p. 321.

<sup>62</sup> Seu *akmé* (40 anos) situa-se acerca da LXXXIV Olimpíada (Diógenes Laércio VIII, 74).

<sup>63</sup> Diógenes Laércio, VIII, 52.

<sup>64</sup> ZAFIROPULO, Jean. *Empédocle d'Agrigente*. Paris: Les Belles Lettres, 1953, p. 32.

por Diógenes Laércio sobre aquela participação de Empédocles na vida política de Agrigento, ficamos sabendo:

1. Empédocles recusou a realeza e era, segundo Aristóteles, muito liberal e pouco interessado em comandar.<sup>65</sup>

2. Certa vez o médico Acron reclamava um lugar na pólis onde pudesse elevar um monumento a seu pai, sob o pretexto de que ele fora um dos mais eminentes médicos da cidade. Empédocles subiu à tribuna e a isso se opôs, “falando longamente sobre igualdade”.<sup>66</sup>

3. Noutra ocasião, “Empédocles dissolveu o Conselho dos Mil que funcionava há três anos, querendo fazer não mais um conselho dos ricos, mas de todos os verdadeiros democratas”.<sup>67</sup>

4. E na época em que “apareceram os primeiros sinais de tirania, Empédocles persuadiu os agrigentinos a cessarem suas divergências e a seguirem uma política de igualdade”.<sup>68</sup>

Tais notícias trazidas por Diógenes Laércio – “as que parecem conter um germe de verdade” – permitiram o seguinte julgamento de Yves Battistini sobre a pessoa do filósofo: “Como Heráclito, como Parmênides, seus iguais na audaciosa investigação do universo, ele desempenhou um papel preponderante na sua Cidade. Chefe democrata, quebrou sem hesitar todas as tentativas de tirania: foi da raça daqueles que não traem a liberdade pondo-se de acordo com os inimigos da liberdade”.<sup>69</sup>

Evidentemente não podemos concluir de forma tão categórica com base apenas nos dados da tradição recolhidos por Diógenes Laércio. Já estamos alertados quanto ao precário senso de fidelidade histórica que preside à sua *Vida dos filósofos*. Podemos até concordar com Zafiropulo, quando este afirma: “Nenhum edifício sólido pode ser construído no estado atual de nossa documentação, porque o homem, tanto psicologicamente quanto do ponto de vista histórico, não nos é conhecido com certeza senão através dos restos de sua obra que chegaram até nós”.<sup>70</sup>

É exatamente o caminho que vamos seguir. Mostraremos que,

<sup>65</sup> Diógenes Laércio; VIII, 63.

<sup>66</sup> Diógenes Laércio; VIII, 65.

<sup>67</sup> Diógenes Laércio; VIII, 66.

<sup>68</sup> Diógenes Laércio; VIII, 72.

<sup>69</sup> BATTISTINI, Y. *Trois contemporains: Héraclite, Parménide, Empédocle*. Textos completos traduzidos, comentados e acompanhados dos complementos doxográficos segundo Diels-Kranz. Paris: Gallimard, 1955, p. 119.

<sup>70</sup> ZAFIROPULO, 1953, p. 33.



confirmando a tradição que atribui a Empédocles atividade política à testa do movimento democrático em Agrigento, sua obra manifesta uma compreensão do mundo em termos de democracia. É claro – na acepção de democracia conhecida pelos gregos. Poucos historiadores da filosofia antiga utilizam os princípios democráticos para interpretar o pensamento de Empédocles. Quando o fazem é de forma restrita, não aproveitando toda a riqueza desse filão, talvez aquele que permite a melhor e mais completa abordagem dos vários aspectos da visão-de-mundo do filósofo.<sup>71</sup> Nossa intenção é mostrar que os princípios democráticos servem para iluminar a compreensão de *toda* a mensagem científica e filosófica de Empédocles. Ele não é apenas o pensador que, ao lado de diversificada atividade intelectual, atua politicamente como líder democrático de Agrigento. Seu modo mesmo de pensar – e até de comunicar seu pensamento – os alicerces de sua visão-de-mundo, os princípios de sua cosmologia: são todos aspectos de uma concepção democrática. Que não se referia somente à vida social e política do homem, mas que devia ser a forma de governo da pólis porque era a própria maneira pela qual o homem e o universo estavam estruturados. Empédocles pensa a realidade enquanto democrata. Vê o cosmos à imagem da pólis regida pela *isonomía*.

Não importa que ele não tenha escrito os tratados políticos que certa tradição lhe atribui.<sup>72</sup> Talvez mesmo essa tradição tenha se gerado em função do espírito democrático dos poemas que ele deixou. Ainda que somente tenha escrito os dois poemas – *Da Natureza e Purificações* – o sentido democrático de sua mensagem poderia parecer bem mais evidente ao leitor antigo do que à maioria dos modernos historiadores da filosofia. Não apenas porque aquele estava bem mais integrado na acepção grega de democracia e podia ler integralmente uma obra que nos chegou enormemente mutilada<sup>73</sup>, mas também porque os historiadores freqüentemente modernizam em excesso a visão-de-mundo dos

<sup>71</sup> É o caso de JAEGER, 1952, p. 129 et seq.

<sup>72</sup> Diógenes Laércio, VIII, 58. Negando que Empédocles tenha escrito as obras que lhe são atribuídas, além de dois poemas de que temos fragmentos, argumenta Zafiropulo: “Si les deux poèmes que nous connaissons ne formaient qu’une petite partie de son heritage, ils seraient tout a fait étonnant qu’aucune de nos cent et cinquante citations n’ait été tirée de quelque autre oeuvre empédocléène, si d’autres écrits de l’agrigentais avaient réellement existé. Quand on prend en consideration le grand nombre d’auteurs qui citent notre philosophe, une pareille coincidence devient même hautement improbable.” (ZAFIROPULO, 1953, p. 68-69).

<sup>73</sup> “Si nous pouvons nous fier aux manuscrits de Diogène et de Suidas, les bibliothécaires d’Alexandrie évaluaient le ‘Poème sur la Nature’ et les ‘Purifications’ ensemble à 5.000 vers, sur lesquels environ 2.000 appartenaient à la première de ces oeuvres. Diels donne environ 350 vers et fragments de vers du poème cosmologique, ce que n’en représente pas même la cinquième partie”. (BURNET, 1952, p. 240).

antigos filósofos gregos e buscam neles, de preferência, apenas as raízes de nossa moderna concepção de ciência ou de filosofia. Esquecem de conservá-los integrados na pólis em que viveram e a partir da qual olharam o mundo.

Ao contrário, quanto mais tentamos colher o pensamento do filósofo grego dentro da organização e da vida da pólis, mais este pensamento se explica em termos de realidade histórica. No caso de Empédocles, o que é indispensável, de saída, é considerá-lo como Empédocles de *Agrigento*. E como homem grego do século V, para o qual a atividade política se integrava às demais atividades do cidadão, compondo um todo orgânico e coeso. Particularmente para um filósofo estreitamente ligado à visão unitária do pitagorismo, como Empédocles, ação e compreensão, ética, religião e ciência estão perfeitamente fundidas. Nada impede, portanto, que a ideologia democrática de Empédocles esteja diluída nas suas doutrinas cosmológicas, epistemológicas, éticas ou médicas. O poema *Sobre a Natureza* e as *Purificações* são também tratados políticos, no sentido em que dão à estrutura da pólis democrática fundamentação teórica.

A obra de Empédocles – embora mutilada e controvertida – é o que de mais seguro temos para a recomposição de seu pensamento. São a sandália de bronze de Empédocles, devolvida pelo vulcão do tempo. Com ela temos de caminhar, tentando reencontrar o sentido de sua filosofia. Mas não podemos esquecer que esta sandália marcou o chão de sua pólis, o chão de Agrigento.

### III. A VERDADE HABITA NO DIÁLOGO

#### 1. *Alter ego*

“Escuta pois Pausânias, filho do prudente Anquitos”.<sup>73a</sup>

Assim começa o poema de Empédocles *Da Natureza*. O primeiro verso – e já o convite ao outro, o apelo à outra consciência. O primeiro verso – e já se anuncia o diálogo. O primeiro verso – e já a presença do interlocutor, indispensável à construção da consciência filosófica segundo o espírito da democracia.

É bem verdade que, muito antes, Hesíodo se dirigira a seu irmão Perses e lhe endereçara as explicações, as advertências e os preceitos éticos de *Os trabalhos e os dias*.<sup>74</sup> Mas na obra de Hesíodo, apesar da força com que irrompe o subjetivo, estamos ainda distantes do diálogo. A subjetividade que aí se exprime e está valorizada é apenas a do próprio Hesíodo. A verdade que transmite a seu irmão remonta àquela *alétheia* que lhe foi revelada quando só, “ao pé do Hélicon divino apascentava as suas ovelhas”. Foi a ele, Hesíodo, que as Musas confiaram a verdade sobre a origem dos deuses<sup>75</sup> e, para a consciência mitopoética de Hesíodo, isso não soa numa acepção apenas alegórica. Para ele a *alétheia* é ainda dádiva do divino, é desocultação dos fundamentos da realidade, num processo de des-coberta cuja iniciativa não cabe à consciência do homem, mas ao próprio divino que se desvela. Em Hesíodo a compreensão que o homem atinge da realidade ainda não é entendida como resultado exclusivo dos seus esforços e de suas experiências: os fundamentos últimos da *alétheia* transcendem o humano. Por isso Hesíodo se apresenta apenas como intermediário entre as Musas e os homens: ele é o receptor e o arauto da verdade, não o seu real conquistador. Como conseqüência, as verdades que transmite a seu irmão, ele as transmite como verdades já prontas e irretorquíveis. Porque para ele não são verdades estabelecidas pela “medida humana”, mas originárias de fonte que ultrapassa o controle do homem, Hesíodo as comunica a seu irmão colocando-se a si próprio num plano

<sup>73a</sup> Empédocle “Da Natureza” frag. 1 (trad. de Jean Voilquin, o.c. pág. 104).

<sup>74</sup> “Moi, je vais à Persès faire entendre des vérités”. Hesíodo “Les travaux et les jours”, 10, trad. de Paul Mazon; Les Belles Lettres, Paris, 1951, pág. 86.

<sup>75</sup> Hesíodo: “Thégonie”, de 28-34, trad. de P. Mazon, Les Belles Lettres, Paris, 1951, pág. 33. Comenta Jaeger: “De todos los escritores griegos que hán llegado hasta nosotros fué Hesíodo el primero en dar a la palabra ‘verdad’ un sentido tan pleno y casi filosófico” (JAEGER, 1952, p. 97).

de superioridade.<sup>76</sup> Nem é ele quem fala – é, através dele, a própria verdade. Ao irmão cabe somente ouvi-la. O irmão é por isso ouvinte apenas, não interlocutor. Porque não há perfeita comensuralidade entre o humano e a *alétheia*, também não se pode reconhecer equivalência entre o arauto da verdade e o seu ouvinte. O “outro” não pode ainda ser reconhecido como outra consciência capaz de, por puro esforço humano, conquistar a verdade. A verdade entendida como absoluta e fundamentação super-humana impede que se estabeleça o intercâmbio igualitário entre as consciências, a reciprocidade na comunicação, o diálogo.

Também Heráclito se dirigira aos homens, como o arauto do *lógos*. Clamara: “É sábio escutar não a mim, mas a meu *lógos* e confessar que todas as coisas são um”.<sup>77</sup> No entanto o próprio Heráclito reconhece que “este *lógos* os homens jamais o compreendem, nem antes nem depois de tê-lo escutado”.<sup>78</sup> Indiscutivelmente no modo de comunicação do *lógos* se manifesta a índole aristocrática da filosofia do efesiano. Em todos os momentos o *lógos* aparece como um mono-logos: a expressão de uma lúcida e isolada consciência. Expressão de uma consciência em solitária vigília diante dos mortais adormecidos. Heráclito está só na visão do *lógos* que é comum a todos.<sup>79</sup> Na verdade ninguém o ouve. O outro não existe enquanto consciência, pois está perdido nas ilusões do sono.<sup>80</sup> O homem diante do qual Heráclito entoava o seu monólogo oracular é inconsciência e equívoco:

*O homem, na noite, acende uma luz para ele próprio; morto, ele se apaga. Ora, no curso de sua vida, quando ele dorme, olhos extintos, parece um morto; acordado, parece dormir.*<sup>81</sup>

Heráclito não tem interlocutor. Diante de si só reconhece o torpor, o sonambulismo.<sup>82</sup> O diálogo é impossível. Somente cabe a exortação através do

<sup>76</sup> “Je te parlerai en homme qui veut ton bien, *grand sot* de Pèrse”. Hesíodo, “Les travaux et les jours”, 286, o.c. pag. 97.

<sup>77</sup> Heráclito: af. 50 (Jean Voilquin, o.c. pag. 58).

<sup>78</sup> Heráclito: af. 1 (Jean Voilquin, o.c. pag. 55).

<sup>79</sup> “La pensée est commune à tous”, Heráclito: af. 113 (idem, pag. 62).

<sup>80</sup> “Ils entendent sans comprendre et sont semblables à des sourds. Le proverbe s’applique à eux: présents, ils sont absents” (af. 34)... “... Mais les autres hommes ignorant ce qu’ils ont fait en état de veille, comme ils oublient ce qu’ils font pendant leurs sommeil” (fim do af. 1). Heráclito (trad. de J. Voilquin, o.c. págs. 57 e 55).

<sup>81</sup> Heráclito, af. 26 (idem, pag. 57).

<sup>82</sup> Em vários aforismos Heráclito exprime completa rejeição da mentalidade vulgar e recusa completamente qualquer valor às doutrinas de pensadores de seu tempo e do passado. Nenhum deles tem consciência da realidade: nem Hesíodo, nem Pitágoras, nem Xenófanes, nem Hecateu, nem Arquíloco, nem Homero (afs. 40/42/56 e 57-D).

monólogo pessimista que sugere – à semelhança da Sibila<sup>83</sup> ou do deus de Delfos<sup>84</sup> – uma verdade que permanecerá desconhecida pelos mortais, pois “os homens parecem não ter nenhuma experiência de palavras e de fatos tais como eu exponho, distinguindo e explicando a natureza de cada coisa”.<sup>85</sup> Em Heráclito a comunicação entre a consciência do filósofo e o outro permanece nas fases de exortação e ironia, distante ainda do momento construtivo da maiêutica socrática. Todavia é no otimismo da maiêutica que a consciência do outro se manifesta. E o outro deixa de ser mero ouvinte e se transforma em interlocutor. Só então começa propriamente o diálogo: confronto de duas consciências em situação de paridade, semelhantes enquanto consciências que se dispõem, juntas, à procura da verdade. Na maiêutica socrática espelha-se claramente o princípio democrático de *isonomia*, que Heráclito desconhece. Heráclito tem consciência de si, pois se procurou a si mesmo<sup>86</sup>, mas não reconhece no outro a idêntica condição de consciência capaz de conquistar a verdade.<sup>87</sup> Isso porque, como em Hesíodo, a verdade permanece transcendente ao próprio Heráclito que dela é apenas o anunciador.<sup>88</sup> Por isso nele também, como em Hesíodo, o verdadeiro sentido de diálogo – de “*lógos* intercambiado” – não pode existir.

Em Parmênides o *lógos* conserva o mesmo sentido aristocrático, distante das experiências e dos esforços do humano comum. A verdade é apresentada por Parmênides como entregue à consciência que, sozinha, levada pelas luzes da compreensão – as donzelas filhas de Hélio – vai se iluminando na ascese intelectual. O final dessa ascese é o des-cortinar da verdade, desta verdade de pura e solitária razão, distanciada das múltiplas experiências humanas. Verdade-limite, tão afastada e diversa da comum visão dos mortais, tão absoluta – que nega o próprio homem. No final da ascese, através das imagens poéticas de Parmênides, sentimos a passividade do intelecto humano diante da verdade que, ela própria, se desoculta.<sup>89</sup>

<sup>83</sup> Af. 92D: “La Sibylle qui, d’une bouche écumante, fait entendre paroles sans agrément, sans parure et sans fard, fait retentir ses oracles pendant mille ans; car c’est le dieu qui l’inspire”. (J. Voilquin, o.c. pág. 61).

<sup>84</sup> Af. 93D: “Le Dieu, dont l’oracle est à Delphes, ne parle pas, ne dissimule pas: Il indique” (idem). A respeito da decisiva influência da Pítia, instrumento do deus de Delfos, sobre a elaboração do pensamento heraclítico, veja-se, particularmente, SCHÜHL, 1949, p. 279 et seq.

<sup>85</sup> Af. 1 D.

<sup>86</sup> Af. 101: “Je me suis cherché moi-même”. (J. Voilquin, o.c. pág. 61).

<sup>87</sup> Af. 70 D: “Héraclite appelait jeux d’enfants les pensées des hommes” (idem) pág. 60 Af. D 78. “L’Esprit de L’homme n’a pas de pensées, mais celui de Dieu en a” (idem).

<sup>88</sup> Af. 50 D (idem).

<sup>89</sup> Parmênides: “Da Natureza”, proêmio (in J. Voilquin o.c. pág. 74 e 75). Nada há que acrescentar ao comentário de Jaeger: “Es de todo evidente que el carro que transporte al poeta hasta su meta va dirigido por poderes superiores. El camino que toma el poeta se recomienda como ‘alejado de los

Não é o homem que toma a verdade num gesto de deliberada conquista: é, ao contrário, a verdade que o domina, transcendente e soberana. A verdade que paira acima da “medida humana” e que é a própria verdade-medida, que se mede a si mesma: incomensurável, irrelacionável, absoluta. De tal forma esta verdade escapa, em última instância, às iniciativas e aos esforços humanos para conquistá-la que Parmênides – talvez com sutil ironia – identifica seu conteúdo com o discurso de uma deusa. A Deusa-Verdade fala com o acento absolutista da *thémis* tradicional, sobrepondo-se, irrespondível, às opiniões humanas e exortando o filósofo a abandonar o caminho dos mortais:

*Afasta teu pensamento desta via de pesquisa e não deixes o hábito das múltiplas experiências te forçar a lançar sobre este caminho olhos cegos, ouvidos surdos e palavras de uma linguagem grosseira.*<sup>90</sup>

Mas o que a Deusa-Verdade<sup>91</sup> está a exigir e que o filósofo abdique de sua condição humana, ao abandonar sentidos e linguagem. A verdade absoluta é desumana – eis a mensagem indireta de Parmênides, que Empédocles compreenderá e desenvolverá. É natural, portanto, que à visão desumanizada se apresenta a face da verdade absoluta, eterna, imóvel.<sup>92</sup> É natural que o ser que se desvele ao pensamento seja o puro “o que é”, que jamais se experimenta. Que apenas se pode conceber como um além da sensibilidade, embora com o auxílio da imaginação. Da imaginação purificada, da imaginação matemática que sugere a plenitude e a finitude deste ser através da semelhança com a “massa de uma esfera bem arredondada”.<sup>93</sup> É também natural que, pairando além dos sentidos e além dos recursos da linguagem cotidiana, a revelação que a Deusa-Verdade

---

senderos de los hombres?. No hay mortal que pueda encontrar tal ruta. Sólo las hijas de Helios pueden señalársela a un mortal; y primero tienen que quitarse los velos de la cabeza, que llevaban siempre cubiertas en este nuestro mundo de tinieblas. Sólo por intercesión de las doncellas, no por su propio poder, puede el poeta franquear las puertas del reino de la luz, donde las doncellas se encuentran en su patria”. (JAEGER, 1952, p. 98).

<sup>90</sup> Parmênides: “Da Natureza” VII, 2 a 5 (trad. de J. Voilquin, o.c. pág. 75).

<sup>91</sup> Sobre a identificação da deusa com a própria verdade, escreve Jean Beaufret: “La déesse de Parménide n’est pas une déesse de la vérité, au sens un peu dégénéré où Poséidon deviendra le dieu des tempêtes comme Apollon le dieu de la Poésie. Elle est la Vérité. C’est aussi la Vérité elle-même qui apparaît comme sacrée et comme divine au lieu qui lui est propre, c’est-à-dire dans le domaine de retranchement où ne peut l’atteindre aucun des chemins que suivent communément les hommes” (BEAUFRET, Jean. *Le poème de Parménide*. Paris: Presses Universitaires de France, 1955, p. 9).

<sup>92</sup> Parmênides: “Da Natureza”, VIII.

<sup>93</sup> Idem, VIII 43.

A imaginação purificada sob forma de imaginação matemática será um dos recursos principais usados por Platão para levar o espírito à visão da pura “idéia”. A este respeito, veja-se particularmente BRUMBAUGH, Robert. *Plato’s mathematical imagination*. Bloomington: Indiana University Press, 1954.

faz do seu “o que é” seja um quase-silêncio. Na “Via da Verdade” do poema de Parmênides, de fato só há uma afirmativa: a da necessidade de “o que é” ser “o que é”. O universo do discurso se contrai e se restringe ao mínimo. Se a Deusa parece falar mais, é apenas para se repetir: tudo o que diz são mostrações da absoluta unidade fechada em si mesma.<sup>94</sup>

O que importa, no momento, é ressaltar a permanência, em Parmênides, do esquema vertical de relacionamento entre consciência e verdade. A verdade permanece, de alguma forma, doação: atinge-se “o que é” num processo de solitária ascense, cujo ápice preserva a verdade em seu reduto inexpugnável. Se ela se desvela à consciência é dela que parte a iniciativa: não é uma verdade entendida como humanamente instituída ou conquistada. Ao homem corresponde a opinião, alicerçada em experiências, corresponde a linguagem – este fruto do arbítrio, da liberdade de convencionar. E corresponde a progressiva visão-de-mundo feita com recursos humanos: esta cosmologia e esta cosmogonia da “Via da Opinião”, construídas em torno de uma necessidade (*anánke*) que não exclui um certo relativismo – o relativismo que é sinônimo da constante evolução das “ciências humanas”.<sup>95</sup> Empédocles entenderá, como poucos, esta lição de Parmênides.

Platão mostrará que aquele absoluto “o que é”, irrelacionável, não é nem objeto de ciência nem de opinião.<sup>96</sup> Pura identificação consigo mesmo, é princípio de ser e de pensamento, mas não é nem ser nem pensamento. Para viver e produzir a explicação da realidade a consciência não pode ficar estática, possuída pela visão do “o que é”. A ciência se constrói nas ligações da *diá-noia* do mesmo modo como a consciência só é viva – e consciência – no diálogo. Por isso a via da verdade apontada pela deusa do poema de Parmênides é tão restrita. Neste caminho, como na famosa aporia de Zenão de Eléia, não se sai do lugar.

<sup>94</sup> As chamadas demonstrações dos atributos do ser de Parmênides são, na verdade, apenas “mostrações” do próprio ser. Utiliza-se o recurso da redução da tese oposta ao absurdo – e esta é que é demonstrada como insustentável. Compreende-se porque: o princípio de identidade, como princípio, só pode ser objeto de evidência intelectual e é, portanto, indemonstrável. Porque permite a demonstração e a sustenta, escapa ao alcance da demonstração. Platão estenderá essa situação também ao não-ser (a alteridade), tão indispensável à consciência e à realidade quanto o ser, e, tanto quanto o ser, indemonstrável. Esta é a grande mensagem da fase final do platonismo, iniciada pela crise da primitiva doutrina das idéias, instaurada pelo *Parmênides*. Sobre esta questão, veja-se BROCHARD, Victor. La théorie platonicienne de la participation d'après le Parménide et le Sophiste. In: \_\_\_\_\_. *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*. Paris: J. Vrin, 1954.

<sup>95</sup> Parmênides: “Da Natureza”. 10-11 (in J. Voilquin, o.c. pag. 79/80).

<sup>96</sup> Platão: 1a. hipótese do exercício dialético do “Parmênides” (Parménide, em “Platon - Oeuvres Complètes”, trad. de Émile Chambry, Garnier, Paris, 1945). A propósito do significado desta primeira hipótese, como aliás de todos os momentos do diálogo, ver especialmente as análises de WAHL, Jean. *Étude sur le Parménide de Platon*. Paris: J. Vrin, 1951, p. 114 et seq., de MOREAU, Joseph. Sur la signification du Parménide. *Revue philosophique*, Paris, avril-juin, 1944; e de BROCHARD, 1954, p. 121 et seq.

O *lógos* que se isola e renuncia ao intercâmbio das consciências se esteriliza e tende ao silêncio e à imobilidade. A absoluta tautologia – ideal da razão pura – destrói o exercício da própria razão, se tudo domina com sua exclusiva presença. O absolutismo do *lógos* monárquico destrói tudo: pensamento e realidade.<sup>97</sup>

Empédocles entende a lição de Heráclito e Parmênides, à medida que antecipa Platão. Por isso busca o “outro” e procura nele o apoio que permite ao *lógos* permanecer com vida e equilíbrio. O outro para ele não é ainda a alteridade formal do não-ser relativo, como o será em Platão.<sup>98</sup> É a outra consciência, este outro-aí, a quem se dirige o filósofo:

“Escuta, pois, Pausânias, filho do prudente Anquitos”.

Pausânias é mais do que o discípulo predileto. É a consciência mais próxima da do filósofo e, por isso, o possível interlocutor. A relação que entre ambos se estabelece é uma relação entre humano e humano. Desde o começo do poema é Empédocles quem fala e, se apenas ele fala, se não há o diálogo na feição literária da obra, o diálogo está implicitamente estabelecido através da natureza da verdade que é apresentada. Não mais uma verdade acima dos recursos humanos, mas uma verdade que pode ser alcançada pela compreensão de um homem e, portanto, pode ser transmitida à compreensão de outro homem. Antes de Sócrates, Empédocles reconhece que não é com todos, indistintamente, que se pode estabelecer o diálogo, ou o mesmo tipo de diálogo: “Os homens, destinados à morte rápida, se evolvem e se dissipam como a fumaça, cada um sendo instruído apenas pela que encontrou ao azar de seu caminho, mas se gabando de ter tudo descoberto”.<sup>99</sup> O verdadeiro diálogo – na construtividade da maiêutica – não pode ser estabelecido com alguém que pensa que sabe o que não sabe. É preciso aquilo que Sócrates chamará de ignorância. Quem a possui, quem possui essa disponibilidade para o conhecimento e quem deseja realmente

<sup>97</sup> Heráclito, Af. 66 D: “Tout sera jugé et dévoré par le feu qui surviendra” (Trad. J. Voilquin. o.c. pág. 60).

<sup>98</sup> Assim apresenta Brochard esta grande conquista lógica, realizada por Platão no *Sofista*: “En posant la réalité du genre de l’autre, nous avons donc posé la réalité du non-être; et, comme la Nature de l’autre s’étend aussi loin que celle de l’être, et quelle est répandue en toutes choses, il y a partout du non-être, à côté de l’être. Tout être est en lui-même, mais étant autre que tous les autres, il n’est pas autant de fois qu’il y a des êtres autres que lui: ainsi se trouve démontrée l’existence du non-être” (BROCHARD, 1954, p. 144-145).

<sup>99</sup> Esta observação lembra a do Sócrates da *Apologia* que, embora reconhecendo o valor do conhecimento adquirido pelos artesãos em seus trabalhos, erram quando exorbitam de suas esferas de experiência. Platão: “Apologia de Sócrates” VIII D (“Platon: Oeuvres Complètes”, trad. E. Chambry, Classiques Garnier, Paris, 1947, pág. 164).



conhecer, pode se instruir sobre a verdade. É o caso de Pausânias. Por isso Empédocles lhe diz:

*Irás aprender, porém não mais do que pode alcançar a compreensão de um mortal.*<sup>100</sup>

Porque para Empédocles a verdade é a verdade que um mortal pode compreender – e transmitir. A verdade é à medida do homem. Não é compreensão a criminosa “desmedida”, a *hybris* da visão que quer ser absoluta, sobre-humana. O homem deve aceitar sua condição de homem, sua *moîra*. Tentar ultrapassá-la é a loucura: a loucura do *lógos* que deixa de medir a realidade para ser ele próprio a realidade, destruindo-a. Tentar ultrapassar a condição humana é render-se à loucura do “o que é” na solidão de sua estéril tautologia. Eis por que Empédocles roga:

*Ó deuses, afastai por um lado de minha língua a loucura relativa a essas coisas e deixai, por outro lado, que de minha boca santificada escoe uma fonte pura! E tu, Musa de numerosos pretendentes, virgem de braços brancos, eu te suplico: envia às efêmeras criaturas apenas quanto lhes seja permitido ouvir.*<sup>101</sup>

À ousadia da “Via da Verdade” do poema de Parmênides, sinônimo de perdição pela *hybris*<sup>102</sup>, Empédocles contrapõe a aceitação da medida humana. Ao homem – a via dos mortais. Há indiscutivelmente um fundo religioso nesta sua atitude. Nas *Purificações*, Empédocles, desenvolvendo antigas idéias órfico-pitagóricas, falará desse crime que marca a origem da humanidade e fala desses

*... demônios que obtiveram muito longa vida e devem errar três vezes dez mil estações longe dos bem-aventurados, nascendo sob todas as formas de mortais no curso do tempo.*<sup>103</sup>

Ele próprio se descreve como “um deles, vagabundo banido de entre os deuses”.<sup>104</sup> E por isso é crime a audácia de se querer abandonar a via dos

<sup>100</sup> Empédocles “Da Natureza”, frag. II versos 8 e 9.

<sup>101</sup> Empédocles “Da Natureza”, frag. III versos 1 a 5 (Jean Zafiropulo trad. “Empédocle d’Agrigente”, pág. 282).

<sup>102</sup> Schaerer encontra na condenação da *hybris* uma das constantes psicológicas do homem grego e que se exprime desde os heróis de Homero até as personagens dos grandes dramaturgos e a própria visão-de-mundo dos historiadores, poetas e filósofos. A *hybris*, sempre a falta mais grave do homem, “consiste à ériger en absolu, non relatif divin, mais le sous-relatif humain”. Ao contrário, a sabedoria consiste “à viser les dieux au delà des hommes, c’est-à-dire au delà de soi-même, et Zeus au delà des dieux” (SCHAERER, 1958, p. 369).

<sup>103</sup> Empédocles: “Purificações” (Katharmoi) frag. 115, 5a7.

<sup>104</sup> Empédocles: “Purificações” frag. 115, 13.

mortais: significa a rejeição do caminho em que o homem se redime através da “metensomatose”.<sup>105</sup>

Já se tem mostrado que entre os dois poemas de Empédocles não há contradição.<sup>106</sup> Empédocles dirige-se aos dois ramos em que se estava decompondo o pitagorismo primitivo – aos “acusmáticos” e aos “matemáticos” – através das duas versões de uma verdade que pretende ser no fundo a mesma. A unidade do movimento pitagórico já se encontrava comprometida a essa altura do século V, pela rivalidade entre a facção “científica” (matemáticos) e daqueles, os “acusmáticos”, que desenvolviam preferencialmente o aspecto ético e religioso do pitagorismo primitivo.<sup>107</sup> Empédocles está estreitamente ligado ao pensamento pitagórico e, apesar das inovações que, em vários aspectos, introduz na doutrina ortodoxa<sup>108</sup>, procura reunificar o movimento iniciado por Pitágoras. É bem provável que houvesse nessa sua empresa também um objetivo político, sempre presente aliás na preocupação dos pitagóricos desde a fundação, por Pitágoras, do núcleo de Crotona.<sup>109</sup> É o que admite Zafiropulo quando escreve: “O pitagorismo devia então apresentar a imagem de duas seitas rivais, a dos matemáticos e a dos acusmáticos, que continuavam, cada qual, a evoluir segundo

<sup>105</sup> É a doutrina básica da religiosidade órfico-pitagórica a que Empédocles se filia. No fragmento 117 de “Katharmoi”, Empédocles afirma: “Car moi, en effet, j’ai déjà été un garçon, une fille, une plante, un oiseau et un muet poisson qui bondit hors de la mer” (trad. de J. Zafiropulo, o.c. pág. 292).

<sup>106</sup> Historiadores como ZAFIROPULO, 1953; JAEGER, 1952; SCHÜHL, 1949 mostraram exaustivamente que não há incompatibilidade entre as mensagens dos dois poemas de Empédocles. A esta conclusão já tinham chegado anteriormente Nesle, Bignone, Souilhé e Kranz (ZAFIROPULO, 1953, p. 74). Escreve Zafiropulo: “Loin d’être contradictoires, les deux oeuvres sont complémentaires et, à un examen tant soit peu attentif, elles révèlent, sous la diversité de leurs formes, l’unité du thème qui les a inspirés”. A unidade de visão que liga os dois poemas é um pressuposto que nosso trabalho adota e, por outro lado, pretende confirmar.

<sup>107</sup> “Cette opposition ne paraît pas être une opposition primitive; elle ne correspond pas à celles des novices, ou exotériques, et des initiés, ou esotériques. Elles proviennent d’un schisme, qui s’est sans doute produit dans la société vers la fin du Ve siècle” (ROBIN, Léon. *La pensée grecque*. Paris: Albin Michel, 1948, p. 67). Conclusão idêntica à de BURNET, 1952, p. 97.

<sup>108</sup> Essas inovações transparecem nos vários setores de sua visão-de-mundo: tanto na doutrina da alma, quanto na teoria do mundo físico e nas teorias fisiológicas. (Ver ZAFIROPULO, 1953, p. 94).

<sup>109</sup> A permanente ligação do pitagorismo com a vida política da Grécia é indiscutível. Praticamente todos os historiadores o mostram, reconhecendo na ação política dos pitagóricos um corolário prático de sua própria religiosidade. A discussão que tem existido é quanto à orientação política da seita. No entanto Burnet observa: “Tarente, qui devait devenir le principal siège des Pythagoriciens, était une démocratie. La vérité est que, dans ce temps là, la nouvelle religion s’adressait au peuple plutôt qu’aux aristocrates, qui penchait vers la livre pensée” (BURNET, 1952, p. 98). A análise de Thomson, alicerçada na consideração da evolução econômica da Grécia, leva-o a concluir que os pitagóricos primitivos “differed, accordingly, from the Milesian philosophers, and resembled Solon, in being actively involved in the political struggle for the development of commodity production; and they differed from both them in being commoners and hence more closely identified with the popular movement” (THOMSON, 1955, p. 252).

suas tendências próprias. Elas se afastavam sempre cada vez mais uma da outra, privando por isso os descendentes da ordem de Crotona dessa unidade de vista e de ação que lhes havia permitido representar, durante certo tempo, os primeiros papéis na Itália até no plano político”.<sup>110</sup>

A missão que Empédocles se atribui antecipa, assim, no plano ideológico e da ação política, os esforços que Platão, também profundamente vinculado à visão pitagórica, fará a seu tempo, ao tentar reunificar religião, ética e ciência, enquanto na esfera política insistentemente buscava a aproximação de Siracusa com a Tarento de Arquitas, o pitagórico político e matemático.<sup>111</sup>

Empédocles, portanto, por razões religiosas – de uma religiosidade de cunho órfico-pitagórico, que incluía a salvação da alma pela ação política – não pode recusar a medida humana, o caminho dos homens, a inserção na pólis. Se ele se considera um demônio decaído, sabe que voltar é um longo processo que se desenrola durante “três vezes mil estações”. Enquanto se volta é preciso, ainda que provisoriamente, aceitar a condição de mortal que vive “no curso do tempo”. Antecipar o retorno ao convívio dos bem-aventurados é a intolerável *hybris*. O homem deve permanecer humano enquanto é homem: este o processo de sua lenta divinização.

Deste modo, a atitude assumida por Empédocles em relação à natureza da verdade tem um fundo religioso, de veneração ao divino, mas, ao mesmo tempo, contém em seu reverso a valorização do humano enquanto humano. Do humano que não pode se afirmar como tal sem o apoio das experiências dos sentidos e sem as indicações contidas na linguagem. Do humano comum, que vive de comuns experiências.

Porque está fechada à condição humana a visão do absoluto “o que é” é que ao homem somente resta ser humano. E viver a condição de mortal sobre a terra, extraíndo da conjugação de múltiplas experiências, a única verdade que lhe concerne e é expressão de sua *moira*: seu destino, sua “porção”, mas também seu privilégio. Conhecer é assim: humanamente, quer dizer, através do esforço de confrontar e equilibrar o depoimento dos vários recursos sensíveis de acesso à realidade. Por isso, no começo do poema *Da Natureza*, Empédocles pede à Musa que interfira apenas para lhe conceder o dom do canto cheio de veneração<sup>112</sup>:

<sup>110</sup> ZAFIROPULO, 1953, p. 50.

<sup>111</sup> Ver, particularmente, FIELD, G. C. *Plato and his contemporaries*. London: Methuen, 1948.

<sup>112</sup> Ver JAEGER, 1952, p. 135. Comenta Zafiropulo: “L’Agrigentais sait bien qu’aucun don, qu’aucune prière, ne peut fléchir les dieux dont la perfection est aussi incorruptible qu’inflexible, il sait qu’aucune

o canto que somente exalta o divino se permanece contido na medida humana, se permanece puro canto de homem, canto que pode ser entoado e ouvido pelas “efêmeras criaturas”, canto isento de *hybris*, humanamente comedido.

Assim:

*Escuta pois, Pausânias, filho do prudente Anquitos*

.....  
*Irás aprender, porém, não mais do que pode alcançar a compreensão de um mortal.*

.....  
*...que de minha boca santificada escoo uma fonte pura.*

A humanidade do interlocutor a quem se dirige o filósofo e o conteúdo humano de sua mensagem, constituído a partir de experiências comuns, mantêm a verdade filosófica em sua pureza e santificação. Empédocles sugere: o significado de uma doutrina não é dado todo na sua tessitura intrínseca. Aquele a quem o filósofo a endereça é indispensável para a delimitação perfeita de seu sentido.<sup>113</sup> Para que a verdade permaneça humana – e por isso pura – é necessário o “outro” que a escuta. A verdade é a verdade que não ofende aos deuses se ela é a própria relação entre a consciência do filósofo e a do “outro”. Para haver a verdade é preciso que a boca santificada do filósofo fale ao ouvido atento de Pausânias. Em Pausânias – na sua humanidade – a verdade filosófica de Empédocles se apóia. Eis por que em Empédocles se esboça o diálogo. E se configura, com todos os seus componentes, a acepção democrática de consciência e verdade: consciência em diálogo, verdade enquanto comunicação entre “mortais”. Com Sócrates o diálogo assumirá toda a sua plenitude. Com Sócrates, na fase da “maiêutica”, o interlocutor se pronuncia, se ex-prime, nascendo de si mesmo embora auxiliado pela perícia do mestre. A “maiêutica” socrática é a voz de Pausânias, é o canto-resposta.

## 2. *Consensus*

Para garantir a pureza do canto filosófico é preciso, além do interlocutor, além da consciência do “outro”, a identificação das origens humanas do

---

médiation ne peut nous faire revenir dans le royaume des bienheureux. L'effort demeure individuel et strictement humain: il suffit de vouloir avec assez de force et de suivre, cela va sans dire, les immortels principes que proclame Empédocle” (ZAFIROPULO, 1953, p. 84).

<sup>113</sup> Será esta uma das mensagens fundamentais e constantes do socratismo. Como entender, por exemplo, todo o significado libertador da doutrina da reminiscência se não consideramos que é ao escravo de Ménon que ela é aplicada?

conhecimento. Não pode haver nenhum caminho especial para a verdade, nenhuma outra via senão esta das múltiplas experiências, por onde avançam os mortais. Nenhuma via solitária que afaste o homem de sua condição, para esmagá-lo afinal sob o peso de uma verdade que, se é verdade, não é sua: é a fala de uma deusa.

A clareza que o homem pode e deve pretender é esta de uma razão que ilumina o campo de suas experiência, não a luz isolada da Deusa-Verdade de Parmênides, aquela Razão Absoluta que nega ao homem a sua humanidade, que o cega, que o silencia, que o desvaira na embriaguez da *hybris*. Eis por que Empédocles adverte a Pausânias – o homem aconselhando o homem a permanecer na santidade do humano:

*... Examina de todos os modos possíveis de que maneira cada coisa se torna evidente. Não atribuas mais crença a tua vista do que a teu ouvido, a teu ouvido que ressoa mais do que às claras indicações de tua língua. Não recuses a teus outros membros a tua confiança, na medida em que eles apresentam ainda um meio de conhecer; mas toma conhecimento de cada coisa da maneira que a torna clara.*<sup>114</sup>

Eis a nova acepção do *lógos*: o *lógos*-medida-humana que abandona a heraclítica e a eleática transcendência e se coloca no centro da multiplicidade sensível, como a própria exigência de clareza a controlar os dados da sensibilidade. A evidência que se pretende não é mais a do intelecto puro, na contemplação estática da tautologia, do “o que é – necessariamente é”. Não a evidência da identidade exclusivamente teórica que levará os megáricos, que não sentiram a ironia implícita nas palavras da Deusa-Verdade de Parmênides, a negar a possibilidade da própria ciência.<sup>115</sup> Para Empédocles, nem somente os sentidos – entregues à dispersão anárquica do completo relativismo – nem somente a razão, no seu absolutismo monárquico. Mas os sentidos aceitos “isonomicamente” como “iguais” e sob o controle da exigência racional de unidade e de clareza. Para Empédocles não há nenhuma forma privilegiada de acesso à realidade, mas a harmonia dos vários recursos humanos de conhecer, todos considerados em pé de igualdade. O conhecimento só é lícito – porque à medida do homem – quando se faz a partir dos dados múltiplos dos sentidos, organizados depois pela

<sup>114</sup> Empédocles: “Da Natureza”, frag. 3, 9 a 13 (trad. de J. Zafiropulo o.c. pág. 233).

<sup>115</sup> Ver principalmente BRÉHIER, É. *Histoire de la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1949, p. 263 et seq.; SCHÜHL, P.-M. *Le dominateur et les possibles*. Paris: Presses Universitaires de France, 1960c; e ROBIN, 1948, p. 196 et seq.

razão que os reúne, que os com-preende. Sentido e razão representam duas facções de cujo acordo depende a construção da verdade que salva, da verdade que, segundo o pitagorismo, (torna o homem *keósmios*: ordenado à imagem da ordem e da beleza do *keósmos*). Facções do Um e do Múltiplo que o pitagorismo primitivo já considerava como opostos fundamentais da realidade<sup>116</sup> e que, agora, Empédocles está conjugando de acordo com o princípio de *isonomia*. Daí a atenção que se deve prestar ao testemunho dos vários sentidos para se tornar “conhecimento de cada coisa de maneira que se torna clara”.

Para permanecer isento de *hybris*, o homem deve buscar no ato do conhecimento a harmonia que resulta não só da aceitação da igualdade de valor entre os sentidos, mas também da noção de razão como *lógos*-imane, como medida que se manifesta não no isolamento de si mesma, mas no próprio processo de medição. Compreender é reunir o múltiplo, não negá-lo. Pensar é pesar, é ver o que é, quanto vale o objeto que se tem, que se experimentar. Permanecer no “o que é – é” é permanecer na pura “mostração” do peso: a unidade posta nos dois pratos da balança, que se conserva imóvel. “O que é – é” é unidade de peso, é princípio e condição de pensamento: mas não é pensamento ainda. Na *Iliada* Zeus com sua balança de ouro<sup>117</sup> estabelece do alto a norma absoluta, julgando com serenidade e transcendência divinas os acontecimentos humanos, o conflito entre gregos e troianos. Comentando esta passagem da *Iliada*, escreve Schaerer: “A balança de Zeus simboliza a estrita justiça de deus operando em estado puro, ao abrigo de qualquer influência desviadora e se identificando com ele próprio”.<sup>118</sup> Imagem da suprema imparcialidade e da absoluta indiferença, Zeus neste momento antecipa o desvinculamento ao humano do divino de Xenófanes<sup>119</sup> ou do Ato Puro de Aristóteles. Zeus já é um “pensamento que se pensa a si mesmo”.<sup>120</sup>

Mas só em Zeus é cabível o absoluto confronto da unidade consigo mesma. Somente a balança de Zeus pode pesar a unidade absoluta. E permanecer imóvel, em ambos os pratos “o que é”: imagem da tautologia, da norma-padrão.

Outra a balança dos homens, outro o seu pe(n)samento. Neste a unidade permanece ponto de referência, como a incoercível necessidade racional de

<sup>116</sup> Ver, sobre a fundamentação matemática das oposições pitagóricas, MILHAUD, Gaston. *Les philosophes géométriques de la Grèce*. Paris: J. Vrin: 1934, p. 111 et seq.

<sup>117</sup> Homero: *Iliada*: VIII, 72.

<sup>118</sup> SCHAEERER, 1958, p. 29.

<sup>119</sup> Xenófanes: “Da Natureza”, 23, 24, 25, 26 (em J. Voilquin o.c. pág. 45).

<sup>120</sup> Aristóteles: “Metafísica”, XII, 7, 15 a 20 [1072b19-20 n. eds.].

unificação. Mas se num dos pratos da balança é a unidade que se coloca, no outro se vão substituindo os dados sensíveis: as coisas a serem medidas e pesadas. A unidade se torna assim unidade-relativa, unidade relativa ao múltiplo, em função da multiplicidade. Prepara-se o caminho por onde Platão chegará à noção de idéia como unidade que organiza uma classe de objetos ou de impressões sensíveis e lhe confere significado comum.<sup>121</sup> Porque se trata de unificação relativa, a compreensão da realidade sai do puro princípio de identificação do “o que é” consigo mesmo e se dinamiza. A balança humana se movimenta incessantemente. Se a unidade permanece como um constante ponto de aferição – se é sempre a exigência de se tornar “conhecimento de cada coisa da maneira que a torna clara” – por seu lado as experiências sensíveis variam. E o “pensamento” tem de prosseguir: o pensamento evolui. A balança dos mortais não é de ouro, mas, aceita em sua modesta condição, confere ao homem a sua própria medida: pela maneira como pe(n)sa o homem manifesta seu próprio peso, o quanto vale, o seu *status*, a única santidade que lhe é possível.

Na “Via da Verdade” Parmênides pretendia substituir a balança móvel dos mortais pela imutável balança de Zeus soberano. Não há crime mais terrível. Esta “balança é ao mesmo tempo Zeus e mais que Zeus, como um veredicto é ao mesmo tempo palavra do juiz e decisão transcendente”.<sup>122</sup> A “Via da Verdade” apresentada por Parmênides é, para Empédocles, a via da perdição, o descaminho. Nela o homem se perde a si mesmo. Nela, porque não aceita a delongada purificação “no curso do tempo” e através da sinuosa via que se desenrola durante “três vezes mil estações”, o homem ofende o divino e se macula na *hybris* abominável. A *moira* do homem, seu destino e seu privilégio, é o continuado esforço de pensar e compreender, a partir de suas múltiplas experiências.

A religiosidade de que está penetrado o pensamento de Empédocles parece-nos da mesma natureza daquele que Schaerer reconhece já no universo espiritual de Homero. Comentando a *Odisséia* ele escreve a propósito de Ulisses: “Ulisses permanece obstinadamente, voluntariamente um homem, e a perspectiva de uma felicidade eterna não o tenta, desde que esta felicidade tenha por prêmio o abandono de seu eu sofredor e mortal”. Para Ulisses, como para Empédocles, “o divino não é para o homem, e o humano não é para o deus se não uma situação-limite; as duas lógicas se relacionam sem se confundir”.<sup>123</sup>

<sup>121</sup> Veja-se ROSS, David. *Plato's theory of ideas*. Oxford: Oxford University Press, 1953.

<sup>122</sup> SCHAEERER, 1958, p. 29.

<sup>123</sup> SCHAEERER, 1958, p. 65.

O divino e o humano possuem verdades que não se identificam. O acordo entre essas duas verdades de modo algum significa a transgressão de limites ou a usurpação de direitos. Ao homem: a verdade humana, de humanas raízes. Mas por isso mesmo o conhecimento se laiciza e progride. Esta forma de religiosidade e esta concepção do divino em Empédocles é que exatamente lhe permitem, sem contradição, ser também homem de ciência.<sup>124</sup> Homem de ciência que se preocupou tanto com a fundamentação empírica de suas idéias, que nele se encontram até esboços de “experimentação”.<sup>125</sup> Pelo mesmo motivo religioso, por rejeitar a *hybris* e a desumanidade propostas pela Deusa-Verdade de Parmênides, é que Empédocles pode retomar a linha jônica de explicação da natureza sob a forma completa de teogonia e cosmogonia, linha que permanecera em suspensão em Heráclito<sup>126</sup> e Parmênides.<sup>127</sup> Comenta Jaeger: “Este lado da filosofia jônica da natureza – de onde brota em realidade toda a ciência natural posterior – volta à vida em Empédocles, que dá um grande passo para adiante na mesma direção. Donde ser perfeitamente natural para os filósofos gregos posteriores, desde os tempos de Platão e Aristóteles, mencioná-lo repetidamente, considerando-o o criador da teoria dos elementos e, portanto, da própria física, no sentido que davam a esta palavra”.<sup>128</sup> Portanto, a cosmogonia filosófica ressurgiu em Empédocles graças à mesma valorização da medida humana que estava implícita em sua noção de verdade e que deixava ao homem o campo da observação e do esforço de compreender, ao mesmo tempo que significava a veneração religiosa à sublimidade do divino, este sim, pairando com sua balança de ouro acima das contingências, no plano da absoluta verdade feita só da afirmação tautológica de si mesma.

A verdade que o homem vai construindo pela via do relacionamento e da medição das múltiplas experiências é bela justamente pela riqueza de seus

<sup>124</sup> Esta concepção de dupla verdade, a humana e a divina como reciprocamente incomensuráveis, aparecerá na visão-de-mundo dos renascentistas, impulsionando inclusive o desenvolvimento da ciência natural na fase do Renascimento. Sobre esta questão e sobre a influência da perspectiva pitagórica sobre os pensadores do Renascimento, veja-se, principalmente, MONDOLDO, Rodolfo. *Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento*. Buenos Aires: Losada, 1954.

<sup>125</sup> Através da famosa experiência da Clepsidra Empédocles mostrou a corporeidade do ar invisível, utilizando-a também para explicar a respiração e a circulação do sangue. (EMPÉDOCLES. *Da Natureza*, frag. 100). A este respeito ver FARRINGTON, 1957; BURNET, 1952, p. 260 e SCHÜHL, 1949, p. 299.

<sup>126</sup> Heráclito, 3 D e 6 D. Comenta Robin: “Quant à sa pensée ce qui en marque tout d’abord l’orientation, c’est l’indifférence hautaine avec laquelle il traite la physique particulière, se contentant de représentations populaires” (ROBIN, 1948, p. 87).

<sup>127</sup> A cosmogonia aparece no poema de Parmênides como sendo o próprio conteúdo da *dóxa*: a opinião relativa dos mortais, destituída de verdade absoluta.

<sup>128</sup> JAEGER, 1952, p. 130.



matizes e por sua variedade de forma:

*Assim como quando os pintores realçam com cores múltiplas os quadros sagrados – homens de saber profundo, hábeis em sua arte, cujas mãos escolhem os elixires multicores, para uma harmoniosa mistura segundo proporções verdadeiras, e daí fazem surgir a imagem e o reflexo de todas as coisas, criando árvores, homens e mulheres, animais dos bosques, pássaros e peixes que habitam na água e deuses também cuja vida é longa, cheia de oferendas.*<sup>129</sup>

A compreensão da realidade, mostra Empédocles a Pausânias, deve ser construída de vários elementos, aceitos em pé de igualdade, regidos pelo princípio democrático de *isonomía*. Porque assim é que está constituída a própria realidade. No plano do conhecimento a verdade aparece como “um quadro sagrado” se são utilizados de forma harmoniosa os vários tons, isto é, os multicoloridos dados sensíveis. Pois o conhecimento resulta de um laborioso esforço humano – humano desde as raízes – à semelhança do esforço do artista: o esforço racional de usar com proporcionalidade e equilíbrio a variedade dos informes sensíveis. O *lógos* humano não é senão esta habilidade e este esforço. Como se vê, Empédocles, exprimindo a laicização da cultura grega que acompanha a evolução da pólis, concebe o ato de compreensão através da analogia com o processo de criação da obra de arte. A demiurgia e o trabalho artístico, bem antes de Platão, já sugeriam ao homem o seu processo de apreensão da realidade.

Por trás dessa noção humanizada de *alétheia* e por trás dessa explicação do processo de conhecimento está a pólis. A pólis – Agrigento – que agora se democratiza, inclusive graças à atuação do próprio Empédocles.<sup>130</sup> As raízes órfico-pitagóricas de seu pensamento o predispunham à aceitação e à defesa do princípio de igualdade, em oposição aos fundamentos ideológicos da aristocracia que transparecem num Heráclito, num Xenófanes ou num Parmênides. À “aristocracia do espírito” manifestada por esses pensadores, Empédocles contrapõe a sua religiosidade órfica de fundamentação popular.<sup>131</sup> Eis por que a verdade para ele precisa ter base nas experiências que qualquer mortal pode realizar. E a razão – como lei democrática que se estabelece face às múltiplas opiniões – é proporção e acordo. Reproduz-se na esfera do conhecimento o confronto democrático entre as reivindicações do *dêmos*, que tendem às exigências individuais,

<sup>129</sup> Empédocles: “Da Natureza”, 23 (segundo trad. de Y. Battistini, o.c., pag. 135).

<sup>130</sup> GLOTZ, Gustave. *Histoire grecque*. Paris: Presses Universitaires de France, 1948. t. 2, p. 680. CLOCHÉ, Paul. *Le monde grec aux temps classiques*. Paris: Payot, 1958, p. 39.

<sup>131</sup> THOMSON, 1955, p. 244.

e a tendência conservadora expressa na *thémis* aristocrática. Entre as *dóxai* dispersivas e a *thémis* de índole absolutista, o *nómos* democrático estabelece o equilíbrio. Neste acordo, nem a facção da multiplicidade, nem a da unidade decide isoladamente. Nem tirania dos sentidos, nem do *lógos*. O resultado é uma multiplicidade menor do que a anárquica multiplicidade dos sentidos, é a multiplicidade mínima indispensável para que os sentidos não sejam negados em sua reivindicação básica: de que a realidade é múltipla e móvel. Quem restringe os inumeráveis dados sensíveis a esta multiplicidade mínima é o agente unificador: o *lógos*. A razão aparece assim como o próprio princípio de economia que organiza a visão da realidade. Razão e sentidos, democraticamente, se conjugam para a composição da verdade humana: este “quadro sagrado” que os mortais pintam com habilidade e esforço e mostram, em oferenda, ao olhar dos deuses.

E porque os fundamentos da verdade são a experiência humana e a razão humanizada é que a verdade pode ser comunicada à consciência do próximo, no solo horizontal da isonomia, “da igualdade perante a lei”. À verdade obtida sem vias privilegiadas corresponde, no plano da comunicação, o verdadeiro intercâmbio entre as consciências. Entre a consciência do filósofo e a de seu interlocutor. Entre Sócrates e o escravo de Mênon. Mas, antes, entre Empédocles e Pausânias.

### 3. *Mens sana in corpore sano*

Se Empédocles não teve sucessores, isto só é válido afirmar, como observa Burnet, em se tratando estritamente de filosofia, pois “a escola médica que fundou existia ainda no tempo de Platão e teve sobre ele influência considerável e ainda mais sobre Aristóteles”.<sup>131a</sup> Com efeito, diversos autores antigos ressaltaram as contribuições de Empédocles à fisiologia, sua posição destacada na medicina de seu tempo e sua atividade de terapeuta.<sup>131b</sup> Mais ainda: os próprios poemas de Empédocles revelam a índole biologista de sua visão-de-mundo, a transparecer

<sup>131a</sup> BURNET, 1952, p. 236.

<sup>131b</sup> Ver os completos informes doxográficos apresentados por BATTISTINI, 1955, p. 159 et seq., reproduzindo a clássica coletânea Diels-Kranz. Sobre a atuação de Empédocles como médico, principalmente: Diógenes Laércio, VIII, 61, 69 e 70; Plínio o Antigo, Suidas, Plutarco e Galieno (cf. Diels-Kranz 31 A 3); Aristóteles (De Anima 405 b). Sobre suas teorias biológicas e fisiológicas, principalmente; Aécio, IV, 22, 1 (Dox. 411) – que reproduz a explicação de Empédocles sobre a respiração e o fluxo do sangue em analogia ao funcionamento da clepsidra; Platão (Fédon, 96a-b); Aécio, V, 22, 1 (Dox., 434); Soranus (cf. Diels-Kranz 31 A 79 e 31 A 80); Aristóteles (De Gen. an., 764a). Sobre a teoria da percepção com base na fisiologia dos órgãos sensoriais e com base na doutrina dos poros e eflúvios: Teofrasto (De Sensu, 1 a 24); Platão. (Mênon, 76c); Aécio (IV, 16, 1). Sobre a alma-sangue, particularmente Aécio, IV, 58 (Dox., 391), Platão-Fédon, 96 a-b.

nas imagens que o filósofo emprega para a explicação do processo de organização e evolução da realidade. À luz da perspectiva biológica de Empédocles podemos aprofundar sua concepção de conhecimento verdadeiro, ao mesmo tempo que podemos novamente sentir atrás da visão-de-mundo do filósofo a vida da pólis, atrás de Empédocles – a democratização de Agrigento.

A ligação de Empédocles com o pitagorismo colocou-o, certamente, em relação estreita com Alcmeon de Crotona, médico pitagórico de grande renome na época.<sup>132</sup> Ora, Alcmeon explicava o corpo humano através de oposições – quente-frio, úmido-seco, etc. – aplicando à esfera biológica a noção de pares de opostos, típica do pitagorismo primitivo. Importante, porém, é ressaltar o seu conceito de saúde, que ele assim exprime:

*Saúde é a igualdade de direitos (isonomía) das funções seco-úmido, frio-quente, amargo-doce, e assim por diante; mas o poder singular (monarkhía) de qualquer par é deletério... Saúde é harmoniosa mistura das qualidades.*<sup>133</sup>

Como se vê, em Alcmeon de Crotona o princípio de isonomia explica a saúde física, numa evidente utilização de imagens retiradas da vida política. Saúde e doença se contrapõem, como isonomia e monarquia. A propósito escreve Pierre-Maxime Schühl: “A noção de *Dike* se projeta não somente da sociedade sobre o universo, mas também sobre o indivíduo: o médico Alcmeon de Crotona assemelha organismo a um Estado no qual a isonomia das forças corresponde à saúde, a doença sendo devida à preponderância monárquica de um dos elementos”.<sup>134</sup>

Comentando aquele texto de Alcmeon, escreve por sua vez Thomson: “Alcmeon descreve a saúde física em termos de uma constituição democrática. No corpo humano, como no corpo político, o bem-estar decorre da resolução de contradições internas”.<sup>135</sup>

Porém é Mondolfo que, a respeito, faz o comentário mais completo, ao afirmar: “Também o médico aparece como ministrador da Justiça (*Dike*), assim como em Heráclito eram as Eríneas para a ordem do macrocosmos: sua tarefa consiste em prestar auxílio aos elementos oprimidos, esforçando-se por

<sup>132</sup> Ver particularmente ZAFIROPULO, 1953, p. 99; BURNET, 1952, p. 238, 284; REY, A. *La jeunesse de la science grecque*. Paris: Albin Michel, 1933, p. 488.

<sup>133</sup> Alcmeon de Crotona, 4 D (em Kathleen Freeman: “Ancilla to the pré-socratic philosophers”, pag. 40).

<sup>134</sup> SCHÜHL, 1949, p. 193.

<sup>135</sup> THOMSON, 1955, p. 267.

debilitar o mal que, segundo observa Alcmeon, resulta de um desequilíbrio produzido pela violência de um elemento exercido sobre os demais, ou pela preponderância que as circunstâncias lhe outorgam. Assim, para debilitar o elemento preponderante o médico utiliza aquele que (longe de ser amigo ou aliado do que prevaleceu) seja seu maior inimigo. Quer dizer, o médico tem em sua atuação a mesma tarefa que tem o juiz no pleito ante o tribunal: mortificar o insolente e o prepotente e reestabelecer o equilíbrio (*isonomia*). Com este fim o médico utiliza meios aptos para produzir o efeito buscado: de modo que nesta extensão da noção de lei – nascida no terreno social – ao terreno físico, continua se afirmando a exigência originária, normativa e finalista da ordem e do equilíbrio”.<sup>136</sup>

Empédocles não usa, como Alcmeon, a contradição isonomia-monarquia apenas para explicar o funcionamento do organismo humano. A dimensão filosófica de seu pensamento resulta exatamente da universalização desta contradição extraída da pólis, pois “Empédocles em suma apenas estendeu ao mundo inteiro o sistema proposto por Alcmeon para o homem”.<sup>137</sup>

É importante observar: o universo para os gregos é sempre entendido como uma realidade dotada de animação, de alma, à semelhança de um organismo vivo. Até o momento de Empédocles, esta é uma constante, que reaparece, aliás, no *Timeu* de Platão na visão do cosmos dos estóicos. A noção mesma de *phýsis*, de natureza, tem um sentido fundamentalmente dinâmico<sup>138</sup>, que se conserva através das várias interpretações que vai recebendo na evolução do pensamento científico-filosófico dos gregos. No entanto, não é somente à imagem do ser vivo, na sua acepção biológica, que os filósofos constroem suas visões-de-mundo: a vida da pólis permanece como a sugestão primária para a consciência filosófica em desenvolvimento, transparecendo na conotação mais recuada dos vocábulos que o filósofo emprega e nos esquemas explicativos que adota. O exemplo de Alcmeon é extremamente elucidativo: a própria medicina está retirando da tensão inerente à vida da pólis a imagem para explicar o funcionamento do organismo humano. Quando, mais tarde, um Platão apresentar sua doutrina política através de constantes analogias com a medicina<sup>139</sup>, na verdade estará devolvendo à solução dos problemas da pólis imagens que se constituíram originalmente sob a influência da própria vida da cidade.

<sup>136</sup> MONDOLFO, 1960a, p. 67-68.

<sup>137</sup> ZAFIROPULO, 1953, p. 100.

<sup>138</sup> *Phýsis* é sinônimo de “gênesis”. Ver, a propósito, comentários de JAEGER, 1952, p. 26.

<sup>139</sup> BAMBROUGH, 1963, p. 98 et seq.

Empédocles segue a linha médica de Alcmeon. E explica o conhecimento através do sangue: “Porque o sangue que envolve o coração é nos homens o pensamento”.<sup>140</sup> Teofrasto, no *De sensu*, assim esclarece esta função do sangue para Empédocles<sup>141</sup>

*Teoria do pensamento e da ignorância: o pensamento nasce do que é semelhante; pensa-se pois com o sangue porque é neste que existe a mistura perfeita dos elementos.*<sup>142</sup>

A mistura perfeita é a estabelecida segundo o princípio de igualdade democrática, é a mistura regida pela isonomia. É o que Teofrasto deixa evidente no prosseguimento de sua exposição da teoria do conhecimento de Empédocles:

*A mistura igual do sangue faz os sábios, a mistura desigual, os loucos; a mistura na qual os elementos são raros e separados faz os obtusos e os laboriosos; a mistura de elementos condensados, os impetuosos.*<sup>143</sup>

Assim, para Empédocles, no organismo humano “a supremacia pertence ao sangue”, como reconhece Aécio<sup>144</sup>, mas pertence ao sangue, agente de conhecimento<sup>145</sup>, na medida em que nele se manifesta a perfeita mistura dos elementos, a harmonia democrática entre “iguais”, o princípio da isonomia. De fato, enquanto médico, Empédocles tinha de recusar a realeza e dissolver o Conselho dos Mil, “querendo fazer um conselho não de ricos mas de todos os verdadeiros democratas”.<sup>146</sup>

Percebemos melhor, agora, a dimensão que o princípio de isonomia está adquirindo no pensamento de Empédocles. É mais do que um princípio que deve reger a construção do conhecimento do homem sobre a realidade. Como diz o próprio Empédocles, “a compreensão cresce em função do que se encontra à disposição dos homens”.<sup>147</sup> O que os homens têm à sua disposição são, como vimos, as múltiplas experiências, os múltiplos dados sensíveis, que devem ser organizados sob a ação simplificadora e moderadora do *lógos*-medida. Todavia,

<sup>140</sup> Empédocles: “Da Natureza”, frag. 105.

<sup>141</sup> Ver também Platão: “Fedon”, 96 a-b.

<sup>142</sup> Teofrasto: “De Sensu”, 10-11 (em Y. Battistini, o.c. pag. 185 - complementos doxográficos sobre Empédocles).

<sup>143</sup> Teofrasto: “De Sensu”, 12 (idem, pag. 186).

<sup>144</sup> Aécio, IV, 5, 8 (dox. 391) – idem, pag. 188.

<sup>145</sup> Sobre a conciliação entre as duas almas em Empédocles – a alma-sangue (“Da natureza”) e a alma que reencarna através da metemotose (“Purificações”), ver ZAFIROPULO, 1953, p. 95 et seq.

<sup>146</sup> Diógenes Laércio, VII, 63 e 66.

<sup>147</sup> Empédocles: “Da Natureza” frag. 106.

o princípio que estrutura a compreensão – a igualdade de valor entre os dados sensíveis e a paridade de direitos entre os sentidos (o múltiplo) e a razão (a unidade) – não é apenas um princípio formal, de vigência somente na esfera do conhecimento. A esta altura do pensamento grego as esferas epistemológica, lógica e ontológica não conhecem, ainda, descontinuidade. Além disso, a visão globalizadora do pitagorismo a que Empédocles se filia exige que o fundamento do conhecimento não seja um puro arbítrio, um *nómos* convencional e instável, mas um *nómos* sagrado que exprime a própria estrutura orgânica do homem, a tessitura harmônica de sua alma e a essência do universo.<sup>148</sup> O princípio responsável pela compreensão correta da realidade é o mesmo que sustenta a alma-sangue e lhe garante a saúde. Em Empédocles, o conhecimento verdadeiro, além de belo “como um quadro sagrado” pintado em honra dos deuses, é são. Exprime a saúde do organismo, esta saúde resultante da isonomia, do equilíbrio paritário entre os componentes do corpo e, em particular, entre os componentes da alma-tímida, a alma que conhece.

Já se começa a perceber que, para Empédocles, a noção de verdade, embora humanizada, não tem a acepção estritamente convencional e relativista, que terá nos sofistas. Górgias, cujo nome é tradicionalmente ligado ao de Empédocles<sup>149</sup>, na verdade seguirá caminho bem diverso do Agrigentino, ao desvincular por completo o *nómos* da *physis*.<sup>150</sup> Em Empédocles a verdade se fundamenta na natureza do homem, como expressão de um organismo saudável e uma alma equilibrada pela isonomia. Mas, por outro lado, a natureza humana apenas reproduz a organização intrínseca do próprio *κόσμος*. Por isso, sem perder sua feição humanizada, a verdade se reveste de estabilidade e de sacralidade. Não esquecer que Empédocles segue a linha do pitagorismo, tentando, ao que tudo indica, reunificar a seita e extinguir a divergência entre acusmáticos e matemáticos.

A posição do Empédocles-médico, seguidor de Alcmeon de Crotona, deixa evidente também que, para ele, a salvação da vida do indivíduo é a mesma

<sup>148</sup> Empédocles representa exatamente a acepção de *nómos* assim descrita por J. Walter Jones: “Until then *nomos* preserved much of its old sense of any living group’s way of life. But in group life there is always a tendency to identify what is habitually done with what ought to be done; to confuse is with ought. On the one hand the meaning of *nomos* is broadened to refer to the members not only of limited groups but of the whole universe, including the gods at the one end and the animal world at the other, indeed even inanimate things conceived of as being moved by some force analogous to life. Here *nomos* implies goodness or value, being the equivalent of *eunomia*”. (JONES, 1956, p. 34).

<sup>149</sup> Suidas (Dox. 31 A 2); Pseudo-Aristóteles, 30; Eliano, V. H., XII, 32; Filostrato, 156; Sextus: Adv. Math., VII, 6; Quintiliano, III, 1; Aristóteles: Sofista, 183 (Dox. 31 A 17 a 31 A 19). Em complementos doxográficos: Y. Battistini, o.c.

<sup>150</sup> Ver, particularmente, DUPRÉEL, 1948, p. 61 et seq.

da vida da pólis. A isonomia garante a saúde do organismo humano, como garante a saúde do corpo da cidade. A isonomia condiciona a ciência permissível aos mortais, garantindo a compreensão correta sem desmedida, porque é também garantia da sanidade da alma. Verdade (no plano epistemológico), piedade (no plano religioso), correção (no plano ético) e saúde (no plano fisiológico) se correspondem como expressões várias do mesmo princípio de isonomia. Ao contrário, a tirania é sinônima dessa des-medida, que ofende aos deuses como *hybris* abominável e leva os homens à perdição do erro e da doença. A tirania: uma loucura.

É, portanto, também como médico que Empédocles combate a tirania em Agrigento e tenta persuadir os homens de sua cidade a “cessarem suas dissensões e a seguirem uma política de igualdade”.<sup>151</sup> A piedade religiosa que o leva a condenar a *hybris* – deixando ao absoluto a sua absoluta e eleática verdade – nele se associa à compreensão científica do médico. É com espírito religioso-científico, perfeitamente compreensível num pensamento pitagorizante do século V a.C., que Empédocles interfere na vida política de Agrigento lutando pela democracia. Sua luta política assume, a seus próprios olhos, o caráter de missão: missão sagrada de médico dos homens e da pólis.

Mas para permanecer fiel à isonomia que produz beleza, verdade e saúde, a consciência do filósofo tem de se construir “em função do que se encontra à disposição dos homens”<sup>152</sup> e não pode, no ato da comunicação com o próximo, exprimir nada “além do que abraça a compreensão dos mortais”.<sup>153</sup> O *lógos* só é saudável e salvador se, partindo da raiz humana das múltiplas experiências, conserva-se humanizado em sua comunicação. A consciência do próximo – deste tão próximo que é discípulo e amigo – é condição indispensável para a preservação da própria consciência do filósofo. O discípulo: este interlocutor, este remédio.

Por isso, ao discurso altaneiro, pessimista e sibilino de Heráclito e à mensagem-quase-silêncio da desumanizada Deusa-Verdade de Parmênides, Empédocles contrapõe o sagrado *lógos* humano, fundamentado nas experiências comuns e na igualdade entre os homens. *Lógos* belo e saudável porque vive na comunicação entre as consciências “iguais perante o *nómos*”, *lógos* intercambiado, *dia-lógos*. Assim:

*Escuta, Pausânias, filho do prudente Anquíto.*<sup>154</sup>

<sup>151</sup> Diógenes Laércio, VIII, 72.

<sup>152</sup> Empédocles: “Da Natureza”, frag. 106.

<sup>153</sup> Empédocles: “Da Natureza”, frag. 2, 9.

<sup>154</sup> “Ici le créateur parle en toute conscience de son MOI créateur à un TOI donc l’instruction sera le but de son oeuvre” (ZAFIROPULO, 1953, p. 115).

#### IV. A ISONOMIA NO KÓSMOS

##### 1. *A igualdade das raízes*

Parmênides havia levado às últimas conseqüências o monismo corporalista dos filósofos jônicos. Seu ser único e corpóreo<sup>155</sup> é necessariamente finito e imóvel. Sem dúvida, é a partir da ciência sobre o mundo físico – a cosmogonia e a cosmologia milesianas – que Parmênides concebe o ser<sup>156</sup>, transportando esta concepção para o plano lógico, desde que rejeita a validade do testemunho dos sentidos e segue a via da pura persuasão racional. Do fundo da concepção da *physis* dos jônicos, Parmênides extrai então a evidência imutável do “o que é – é”, evidência que “nenhum mortal em suas concepções consegue ultrapassar”.<sup>157</sup> Parmênides apresenta-nos assim um “corpo lógico”, coeso, pleno, intemporal. A melhor maneira de compreendê-lo talvez seja a de “concebê-lo como uma extensão cuja indivisibilidade e cuja continuidade são inteiramente inteligíveis, uma extensão inteligível sem partes, como o será mais tarde a extensão cartesiana”.<sup>158</sup> “O que é”, enquanto corpóreo, não é para Parmênides, nem puramente abstrato, nem puramente sensível: é mais propriamente uma imagem geométrica, nascida do contato com a ciência pitagórica.<sup>159</sup> Platão mostrará no *Parmênides* e no *Sofista* que é justamente esta espacialidade – sutil reduto da corporeidade – que imobiliza a forma e impede a construção da ciência. E então substitui a concepção da “idéia” dos primeiros diálogos, eleaticamente isolada e estática, pela “idéia” descorporificada e inespacial, dotada, por isso mesmo, de dinamismo puramente inteligível.<sup>160</sup>

Em Parmênides a fusão entre o plano lógico e o ontológico – “é a mesma coisa pensar e ser”<sup>161</sup> – resultara na corporificação do “o que é”. Esta insuficiente formalização do princípio da logicidade transparece então na visão da realidade como necessariamente destituída de movimento, de devir. Eis por

<sup>155</sup> Parmênides: “Da Natureza” VIII, 43. Burnet concluirá daí, a nosso ver anacronicamente, que Parmênides é o pai do materialismo (BURNET, 1952, p. 210).

<sup>156</sup> ROBIN, 1948, p. 105.

<sup>157</sup> Parmênides: “Da Natureza” VIII, 61.

<sup>158</sup> ROBIN, 1948, p. 106.

<sup>159</sup> BRÉHIER, 1949, v. 1, p. 63. Ver também MONDOLFO. *El pensamiento antiguo*. Buenos Aires: Losada, 1945, p. 82 e ZAFIROPÚLO, 1950, p. 113.

<sup>160</sup> Ver particularmente RODIER, G. Sur l'évolution de la dialectique de Platon. In: \_\_\_\_\_. *Études de philosophie grecque*. Paris: J. Vrin, 1957, p. 64 et seq.

<sup>161</sup> Parmênides: “Da Natureza”, 3.



que Parmênides mostra que a partir da *phýsis* única – e corpórea – dos jônicos decorre, por via de coerência, a negação da cosmogonia que estava sendo a perspectiva em que mitólogos e filósofos vinham buscando a compreensão da realidade. Cosmogonia e cosmologia têm que aparecer como puras opiniões dos mortais, desprovidas de certeza. O impasse estava criado para o pensamento científico-filosófico e se mostrará ainda mais claramente nas “aporias” de Zenão de Eléia.<sup>162</sup> Burnet o exprime muito bem: “A filosofia, de agora em diante, devia deixar de ser monista ou deixar de ser corporalista. Não podia deixar de ser corporalista porque o incorpóreo era ainda desconhecido. Deixou então de ser monista”.<sup>163</sup>

Esta saída de Empédocles. O resultado daquela sua teoria do conhecimento, exposta no começo do poema *Da natureza* é a justificativa de seu pluralismo cosmológico. A exigência unificadora da razão não pode se exercer tiranicamente, esmagando as reivindicações da “assembléia” dos sentidos que clamam pelo reconhecimento da multiplicidade e do movimento no real. Assim a isonomia entre sentidos e razão leva à compreensão da realidade em termos de pluralismo, no qual o múltiplo que explica, o múltiplo condicionante, é menor que o múltiplo explicado – múltiplo condicionado e percebido. O poder contendor da razão o exige. A avareza do princípio de unidade garante a economia da visão-de-mundo e, conseqüentemente, sua maior compreensibilidade. Deste modo a razão impõe à multidão dos sentidos a exigência de que a realidade se fundamente no menor múltiplo indispensável à compreensão do real enquanto dotado de multiplicidade e movimento. Estabelece-se o equilíbrio entre as facções do Um e do Múltiplo, através do *nómos* democrático. O resultado do acordo entre razão e sentidos é a afirmativa da existência na realidade de quatro “raízes”.<sup>164</sup> Revive a *tetrakýs* pitagórica.<sup>165</sup>

<sup>162</sup> Ver, principalmente, BROCHARD. Les prétendus sophismes de Zénon d'Elée. In: BROCHARD, 1954, p. 15 et seq.; REY, 1933, p. 156 et seq.; ZAFIROPULO, 1950, p. 146 et seq e ZAFIROPULO, J. *Vox Zenone*. Paris: Les Belles Lettres, 1958.

<sup>163</sup> BURNET, 1952, p. 208.

<sup>164</sup> A expressão de Empédocles é realmente raízes (*rhizómata*). O termo “elemento” (*stoikebeíon*) é posterior: aparece pela primeira vez em Platão (Teeteto, 201 e). Ver a este respeito: BURNET, 1952, p. 259; ROBIN, 1948, p. 122.

<sup>165</sup> A aritmo-geometria pitagórica permitira a identificação de quatro “elementos” responsáveis pelos múltiplos aspectos da realidade: o 1 (ponto), o 2 (extensão), o 3 (superfície), o 4 (volume). Entendendo a unidade numérica também como mínimo de corpo, o pitagorismo primitivo via nos números 1, 2, 3, 4 a própria expressão da essência da realidade: a *tetrakýs* pela qual juravam os pitagóricos... Ver particularmente GHYKA, Matila. *Le nombre d'or*. Paris: Gallimard, 1931. v. 1, p. 33 et seq.; GHYKA, Matila. *Philosophie et mystique du nombre*. Paris: Payot, 1952, p. 13 et seq.; BACCOU, R. *Histoire de la science grecque*. Paris: Aubier, 1951, p. 103 et seq.; MICHEL, 1950, p. 678 e MICHEL, P. H. *Les nombres figures dans l'arithmétique pythagoricienne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1955.

*... Antes de tudo aprende as quatro raízes de todas as coisas: Zeus que brilha e Hera que dispensa a vida, Aidôneus e Néstis que faz nascer por suas lágrimas a fonte dos mortais.*<sup>166</sup>

A identificação das raízes com o fogo, a terra, o ar e a água, num sentido apenas naturalista é, sem dúvida, uma interpretação excessivamente modernizadora e anacrônica. O pensamento de Empédocles permanece eivado de religiosidade: “O teogônico invadiu aqui o racional; porém neste processo a concepção genealógica e hesiódica fica reduzida à construção de princípios físicos”.<sup>167</sup> No tempo de Empédocles e na perspectiva pitagorizante não há contradição entre o científico e o religioso, entre o natural e o sagrado. Nem a religiosidade impede a humanização da compreensão: o homem é tanto mais pio quanto sua verdade se mantém nos limites de sua condição humana.

É da maior importância assinalar que para Empédocles as raízes são igualmente eternas<sup>168</sup> e imutáveis.<sup>169</sup> Não há mutação substancial:

*Eu te direi ainda outra coisa; não há nascimento para nenhuma das coisas mortais; não há fim pela morte funesta; há somente mistura e dissociação dos componentes da mistura. Nascimento é apenas um nome dado a este fato pelos homens.*<sup>170</sup>

É enorme a riqueza de idéias contida neste fragmento do poema. De saída vale ressaltar a confirmação, nele contida, de que Empédocles não é absolutamente relativista. Valorizando o universo do discurso humano e tornando o *lógos* imanente ao intercâmbio das consciências, ao dia-*lógos*, Empédocles não está com isso considerando qualquer discurso como verdadeiro. Permanece a distinção entre o *lógos*-verdade e a pura *dóxa*. “Nascimento é apenas um nome dado a este fato pelos homens”. Perdura a possibilidade da mera opinião sem raiz na realidade. Há palavras e palavras. A sabedoria está em encontrar aquelas palavras que exprimem a compreensão legítima, estabelecida de acordo com a realidade e, ao mesmo tempo, à dimensão do homem. Começamos a ver melhor: para Empédocles a compreensão do sábio reflete as raízes do *kósmos*; o conhecimento verdadeiro se opõe ao erro ou à simples *dóxa* porque descobre por trás do múltiplo inumerável, apreendido pelos sentidos, a multiplicidade fundamental,

<sup>166</sup> Empédocles - : “Da Natureza” frag. 6:1, 2, 3.

<sup>167</sup> JAEGER, 1952, p. 138.

<sup>168</sup> Empédocles: “Da Natureza” frag. 7.

<sup>169</sup> Empédocles: “Da Natureza” frag. 12.

<sup>170</sup> Empédocles: “Da Natureza” frag. 8.

menor – e portanto compreensível – das raízes. O *lógos* saudável do filósofo é à dimensão dos mortais que, como Pausânias, buscam a compreensão<sup>171</sup>, mas ao mesmo tempo este *lógos* se radica nos fundamentos da realidade. O dia-*lógos*, entre a consciência do filósofo e a consciência próxima do amigo-discípulo-interlocutor, reflete as raízes do universo. Este o *lógos* sagrado e humano: o diálogo entre as consciências se integra na harmonia do *κόσμος*.

A análise daquele fragmento de Empédocles desvela ainda outras idéias do filósofo. Através dele se percebe que fica atendida uma das exigências fundamentais dos sentidos: a de que seja acatada a multiplicidade que eles percebem no real. Porém a mesma ação unificadora exercida pela razão, e que reduzira a multiplicidade das raízes à mínima possível, continua a manifestar a sua índole e impõe que só afaste o mínimo da estabilidade absoluta. A dinâmica cosmogônica deve ser a mais próxima do esquema estático do eleatismo. Assim, as raízes não podem ser móveis por si mesmas: desaparece o “hilozoísmo” dos primeiros filósofos jônicos. A compreensão humana – que tem vários graus de acordo com o maior ou menor equilíbrio entre os componentes da alma – é tanto mais perfeita quanto mais próxima da unidade, embora jamais deva cometer o pecado de impiedade, a *hybris* de pretender se identificar com a unidade absoluta que é a condição própria de Zeus suserano, Zeus no alto, sereno com sua imóvel balança de ouro.

Deste modo, igualmente eternas e igualmente intransformáveis, as quatro raízes dão satisfação ao ímpeto centralizador da razão, ao *lógos*-um, ao *lógos*-padrão. Ao mesmo tempo respeitam o princípio da isonomia que as rege: nenhuma é anterior às demais ou fundamento ou princípio das demais. Desaparece a mono-*arkhé* e surge em seu lugar o conjunto desses “poucos”, desses *oligoí*, que assumem o governo do *κόσμος*. Estabelece-se a igualdade de direitos e de *status*; cada raiz tem a sua *moíra* que é sua inalienável “porção”, seu privilégio. Mas, no cosmos de Empédocles como na pólis democrática (mesmo na Atenas de Péricles), os “iguais” não são todos: nem todos têm o direito de cidadania e usufruem da igualdade perante o *nómos*.<sup>172</sup> Tal delimitação do princípio de igualdade surge na pólis democrática como surge o pensamento de Empédocles.

<sup>171</sup> Empédocles: “Da Natureza”, frag. 2, 8.

<sup>172</sup> “La conscience de la liberté n’a pu s’éveiller qu’au voisinage d’autres humains privés du pouvoir de disposer d’eux-mêmes et soumis à un maître qu’ils servaient et qui réglait leur vie. Certaines langues disent ‘libre’, et ‘non libres’, et les grecques déjà parlaient ainsi. Mais historiquement, quant à l’origine des notions, c’est l’existence d’hommes privés de liberté, d’esclaves, qui a éveillé chez les autres le

Todavia, ao lado desta restrição da igualdade, sinal de racionalização apolínea, eleática, aparece – tanto na pólis democrática quanto no pensamento de Empédocles – o *élan* dionisiaco, que desconhece barreiras definitivas, que irrompe impetuoso em nome da fusão “entusiasta”<sup>173</sup> de tudo em tudo. É o impulso órfico a afirmar a união substancial de todos os seres e a conceber o Todo numa evolução conjunta que torna provisório qualquer limite, passageira qualquer estrutura. Que faz do próprio homem este ser errante, cujo princípio anímico se reveste de todas as formas e atravessa as várias faixas da realidade segundo a doutrina da “metensomatose”. Diz Empédocles nas *Purificações*:

*Porque eu, com efeito, já fui rapaz e moça, planta e pássaro e peixe mudo do mar.*<sup>174</sup>

Assim, se por um lado se cumpre o edital da Deusa-Verdade do eleatismo e se nega o movimento como intrínseco às raízes, por outro não se pode recusar o dinamismo que os sentidos atestam na realidade. A solução segundo a isonomia e, ao mesmo tempo, mais próxima da estabilidade absoluta, do absoluto repouso do “o que é”, é a solução do sábio que é sábio porque se abeira do divino tanto quanto possível, mas dele guarda piedosa distância e permanece nos limites de sua humanidade. A solução só pode então consistir em considerar o movimento coextrínseco às raízes e puramente mecânico. Com isso a identidade de cada raiz consigo mesma permanece intacta (o que é – é o que é), enquanto fica preservado o princípio da isonomia: nenhuma raiz, tiranicamente, é o fundamento de onde as outras decorrem por mutação substancial e em relação ao qual permanecem dependentes. A forte dose de mecanicismo que aparece na visão-de-mundo de Empédocles – e que Tannery já ressaltara<sup>175</sup> antecipa a física de Leucipo e Demócrito e tem a função de fortalecer a lógica do sistema. Simultaneamente resguarda o princípio de isonomia na relação entre as raízes. A igualdade perante o *nómos* estabelece a delimitação dos direitos, ao mesmo tempo que supõe, entre os “iguais”, a relativa porém indispensável autonomia.

sentiment d'être libres”. (POHLENZ, 1956, p. 11). Esta tensão inerente à consciência mesma de liberdade entre os gregos torna-se inerente à própria expressão “democracia”. Explica Pohlenz: “A l'origine ce terme a dû être inventé par le camp aristocratique pour désigner un gouvernement qui serait aux mains non des ‘meilleurs’ mais du bas peuple, le ‘demos’.” (POHLENZ, 1956, p. 37).

<sup>173</sup> Ver particularmente DELATTE, A. *La conception de l'enthousiasme chez les philosophes présocratiques*. Paris: Les Belles Lettres, 1934, p. 21 et seq. e DODDS, E. R. *The Greeks and the irrational*. Boston: Bacon Press, 1957, p. 135 et seq.

<sup>174</sup> Empédocles: “Purificações”, frag. 117.

<sup>175</sup> TANNERY, P. *Pour l'histoire de la science hellène: de Thalès à Empédocle*. Paris: Félix Alcan, 1887, p. 305 et seq.

A isonomia supõe e preserva a liberdade.

Eis porém que Empédocles distingue dois tipos de corporeidade na fundamentação do *kosmos*: as quatro raízes (o corpóreo de si mesmo imóvel, porém movível) e o corpóreo mais fluídico, que se move e é motor: *philia* e *neikos*.

## 2. *Philia* e *neikos*

A mobilidade que os sentidos percebem na realidade, não sendo inerente às “quatro raízes”<sup>176</sup>, exige para ser justificada a intervenção de agentes motores responsáveis pela “mistura e dissociação dos componentes da mistura”.<sup>177</sup> *Philia*, o Amor, e *Neikos* – a Discórdia, o Ódio – vêm assim compor com as raízes o quadro dos princípios responsáveis pelo governo do *kosmos*. “O Amor enlaçante”<sup>178</sup>, como o chama Empédocles, age como força de atração entre os dissemelhantes (as raízes), enquanto o “Ódio pernicioso”<sup>179</sup>, exerce ação contrária: afasta as raízes. Mas já Aristóteles assinalava que, sob outro ponto de vista, o Ódio possui papel unificador, e o Amor separa<sup>180</sup>: o Ódio faz cada raiz se unir mais a si mesma – porção de água à água, porção de fogo ao fogo, e assim por diante – enquanto o Amor, aproximando as diferentes raízes, ocasiona a desagregação interna de cada uma delas. Mais adiante mostraremos as ressonâncias sociais desta imagem.

Para Empédocles uma força não é anterior à outra ou consegue extinguir definitivamente a outra. Diz ele:

*Porque, como estas duas forças existiam antes, elas existirão mais tarde e jamais, a meu ver, o tempo infinito estará vazio das duas.*<sup>181</sup>

Estabelece-se a paridade na ação das duas forças, impedindo que uma delas assuma completamente o controle do cosmos. Amor e Ódio são “iguais”, atuam de acordo com a isonomia. Ao Eros hesiódico, que respondia pela construção sistemática da *Teogonia* e justificava a vinculação genealógica da família universal, Empédocles acrescenta o princípio da discórdia que – Hesíodo não percebera – é do mesmo modo necessário e fundamental para explicar os antagonismos do *kosmos*, a partir de seus começos divinos.

<sup>176</sup> Empédocles – “Da Natureza”, frag. 6, 1.

<sup>177</sup> Empédocles – “Da Natureza”, frag. 8, 3.

<sup>178</sup> Empédocles – “Da Natureza”, frag. 19.

<sup>179</sup> Empédocles – “Da Natureza”, frag. 17, 19.

<sup>180</sup> Aristóteles – “Metafísica”, A; 4, 25.

<sup>181</sup> Empédocles – “Da Natureza”, frag. 16.

Empédocles estabelece ainda a paridade entre *Phília*, *Neíkos* e as quatro raízes. Do mesmo modo que as raízes *Phília* e *Neíkos* são corpóreos – como já ressaltara Aristóteles.<sup>182</sup> E o próprio Empédocles afirma que o “Ódio tem peso igual a cada uma das raízes, e o Amor está entre elas, igual em comprimento e largura”.<sup>183</sup> Além disso todos os seis têm a mesma “idade”: a perspectiva genealógica que sustentava a visão teogônica de Hesíodo, e justificava o *status* social do indivíduo na pólis aristocrática – está banida.<sup>184</sup> Através das imagens que emprega, percebe-se que Empédocles pretende estabelecer perfeita paridade entre os *olígoi* que decidem do destino do *kósmos*.

E no fundo esta lição: o princípio de economia racional que está regendo a visão-de-mundo de Empédocles e que o levava a dizer que “no todo não há nada vazio nem supérfluo”<sup>185</sup> determina que quatro seja o número mínimo indispensável de princípios para a compreensão estática do mundo; porém a dinâmica do universo exige, para ser compreendida, mais amplo condicionamento. Os *olígoi* são necessariamente e definitivamente seis. Este o limite da concessão que a razão faz às reivindicações dos sentidos: ultrapassá-lo é outra forma de des-medida. Nem o um-absoluto do divino em sua transcendência, nem o múltiplo qualquer das opiniões dispersivas e insensatas: a compreensão sábia do filósofo é esta, intermediária, feita do múltiplo-com-medida. Porque é assim também que se constitui o *kósmos* em seus fundamentos. Empédocles repete, renovada, a lição do pitagorismo primitivo: a realidade resulta do *ápeiron* (ilimitado) + *péras* (limitado): a realidade é o “limitado”. Todavia, com Empédocles, a divina *tetraktýs* se humaniza devido à ação dos dois elementos dinamizadores, que permitem ligar a compreensão da realidade à sua aparência.

Mas de onde provém esta noção de forças de atração e repulsão, de decisivo papel na construção da compreensão empedocleana do universo?

À primeira vista parece ter conotação estritamente mecanicista. No entanto, tal modo de interpretar o sentido de *Phília* e *Neíkos* é, sem dúvida, um anacronismo, uma projeção de concepções científicas posteriores, elaboradas com nitidez pelo pensamento moderno, mas inadequadas para explicar a compreensão

<sup>182</sup> Aristóteles: “O amor para Empédocles é ao mesmo tempo causa eficiente, pois que aproxima as coisas, e causa material, pois que constitui uma parte da mistura” (“Metafísica” A, 10, 1075 b 3).

<sup>183</sup> Empédocles: “Da natureza”, frag. 17, 19 e 20.

<sup>184</sup> “A ordem aristocrática do velho pensamento teogônico, todo baseado na diferença de posição, idade e genealogia, fica superado agora pela igualdade democrática de todas as forças elementares e motoras que constituem o cosmos de Empédocles”. (JAEGER, 1952, p. 141).

<sup>185</sup> Empédocles: “Da natureza”, frag. 17: 19, 20.

da realidade de um pensador grego do século V a.C., principalmente de um Empédocles pitagorizante. As próprias expressões *Phília* e *Neíkos* sugerem experiências básicas de outro tipo. Não esquecer o biologismo de Empédocles que é um dos traços mais fortes de seu pensamento. Jaeger tem razão quando comenta: “Os nomes de Empédocles correspondem a algo totalmente distinto: a dois poderes que reinam igualmente através dos mundos inorgânicos e orgânicos. Empédocles trata mais propriamente de compreender os processos inorgânicos em termos de vida orgânica do que ao contrário”.<sup>186</sup> Eis também por que Zafropulo vê em todo o sistema de Empédocles a permanência da perspectiva animista.<sup>187</sup>

Mas as analogias empregadas por Empédocles para a explicação do cosmos não são apenas de natureza biológica. Aliás, como vimos, o próprio conceito de equilíbrio orgânico, que Empédocles herda de Alcmeon de Crotona, deixa transparecer experiências de cunho social e político. Tanto que Jaeger – um dos poucos autores que usa a experiência política do filósofo para esclarecer aspectos de seu pensamento – escreve: “A cosmologia de Empédocles comparte com suas antecessoras, as cosmologias de Anaximandro ou Heráclito, um traço característico de todo pensamento cosmológico grego: a interpretação dos processos naturais por meio de analogias tomadas à vida política e social do homem”.<sup>188</sup>

A nosso ver, no entanto, ninguém foi tão longe quanto Cornford na explicação de *Phília* e *Neíkos* com base no universo sociopolítico. Vale a pena transcrever integralmente a passagem em que ele expõe a sua interpretação: “Se estreitamos nossa analogia com os processos e fatores da organização tribal, o Amor que atrai todos os elementos para a massa indeterminada, chamada Esfera, corresponde à solidariedade da tribo toda. Discórdia, ou disputa, é a força desintegradora, que causa segmentação em grupos menores. Cada grupo, como um clã, tem uma solidariedade própria, uma consistência interna. A separação do dissemelhante é o mesmo fato da junção do semelhante – terra à terra, água à água, e assim por diante; assim a ação de *Neíkos* pode também ser interpretada como a atração de semelhante pelo semelhante – causa da diferenciada e orgânica solidariedade de grupos dentro de um grupo maior, de clãs dentro de uma tribo”.<sup>189</sup>

Da observação de Aristóteles de que, sob certo ponto de vista, o

<sup>186</sup> JAEGER, 1952, p. 139.

<sup>187</sup> ZAFIROPULO, 1953.

<sup>188</sup> JAEGER, 1952, p. 140.

<sup>189</sup> CORNFORD, 1957, p. 63.

Amor é que separa e o Ódio reúne<sup>190</sup>, Cornford extrai um sentido estreitamente vinculado à vida política. Mostra que é relativo o papel unificador do Amor como é relativo o papel desagregador do Ódio porque, na verdade, há dois tipos de solidariedade social: a do todo tribal e a dos grupos menores, que se diferenciam dentro da tribo.

É bem verdade que a interpretação de Empédocles proposta por Cornford – como, de um modo geral, todo o pensamento grego – pode e deve ser olhada com certa reserva. Explicando o pensamento filosófico grego a partir de representações coletivas, sob a declarada influência das investigações sociológicas e etimológicas de Dürkheim e Lévy Brühl<sup>191</sup>, Cornford consegue realmente um extraordinário esclarecimento de esquemas míticos e filosóficos. Bréhier, em lúcido trabalho dedicado à análise do livro de Cornford, reconhece que Cornford conseguiu explicar “talvez melhor do que qualquer outro, o conteúdo das imagens míticas”.<sup>192</sup> Bréhier também admite que “a igualdade dos elementos de Empédocles, sua segmentação pela influência da Disputa, sua solidariedade resultante da Amizade contêm traços muito visíveis de uma influência social”.<sup>193</sup> Bréhier reconhece mais ainda: “Que a linguagem dos pré-socráticos implica que eles ‘imaginam’ as coisas da natureza como formando entre elas uma sociedade, e que as regras desta sociedade lembram regras muito primitivas”.<sup>194</sup> Mas Bréhier, após discutir as hipóteses subjacentes ao trabalho de Cornford, escreve: “podemos nos indagar o que Cornford realmente explicou, se foram propriamente as idéias filosóficas, ou antes as imagens familiares que as revestem”.<sup>195</sup>

Até certo ponto estamos de acordo com a crítica de Bréhier. O sociologismo da Escola Sociológica Francesa, que sustenta a interpretação de Cornford, a nosso ver leva-o a negligenciar aspectos importantes da visão-de-mundo dos primeiros filósofos gregos, como a presença aí de outros tipos de

<sup>190</sup> Aristóteles: “Metafísica” – A; 4, 25.

<sup>191</sup> “For our guide we take the theorem, maintained by the new French school of sociologists, that the key to the religious representation lies in the social structure of the community which elaborates it. To Professor Émile Durkheim and his colleagues of the *Année Sociologique* I owe the solution offered of this fundamental problem of Olympian religion. I seem to myself, also, to have here found light thrown upon certain singularly abstract schemes of conception, which persist throughout ancient philosophy – for instance, the grouping of the four elements, and the separation and reunion of pairs of contrary qualities” (CORNFORD, 1957, p. viii – preface).

<sup>192</sup> BRÉHIER, E. Une nouvelle théorie sur les origines de la philosophie grecque. In: \_\_\_\_\_. *Études de philosophie antique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1955, p. 39.

<sup>193</sup> BRÉHIER, 1955, p. 40.

<sup>194</sup> BRÉHIER, 1955, p. 39.

<sup>195</sup> BRÉHIER, 1955, p. 39.



imagens, que não apenas as de lastro social. As imagens tomadas ao mundo biológico, aos inventos técnicos, ao trabalho artístico – são outras tantas constantes da linguagem dos filósofos antigos. Porque tende a reduzir toda a visão do filósofo às suas experiências sociais, Cornford de certo modo torna excessivamente “primitivas” as suas concepções, ao mesmo tempo que prende a visão do filósofo a um condicionamento social demasiadamente arcaico: a sociedade que está atrás de Empédocles, por exemplo, permanece tribal. Daí Bréhier sentir que Cornford conseguiu explicar certas imagens dos filósofos, não propriamente suas idéias. Estas, para serem esclarecidas, precisam do permanente recurso às imagens que o filósofo emprega – mas das imagens em seu conjunto, exprimindo uma experiência humana mais ampla e diversificada. Assim, se jogamos as imagens de fundo social com as outras – principalmente as sugeridas pelos processos técnicos, pela arte, pela medicina, pela investigação matemática – o pensamento de um filósofo como Empédocles perde o caráter excessivamente arcaico e fica, enquanto pensamento, mais perfeitamente elucidado. Além disso, consegue-se então sentir que as imagens de fundo social não refletem uma organização primitiva, tribal, mas uma pólis – a Agrigento da segunda metade do século V – já em avançado momento de sua evolução política. Mesmo que em *Philia* e *Neíkos* permaneçam ressonâncias sociais remotas – a tensão entre solidariedade tribal e a solidariedade dos vários clãs – a experiência social que as sugere é muito mais a da pólis democrática, com os interesses individuais regulados pelo *nómos* e com a permanente tensão entre oligarcas e democratas. A ação conjugada de *Neíkos* e *Philia* parece sugerir a própria imagem da pólis democrática como luta permanente. A isonomia se sustenta sobre fortes oposições.

### 3. *A ordem no progresso*

Sob as ações contrárias e equivalentes do Amor e do Ódio, as quatro raízes se aproximam ou se afastam e formam, por meio dos mecanismos de atração e repulsão, as coisas que os mortais percebem como se fossem dotadas de ilimitada variação qualitativa e de mutação substancial. À imagem aparência da realidade enquanto apenas sensível – série incontável e atordoante de mudanças qualitativas – Empédocles substitui a compreensão da humana sabedoria: a “compressão” do múltiplo percebido até o ponto em que a hipótese explicativa condiciona o real com absoluta justeza – “sem vazio nem supérfluo”.<sup>196</sup> Aí neste

<sup>196</sup> Empédocles: “Da natureza”, frag. 13.

ponto, nesta “justa medida”, o “fiel” da balança com que o sábio pe(n)sa a realidade denuncia perfeito equilíbrio entre a unidade racional, o peso-padrão (a unidade tautológica do “o que é – é”) e a multiplicidade sensível que se coloca como objeto de pe(n)samento. De tal forma, que a hipótese, como mostrará Platão<sup>197</sup>, perde o caráter puramente metodológico e subjetivo e ganha *óntos*: o “fiel” aponta a estrutura mesma da realidade.

Na linha do pitagorismo e preparando o caminho para os atomistas, Empédocles conduz Pausânias ao des-cobrimto da verdadeira face do real. A aparência qualitativa se revela então sustentada no quantitativismo da proporção, do número, do movimento tão regulado que se faz mecânico. Transferindo para o macrocosmos as noções de “lei”, de “solidariedade” e de “contenda”, sugeridas pelos universos biológicos e sociopolítico, Empédocles lhes dá estrutura quantitativa e comportamento mecânico, conferindo-lhes estabilidade ao combiná-las com imagens provenientes das artes, das técnicas, das pesquisas matemáticas. O universo aparecerá como um organismo vivo, como o corpo humano ou como o corpo da pólis, mas dotado de uma perfeita regularidade de movimentos. A isonomia transferida para o *kósmos*, e aí alicerçada, ganha universalidade e, distanciada das paixões da pólis, pode agora servir de norma estável para a conduta política. Empédocles situa no *kósmos* os fundamentos últimos de sua luta pela democracia, conquistando, além dos motivos religiosos e médicos, outros motivos científicos para interferir nos acontecimentos da pólis. Aqui também Empédocles antecipa Platão.

No entanto, os mortais não compreendendo bem os acontecimentos da realidade, continuam a designá-los com nomes inadequados, falando de “nascimento” e “morte” em lugar de “mistura” e “separação” das indestrutíveis e inalteráveis raízes do *kósmos*. Comenta Empédocles:

*Eles não têm o direito de fazê-lo. E eu, todavia neste ponto também sigo o costume.*<sup>198</sup>

Vale a pena ressaltar: é dentro da linguagem humana, baseada em experiências comuns, que o filósofo deve situar seu *lógos*-discurso. Mas há uma linguagem humana “de direito”, a linguagem da compreensão que o homem deve e pode alcançar, e a outra linguagem: a “de fato”, a estabelecida pelo puro

<sup>197</sup> É o passo estabelecido por Platão na doutrina do Bem, o “anhipotético” (*República*) e depois desenvolvido principalmente na fase final de sua filosofia, no momento do *Filebo* e do *Timeu*. A este respeito ver, particularmente, ROBIN, Léon. *Les rapports de l'être et la connaissance d'après Platon*. Paris: Presses Universitaires de France, 1957.

<sup>198</sup> Empédocles: “Da Natureza”, frag. 9, 5.

costume, pelas puras experiências ainda não suficientemente compreendidas. Duas faixas de linguagem, ambas humanas: uma, filha do hábito, outra da compreensão; uma, expressão do costume, da tradição e da memória – a outra, expressão da tomada de consciência, que se atinge pela “compreensão”, pela unificação racional das múltiplas e comuns experiências. Ambas, no fundo, alicerçadas em experiências humanas comuns, corriqueiras e, portanto, comunicáveis. Assim, através das duas o filósofo pode se relacionar com os outros mortais. Através da linguagem-costume liga-se ao “outro” mais distanciado de sua visão compreensiva, este outro homem que ainda não realizou suficiente ordenação e simplificação de suas próprias experiências; através da linguagem-compreensão o filósofo se vincula a este outro-aí, este outro-próximo, este outro discípulo-interlocutor; Pausânias. Já se esboçam em Empédocles as variantes do diálogo democrático de Sócrates e o próprio processo de seleção do interlocutor-educando, a “docimasia” segundo o espírito do socratismo.

Vê-se também: para Empédocles, como depois para Platão, linguagem técnica e linguagem coloquial distinguem-se hierarquicamente, mas não se repudiam. Para Empédocles, como depois para Platão, pensar filosoficamente corresponde a ascender também dentro do universo da linguagem, realizando a dialética das imagens; pensar corresponde a buscar imagens mais unificadoras e compreensivas, baseadas em experiências mais amplas e estáveis.

Mas vale a pena insistir: em todas as faixas de linguagem há sempre alguém com quem o filósofo pode estabelecer a comunicação ou de suas experiências costumeiras ou de sua sintética compreensão da realidade. O trabalho docente do filósofo é, porém, o de levar o outro a passar de “nascimento” e “morte” a “mistura” e “separação”. Esta passagem é possível e desejável, são piedosa, pois se permanece pisando sobre o solo humano. Movendo-se do sensível-qualitativo para o inteligível matemático-mecânico purifica-se a alma com a ajuda da linguagem, curando-a progressivamente da ilusão, da insensatez e da idolatria da pura vida no sensível. E se aproxima a alma da fronteira com o divino, na qual deve permanecer, sem transgressão de limites, a sabedoria humana. Para o Empédocles-médico e para o Empédocles-religioso, como depois para Sócrates, pensar é curar a alma: pensando palavras como quem pensa feridas.<sup>199</sup>

A realidade que Empédocles apresenta a Pausânias é a realidade-para-a-compreensão, des-coberta pelo uso conjugado de múltiplas imagens sugeridas

<sup>199</sup> Sobre o Sócrates médico-da-alma ver, particularmente: Platão: “Sofista”, 230; JAEGER, 1957, p. 408 et seq.

por diversificadas experiências. Dentre essas imagens, as que constituem analogias com processos mecânicos são as que sobretudo garantem a racionalização das tensões percebidas no universo. Mas, no fundo, o princípio de isonomia é que decide da própria dinâmica universal: o mobilismo resultante das ações de *Philia* e *Neikos* é um mobilismo pendular, oscilação equilibrada entre o reino do Amor e o reino do Ódio.



A partir do fragmento 17 do poema *Da natureza*, Empédocles faz a descrição da luta entre os dois fluidos-forças antagônicos, luta que aparece como tensão entre o Um (a perfeita fusão das raízes tentada por *Philia*) e o Múltiplo (a perfeita separação das raízes buscada por *Neikos*). A descrição de Empédocles tem toda a aparência de um mito cosmogônico, como o terá depois o *Timeu* de Platão. Mas em Empédocles a *imagerie* do mito já permite sua tradução em termos de explicação racional, o que significa dizer que estamos diante não de um mito propriamente, mas, pelo menos em grande parte, diante de uma alegoria.<sup>200</sup>

Fiquemos um pouco na superfície da narrativa cosmogônica de Empédocles. O próprio filósofo de saída anuncia um duplo discurso: o do crescimento do Um até que apenas ele subsiste, e o da posterior divisão do Um até a instauração completa do Múltiplo.<sup>201</sup> Mas a isonomia entre *Philia* e *Neikos* prescreve a alternância de seus domínios, fazendo com que o Todo realize uma evolução cíclica, desdobrada em quatro “fases”:

Primeira fase: Parte-se da imagem eleática. O Todo é o *Sphaîros* em cujo centro, neste momento, está a *Philia*, enquanto *Neikos*, de fora, está impedido de atuar. É o momento da perfeita junção dos dissemelhantes (as quatro raízes) e o *Sphaîros* apresenta perfeita homogeneidade e unidade perfeita. O *Sphaîros* é então um pleno, contínuo, homogêneo, corpóreo – como o próprio Um de Parmênides ou o *ápeiron* de Anaximandro.<sup>202</sup>

Já se pode perceber: para Empédocles o “o que é” de Parmênides é apenas o “princípio” da realidade.

Segunda fase: Começa e avança a penetração de *Neikos* no *Sphaîros*. As

<sup>200</sup> Ver, principalmente: PÉPIN, 1958, p. 32 et seq. e ELIADE, Mircea. *Images et symboles*. Paris: Gallimard, 1952.

<sup>201</sup> Empédocles: “Da natureza”, frag. 17.

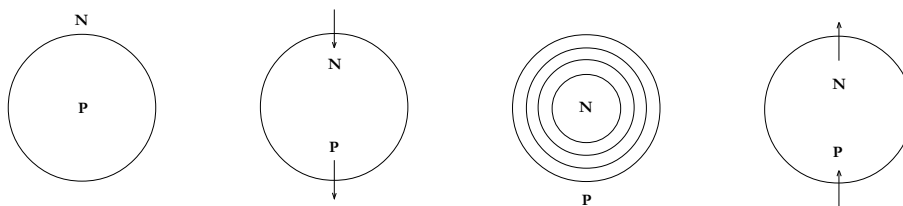
<sup>202</sup> A possibilidade de mistura perfeita só ficará racionalmente explicada no atomismo; Empédocles encaminha a solução dos atomistas com sua noção de *póros*, severamente criticada por Aristóteles.

raízes vão se afastando, tendendo à completa separação. É o momento do *Sphaîros*-tensão, pois nele combatem duas forças equivalentes e opostas. É o momento do Um-Múltiplo de Heráclito.

Terceira fase: *Neîkos* domina completamente enquanto *Philia* foi remetido para além dos limites do *Sphaîros*, que agora se apresenta constituído por quatro províncias perfeitamente distintas: a da terra, a da água, a do ar, a do fogo. Hera, Nestis, Aidôneus e Zeus estabelecem rígidas fronteiras entre seus domínios, fechados cada um em sua *moira*. O corpo do todo divino está dilacerado: “Todos os membros do deus foram apartados um dos outros”.<sup>203</sup>

Quarta fase: *Philia* penetra no *Sphaîros* e vai reconquistando a posição de supremacia que perdera. O todo é outra vez uma heraclítica unidade em tensão. O final desta fase de luta recolocará o *Sphaîros* na sua situação inicial: o ciclo recomeça.

Interpretando a concepção de Empédocles num sentido estritamente cosmogônico, podemos esquematizá-la através do seguinte gráfico das quatro “fases”:



Pode-se então perguntar em que fase estaria o nosso universo atual. Opondo-se a Zeller, Burnet já conseguiu provar que o nosso mundo só pode se situar na segunda fase do processo cósmico<sup>204</sup>: o nosso mundo é obra do avanço de *Neîkos* e manifesta a progressiva separação entre as raízes, a crescente supremacia da contenda, o enfraquecimento lento mas inevitável da solidariedade entre seus componentes. Embora as justificativas de natureza mecânica e embora as de fundamento em observações de fenômenos naturais, percebe-se nesta concepção do mundo atual o reflexo de uma pólis que, já no momento de Empédocles, apresentava sintomas de perigosa desagregação motivada pelo acirramento dos antagonismos entre grupos econômicos, partidos políticos, interesses individualistas. Mas repercute aí também aquela sombria imagem do

<sup>203</sup> Empédocles: “Da natureza”, frag. 31.

<sup>204</sup> BURNET, 1952, p. 267.

mundo presente, pintada por Hesíodo em tons de profético pessimismo: o mundo que decaiu da “idade de ouro”, mundo de competição e árduo trabalho, mundo desta raça de ferro, último produto dos deuses, no qual

... o pai não se assemelhará mais ao filho, nem o filho ao pai; o hóspede não será mais caro ao hospedeiro, nem o amigo ao amigo, o irmão ao irmão, como nos dias passados.<sup>205</sup>

Em Empédocles a marca crescente da contenda manifestada pelo mundo humano, resultante da evolução econômica e social da pólis, recebeu fundamentação quantitativo-mecânica naquele jogo equilibrado entre as raças. O fundo nitidamente social do “mito das raças” de Hesíodo, aparece agora combinado com analogias referentes a outros setores da vida da pólis, já mais desenvolvidos. Resulta assim uma visão cíclica do processo cósmico, visão que contrabalança o pessimismo hesiódico com a perspectiva do retorno inevitável do Amor, que irá restituir ao Todo a união e a solidariedade.

Do ponto de vista estritamente físico a concepção cosmogônica de Empédocles é da maior importância. O princípio de isonomia que impõe a compensação das ações de *Philia* e *Neikos*, resulta no reaparecimento claro, em Empédocles, da doutrina do eterno retorno. Esta doutrina contém em si a idéia do equilíbrio relativo entre as forças do universo, como também a idéia da conservação perfeita da energia do universo formulada claramente pelo pensamento científico moderno já implícita na concepção do mundo físico dos cosmologistas gregos<sup>206</sup> e da qual Empédocles foi um dos principais precursores.<sup>207</sup> A isonomia que governa o *kosmos* assume, do ponto de vista da física, a feição de “princípio de indiferença”, que se opõe à representação de uma duração prolongada do mundo atual, ao mesmo tempo que rejeita o transpormismo unidirecional e finalista. O fluxo e o refluxo das tendências básicas do universo – absorção no Um, desintegração no Múltiplo – justificam a mudança, mas sem o abandono do equilíbrio subjacente, que se restabelece por compensação. A ordem no progresso.

Por outro lado, essa compensação perfeita entre as influências de *Philia* e *Neikos*, imposta pelo princípio de isonomia, ocasiona a perfeita continuidade na transformação do mundo físico. Assim, na fase de surgimento de nosso mundo,

<sup>205</sup> Hesíodo: “Les travaux et les jours”, 182-185.

<sup>206</sup> Ver, particularmente: SAMBURSKY, S. *The physical world of the Greeks*. New York: Macmillan, 1956.

<sup>207</sup> MUGLER, Charles. *Devenir cyclique et pluralité des mondes*. Paris: Klincksieck, 1953, p. 47.

sob a crescente atuação de *Neikos*, as raízes vão se separando, num movimento que não deixa vazios, até que a mistura inicial do *Sphaîros* se transforma numa justaposição nitidamente diferenciada de esferas homocêntricas: no centro a terra, cercada pela água, a seguir o ar e o fogo<sup>208</sup> é dentro da progressiva evolução, causada pela separação das raízes<sup>209</sup>, que surge e se desenvolve o mundo biológico até o ponto de máxima complexidade em que aparece o homem. Empédocles mostra-se aqui, como tanto já se tem assinalado<sup>210</sup>, o grande evolucionista da antiguidade, precursor da própria noção darwiniana de “sobrevivência dos mais aptos”.

Porém o que importa, no momento, é extrair as conseqüências mais gerais da noção de equilíbrio universal sustentada pelo princípio de isonomia. Ora, como vimos, na segunda e quarta fase do ciclo cósmico, Empédocles faz reviver a idéia heraclítica de unidade-na-multiplicidade, de unidade em tensão. Ele chega a dizer:

*Na medida em que a troca eterna não tem jamais fim, nesta medida eles (o Um e o Múltiplo) permanecem imutáveis através do ciclo.*<sup>211</sup>

Na verdade não há completo afastamento nem do Amor nem do Ódio. A primeira e terceira fase aparecem como situações-limites que nunca se cumprem integralmente. Mugler percebe isso muito bem e comenta, a propósito da terceira fase: “É inútil classificar de fase, como foi feito desde os doxógrafos, este estado de separação perfeita. Nada no pensamento de Empédocles, tal como ele se apresenta de acordo com os fragmentos de seu poema, nos indica que o filósofo atribuisse qualquer duração a esse estado limite entre as duas grandes

<sup>208</sup> Ao objetivo de nosso trabalho não interessam os pormenores da cosmologia de Empédocles. Sobre o assunto, a obra mais completa talvez seja a já citada de MUGLER, 1953. Nela são examinados e admiravelmente esclarecidos vários aspectos da cosmologia de Empédocles, como: a “osmose” que se realiza nos limites do universo constituído, numa retomada da noção de respiração universal já encontrada nos pitagóricos e em Anaxímenes; a alternância entre os hemisférios do dia e da noite; a explicação do sol, etc.

<sup>209</sup> Na verdade Empédocles apresenta duas “evoluções”: a outra, que ele apenas sugere, é resultante do avanço do Amor (quarta fase), após o reino do Ódio. As duas “evoluções” correspondem aos dois discursos que ele anunciara no começo do fragmento 17. O transformismo às avessas da quarta fase produz a junção do que estivera separado (as raízes) e ocasiona, antes das espécies de nosso mundo, o surgimento de espécies frustradas que povoam um mundo onírico e surrealista: “Sobre a terra nasceram numerosas cabeças sem pescoço, braços erravam isolados e destituídos de ombros, e olhos vagavam sem fronte”. (“Da natureza”, frag. 57). Em Empédocles talvez já o pressentimento de que o real é o caso que se efetiva a partir de um sem-número de possibilidades.

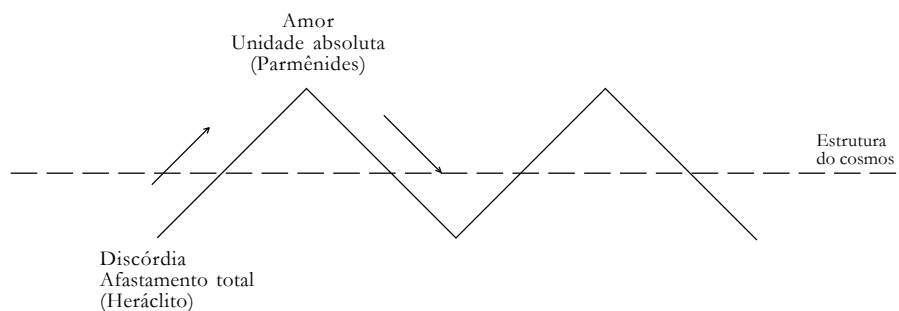
<sup>210</sup> Por exemplo, BURNET, 1952, p. 276.

<sup>211</sup> Empédocles: “Da natureza”, frag. 17: 12 e 13.

fases de seu ciclo cósmico, entre o reino do Ódio e a dominação do Amor”.<sup>212</sup> Mugler argumenta com o próprio princípio de indiferença que impediria o prosseguimento do ciclo caso o Todo atingisse a um momento de absoluta unificação ou de absoluta desagregação interna. Aliás o próprio Empédocles afirma claramente, referindo-se aos seis componentes básicos do *kosmos*: “Se, com efeito, eles continuamente se destruíssem, eles não existiriam mais”.<sup>213</sup>

Assim, o movimento cósmico seria verdadeiramente pendular: oscilação entre dois pontos-limites (o Um e o Múltiplo), inatingíveis plenamente, mas indispensáveis à compreensão da dinâmica universal. Teríamos, pois, apenas duas “fases”: aquelas em que o universo pode existir enquanto realidade móvel, múltipla, tensa. O puro reino do Amor (1ª fase) é na verdade apenas “princípio” de cosmogonia e de cosmologia. Do mesmo modo, o puro reino do Ódio é somente o múltiplo-radical, e realizado, mas condição necessária à compreensão do múltiplo-relativo que o universo apresenta. A primeira e terceira fases assumem, assim, mais propriamente um caráter de condições explicativas da realidade, de princípios de realidade. A realidade mesma é sempre esta, constituída simultaneamente, embora em relações variadas, de Um e de Múltiplo, de atração e repulsão, de *Philia* e de *Neikos*. O que existe é um duplo-e-mesmo processo de transformação do real, que faz do universo uma unidade em permanente tensão.

Schaerer compreende também o sentido profundo da visão cosmológica de Empédocles. E propõe para representá-la, o seguinte esquema<sup>214</sup>:



A estrutura do cosmos é a própria média entre as tensões opostas, o próprio equilíbrio entre *Philia* e *Neikos*. O mundo existe como resultado de um

<sup>212</sup> MUGLER, 1953, p. 41.

<sup>213</sup> Empédocles: “Da natureza”, frag. 17: 31.

<sup>214</sup> SCHAERER, 1958, p. 159.



acordo – mas este acordo só é possível e garante a duração do universo em mudança, devido à isonomia que o fundamenta.

Já Heráclito afirmara: “Este mundo, o mesmo para todos os seres, não foi criado por nenhum dos deuses ou dos homens; mas é, foi e será sempre um fogo eternamente vivo, que se acende com medida e se apaga com medida”.<sup>215</sup> O mesmo Heráclito explicando a duplicidade de tensões a que o real está sujeito também já dissera que “o caminho para o alto e o caminho para baixo são um só e mesmo caminho”.<sup>216</sup> É natural, portanto, que Empédocles pudesse estar falando em linguagem alegórica ao descrever duas “fases” sucessivas. Talvez estivesse exprimindo a visão de uma realidade que permanece realidade enquanto supõe duas possibilidades que ela jamais exaure: a de se fundir no Um absoluto, a de se dilacerar no Múltiplo total.

O próprio quadro pitagórico das dez oposições fundamentais já se estruturava supondo implicitamente, como mostra muito bem Milhaud<sup>217</sup>, as categorias do Mesmo e do Outro, que depois serão trazidas à tona da compreensão filosófica por Platão. Nada impede, portanto, que já em Empédocles a realidade fosse entendida como uma estrutura intermediária entre o Mesmo (o Um: o reino do Amor) e o Outro (o Múltiplo: o reino do Ódio). Ambos os reinos significariam a extinção da realidade, de nosso mundo. De nosso domínio comum, tecido de relações, estruturado na mudança e na transitoriedade: mundo dos mortais.

Neste mundo onde tudo é passageiro e relativo, também a alma passa e se relaciona. Numa realidade feita de tensões e, mesmo num momento em que avança a discórdia, o papel do filósofo é compreender o equilíbrio eterno que permanece subjacente nos fundamentos inalteráveis da realidade e que acaba por transparecer na ordem do tempo. Ao filósofo, que compreende a isonomia, ela, sim, reinante no *κόσμος*, cabe o esforço para permanecer na compreensão humana mais perfeita, sem ousar ultrapassar os limites da humanidade: ficar na fronteira do divino – eis a divindade reservada ao homem.<sup>218</sup> Ao filósofo se impõe, pelo mesmo respeito à isonomia, a atitude de diálogo com o próximo: somente assim seu *lógos* permanece são, porque sustentado pelas experiências comuns.

Mas ao filósofo cabe ainda a missão de democratizar a pólis, harmonizando-a com o *κόσμος* e trazendo a igualdade para o meio dos homens.

<sup>215</sup> Heráclito: af. 30 D.

<sup>216</sup> Heráclito: af. 60D.

<sup>217</sup> MILHAUD, 1934, p. 112.

<sup>218</sup> É certamente esta a natureza da santidade e da divindade que Empédocles se atribui. Ver: “Da natureza”, frag. 3, 5; frag. 23, 11.

**BIBLIOGRAFIA UTILIZADA**

- ARISTOTE. *La Métaphysique*. Traduction et notes de J. Tricot. Paris: J. Vrin, 1948.
- \_\_\_\_\_. *La constitución de Atenas*. Traducción de Antonio Tovar. Madrid: Clásicos Políticos, 1948.
- AXELOS, K. *Héraclite et la philosophie*. Paris: Minuit, 1962.
- BACCOU, R. *Histoire de la science grecque*. Paris: Aubier, 1951.
- BAMBROUGH, R. Plato's political analogies. In: LASLETT, P. (Ed.) *Philosophy, Politics and Society*. Oxford: Blackwell, 1963.
- BARKER, E. *Greek political theory*. London: Methuen, 1957.
- BASTIDE, G. *Le moment historique de Socrate*. Paris: Félix Alcan, 1939.
- BATTISTINI, Y. *Trois contemporains: Héraclite, Parménide, Empédocle*. Paris: Gallimard, 1955.
- BEAUFRET, J. *Le poème de Parménide*. Paris: Presses Universitaires de France, 1955.
- BERGE, D. *O lógos heraclítico*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1948.
- BIDEZ, J. *La biographie d'Empédocle*. Gand: Clemm, 1894.
- BOURGEY, L. La médecine grecque des origines à la fin de l'époque classique. In: TATON, René (Dir.). *Histoire Générale des Sciences*. Paris: Presses Universitaires de France, 1957. v. 1.
- BRÉHIER, E. *Histoire de la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1949.
- \_\_\_\_\_. *Études de philosophie antique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1955.
- BROCHARD, V. *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*. Paris: J. Vrin, 1954.
- BRUMBAUGH, R. *Plato's mathematical imagination*. Bloomington: Indiana University Press, 1954.
- BRUN, J. *Socrate*. Paris: Presses Universitaires de France, 1960a.
- \_\_\_\_\_. *Platon et l'académie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1960b.
- \_\_\_\_\_. *Aristote et le lycée*. Paris: Presses Universitaires de France, 1961.
- BUFFIERE, F. *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*. Paris: Les Belles Lettres, 1956.
- BURNET, J. *L'aurore de la philosophie grecque*. Paris: Payot, 1952.
- \_\_\_\_\_. *Greek philosophy*. London: Macmillan, 1955.
- CASSIRER, E. *Language and myth*. New York: Dover, 1946.
- CHANTRAINE. Le divin et les dieux chez Homère. In: ROSE, H. J. et al. *La notion du divin depuis Homère jusqu'à Platon*. Vandoeuvres, Genève: Fondation Hardt, 1952. (Entretiens sur l'Antiquité Classique, v. 1).
- CHROUST, A. H. *Socrates, man and myth*. London: Routledge & Kegan Paul, 1957.
- CLOCHÉ, P. *La civilisation athénienne*. Paris: A. Colin, 1956.
- \_\_\_\_\_. *Le siècle de Périclès*. Paris: Presses Universitaires de France, 1956.
- \_\_\_\_\_. *Le monde grec aux temps classiques*. Paris: Payot, 1958.
- CORNFORD, F. M. *Plato's theory of knowledge*. London: Routledge and Kegan Paul, 1951.
- \_\_\_\_\_. *From religion to philosophy*. New York: Harper Torchbooks, 1957.
- CROISET, M. *La civilisation de la Grèce antique*. Paris: Payot, 1943.
- DEFOURNY, M. *Aristote: étude sur la politique*. Paris: Beauschene, 1932.
- DELATTE, A. *La conception de l'enthousiasme chez les philosophes présocratiques*. Paris: Les Belles Lettres, 1934.
- DEMAN, T. *Le témoignage d'Aristote sur Socrate*. Paris: Les Belles Lettres, 1942.
- DIÉS, A. *La définition de l'être et la nature des idées dans le sophiste de Platon*. Paris: J. Vrin, 1932.

- \_\_\_\_\_. Introduction. In: PLATON. *La République*. Paris: Les Belles Lettres, 1947.
- DODDS, E. R. *The Greeks and the irrational*. Boston: Bacon Press, 1957.
- DOYLE, P. *A history of political thought*. London: J. Cape, 1963.
- DUCHEMIN, J. *Pindare: poète et prophète*. Paris: Les Belles Lettres, 1955.
- DUMONT, J. P. *La philosophie antique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1962.
- DUPRÉEL, E. *Les sophistes*. Neuchâtel: Griffon, 1948.
- ELIADE, M. *Images et symboles*. Paris: Gallimard, 1952.
- \_\_\_\_\_. *Aspects du mythe*. Paris: Gallimard, 1963.
- FARRÉ, L. *Heráclito: exposición y fragmentos*. Buenos Aires: Aguilar, 1959.
- FARRINGTON, B. *Ciencia griega*. Buenos Aires: Hachette, 1957.
- FIELD, G. C. *Plato and his contemporaries*. London: Methuen, 1948.
- FLACELIÈRE, R. *Devins et oracles grecs*. Paris: Presses Universitaires de France, 1961.
- FREEMAN, K. *Ancilla to the pre-socratic philosophers*. Oxford: Blackwell, 1956.
- FRENKIAN, A. *Études de philosophie pré-socratique*. Paris: J. Vrin, 1937.
- FRIEDLÄNDER, P. *Plato: an introduction*. London: Routledge & Kegan Paul, 1958.
- GHYKA, M. *Le nombre d'or*. Paris: Gallimard, 1931.
- \_\_\_\_\_. *Philosophie et mystique du nombre*. Paris: Payot, 1952.
- GIANNANTONI, G. *I cirenaici*. Firenze: Sansoni, 1958.
- GIGON, O. Die Theologie der Vorsokratiker. In: ROSE, H. J. et al. *La notion du divin depuis Homère jusqu'à Platon*. Vandoeuvres, Genève: Fondation Hardt, 1952. (Entretiens sur l'Antiquité Classique, v. 1).
- \_\_\_\_\_. *Les grands problèmes de la philosophie antique*. Paris: Payot, 1961.
- GLOTZ, G. *La cité grecque*. Paris: Albin Michel, 1928.
- \_\_\_\_\_. *História económica da Grécia*. Lisboa: Cosmos, 1946.
- \_\_\_\_\_. *Histoire grecque*. Paris: Presses Universitaires de France, 1948. t. 2.
- GOBLOT, J. J. L'événement de la pensée rationnelle et le miracle grec. *La pensée*, Paris, n. 104, août 1962.
- GOLDSCHMIDT, V. *Les dialogues de Platon*. Paris: Presses Universitaires de France, 1947.
- \_\_\_\_\_. *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1947.
- \_\_\_\_\_. *La religion de Platon*. Paris: Presses Universitaires de France, 1949.
- GRENET, P. *Aristote*. Paris: Seghers, 1962.
- GRIMAL, P. *La mythologie grecque*. Paris: Presses Universitaires de France, 1953.
- GUÉRIN, R. *Empédocle*. Paris: Gallimard, 1950.
- GUÉROULT, M. Le problème de la légitimité de l'histoire de la philosophie. In: \_\_\_\_\_. *La philosophie de l'histoire de la philosophie*. Paris: J. Vrin, 1956.
- GULLEY, N. *Plato's theory of knowledge*. London: Methuen, 1962.
- GUSDORF, G. *La parole*. Paris: Presses Universitaires de France, 1952.
- \_\_\_\_\_. *Mythe et métaphysique*. Paris: Flammarion, 1953.
- GUTHRIE, W. K. C. *Los filósofos griegos*. Buenos Aires: Breviarios del Fondo de Cultura Económica, 1953.
- \_\_\_\_\_. *The Greeks and their gods*. London: Methuen, 1954.
- \_\_\_\_\_. Plato's views on the nature of the soul. In: \_\_\_\_\_. et al. *Recherches sur la tradition*

- platonicienne*. Vandoeuvres, Genève: Fondation Hardt, 1955. (Entretiens sur l'Antiquité Classique, v. 3).
- HEGEL, G. W. F. *Leçons sur l'histoire de la philosophie*. Tradução de J. Gibelin. Paris: Gallimard, 1954.
- HEIDEGGER, M. *Essais et conférences*. Paris: Gallimard, 1958.
- JACCARD, P. *Histoire sociale du travail*. Paris: Payot, 1960.
- JAEGER, W. *La teología de los primeros filósofos griegos*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1952.
- \_\_\_\_\_. *Paidéia: los ideales de la cultura griega*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1957.
- JEANNIÈRE, A. *La pensée d'Héraclite d'Ephèse*. Paris: Aubier, 1959.
- JOLY, H. *Hippocrate: médecine grecque*. Paris: Gallimard, 1964.
- JONES, J. W. *The law and the legal theory of the Greeks*. Oxford: Clarendon, 1956.
- KIRK, G. S.; RAVEN, J. E. *The presocratic philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1962.
- KITTO, H. D. F. *Les grecs: autoportrait d'une civilisation*. Paris: Arthaud, 1959.
- KOYRÉ, A. *Introduction à la lecture de Platon*. Paris: Gallimard, 1962.
- KUCHARSKI, P. *Les chemins du savoir dans les derniers dialogues de Platon*. Paris: Presses Universitaires de France, 1949.
- LACHIÈZE-REY, P. *Les idées morales, sociales et politiques de Platon*. Paris: J. Vrin, 1954.
- LORIAUX, R. *L'être et la forme selon Platon*. Paris: Desclée de Brouwer, 1955.
- LUCCIONI, J. *Xénophon et le socratisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1953.
- \_\_\_\_\_. *La pensée politique de Platon*. Paris: Presses Universitaires de France, 1958.
- MAGALHÃES-VILHENA, V. *Socrate et la légende platonicienne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1952a.
- \_\_\_\_\_. *Le problème de Socrate*. Paris: Presses Universitaires de France, 1952b.
- MARIGNAC, A. *Imagination et dialectique*. Paris: Les Belles Lettres, 1951.
- MARROU, H. I. *De la connaissance historique*. Paris: Ed. du Seuil, 1959.
- MAZON, P. Sur une lettre de Platon. In: DIÈS, Auguste. *Mélanges de philosophie grecque*. Paris: J. Vrin, 1956.
- \_\_\_\_\_. (Éd.). *Théogonie; Les travaux et les jours; Le bouclier*. Paris: Les Belles Lettres, 1951.
- MÉAUTIS, G. *Les dieux de la Grèce et les mystères d'Éléusis*. Paris: Presses Universitaires de France, 1959.
- MENEZES, D. Mondolfo e as interrogações do nosso tempo. *Publicações da Faculdade Nacional de Filosofia*, Rio de Janeiro, n. 1, 1963. (Série Ciências Sociais).
- MICHEL, P. H. *De Pythagore à Euclide*. Paris: Belles Lettres, 1950.
- \_\_\_\_\_. *Les nombres figures dans l'arithmétique pythagoricienne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1955.
- \_\_\_\_\_. La Science Hellène. In: TATON, René. *Histoire Générale des Sciences*. Paris: Presses Universitaires de France, 1957. v.1.
- MIELI, A. Panorama general de la historia de la ciencia. In: \_\_\_\_\_. *El mundo antiguo*. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1952.
- MILHAUD, G. *Les philosophes géomètres de la Grèce*. Paris: J. Vrin: 1934.
- MOLINER, F. M. *Parménides*. Madrid: Gredos, 1960.
- MONDOLFO, R. *Moralistas griegos*. Buenos Aires: Imán, 1941.

- \_\_\_\_\_. *El pensamiento antiguo*. Buenos Aires: Losada, 1945.
- \_\_\_\_\_. *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*. Buenos Aires: Imán, 1952.
- \_\_\_\_\_. *Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento*. Buenos Aires: Losada, 1954.
- \_\_\_\_\_. *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*. Buenos Aires: Imán, 1952.
- \_\_\_\_\_. *El genio helenico*. Buenos Aires: Columba, 1956.
- \_\_\_\_\_. *Problemas de cultura y de educación*. Buenos Aires: Hachette, 1957.
- \_\_\_\_\_. *Guía bibliográfica de la filosofía antigua*. Buenos Aires: Losada, 1959a.
- \_\_\_\_\_. *Sócrates*. Buenos Aires: Eudeba, 1959b.
- \_\_\_\_\_. *En los orígenes de la filosofía de la cultura*. Buenos Aires: Hachette, 1960a.
- \_\_\_\_\_. *Problemas y metodos de investigación en la historia de la filosofía*. Buenos Aires: Eudeba, 1960b.
- MORA, J. F. *Diccionario de filosofía*. Buenos Aires: Sudamericana, 1951.
- MOREAU, J. Sur la signification du Parménide. *Revue philosophique*, Paris, avril-juin 1944.
- \_\_\_\_\_. *Réalisme et idéalisme chez Platon*. Paris: Presses Universitaires de France, 1951.
- \_\_\_\_\_. L'idéalisme platonicien et la transcendance de l'être. In: DIÈS, Auguste. *Mélanges de philosophie grecque*. Paris: J. Vrin, 1956.
- \_\_\_\_\_. *Aristote et son école*. Paris: Presses Universitaires de France, 1962.
- MUGLER, C. *Devenir cyclique et pluralité des mondes*. Paris: Klincksieck, 1953.
- MUGNIER, R. *Le sens du mot "teios" chez Platon*. Paris: Vrin, 1930.
- MURRAY, G. *Five stages of Greek religion*. New York: Anchor Books, 1955.
- NIETZSCHE, F. *L'origine de la tragédie*. Paris: Mercure, 1947.
- NILSSON, M. P. *Historia de la religiosidad griega*. Madrid: Gredos, 1953.
- \_\_\_\_\_. *Historia de la religión griega*. Buenos Aires: Eudeba, 1961.
- OTTO, R. *Le sacré*. Élément non-rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel. Paris: Payot, 1949.
- PÉPIN, J. *Mythe et allégorie*. Paris: Aubier, 1958.
- PESSANHA, J. A. A filosofia do historiador da filosofia. *Boletim de história do Centro de Estudos de História da F. N. Fi. da Universidade do Brasil*, Rio de Janeiro, jun. 1961.
- \_\_\_\_\_. Aristotelismo e historicidade. *Boletim de história do Centro de Estudos de História da F. N. Fi. da Universidade do Brasil*, Rio de Janeiro, ago. 1963.
- PLATON. *Oeuvres complètes*. Paris: Garnier, 1945.
- \_\_\_\_\_. *Oeuvres complètes*. Paris: Les Belles Lettres, 1948.
- POHLENZ, M. *La liberté grecque*. Paris: Payot, 1956.
- PRÉLOT, M. *Politique d'Aristote*. Paris: Presses Universitaires de France, 1950.
- RAMNOUX, C. *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots*. Paris: Les Belles Lettres, 1959.
- REY, A. *La jeunesse de la science grecque*. Paris: Albin Michel, 1933.
- RICOEUR, P. *Histoire et vérité*. Paris: Ed. du Seuil, 1955.
- RIVAUD, A. Espace et changement dans le Timée de Platon. In: DIÈS, Auguste. *Mélanges de philosophie grecque*. Paris: J. Vrin, 1956.
- ROBIN, L. *La pensée grecque*. Paris: Albin Michel, 1948.
- \_\_\_\_\_. *Les rapports de l'être et la connaissance d'après Platon*. Paris: Presses Universitaires de France, 1957.
- RODIER, G. *Études de philosophie grecque*. Paris: J. Vrin, 1957.

- ROHDE, E. *Psiche*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1955.
- ROSS, D. *Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 1950.
- \_\_\_\_\_. *Plato's theory of ideas*. Oxford: Oxford University Press, 1953.
- ROUGIER, L. *La religion astrale des pythagoriciens*. Paris: Presses Universitaires de France, 1959.
- \_\_\_\_\_. *La métaphysique et la langage*. Paris: Flammarion, 1960.
- SAMBURSKY, S. *The physical world of the Greeks*. New York: Macmillan, 1956.
- SAUVAGE, M. *Sócrates e a consciência do homem*. Rio de Janeiro: Agir, 1959.
- SCHAERER, R. *Étude sur les notions de connaissance et d'art d'Homère à Platon*. Paris: Mâcon, 1930.
- \_\_\_\_\_. *La question platonicienne*. Neuchâtel: Secrétariat de l'Université, 1938.
- \_\_\_\_\_. *L'homme antique et la structure du monde intérieur*. Paris: Payot, 1958.
- SCHÜHL, P.-M. *Machinisme et philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1947.
- \_\_\_\_\_. *Essai sur la formation de la pensée grecque*. Paris: Presses Universitaires de France, 1949.
- \_\_\_\_\_. *Platon et l'art du son temps*. Paris: Presses Universitaires de France, 1952.
- \_\_\_\_\_. *L'oeuvre de Platon*. Paris: Hachette, 1954.
- \_\_\_\_\_. Desmos. In: DIÈS, Auguste. *Mélanges de philosophie grecque*. Paris: J. Vrin, 1956.
- \_\_\_\_\_. *La fabulation platonicienne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1960a.
- \_\_\_\_\_. *Études platoniciennes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1960b.
- \_\_\_\_\_. *Le dominateur et les possibles*. Paris: Presses Universitaires de France, 1960c.
- SOUILHÉ, J. *La notion platonicienne d'intermédiaire*. Paris: Félix Alcan, 1919.
- TANNERY, P. *Pour l'histoire de la science hellène: de Thalès à Empédocle*. Paris: Félix Alcan, 1887.
- TAYLOR, A. E. *Socrates: the man and his thought*. New York: Anchor Books, 1954.
- \_\_\_\_\_. *Plato: the man and his work*. New York: Meridian Books, 1956.
- \_\_\_\_\_. *The mind of Plato*. Michigan: Arbor, 1960.
- THOMSON, G. The first philosophers. In: \_\_\_\_\_. *Studies in ancient Greek society*. London: Lawrence & Wishart, 1955. v. 2.
- TOUCHARD, J. *Histoire des idées politiques*. Paris: Presses Universitaires de France, 1963.
- UCHENKO, S. L. Clases y estructura de clase en la sociedad esclavista Antigua. In: \_\_\_\_\_. *Estado y clases en la antigüedad esclavista*. Buenos Aires: Platina, 1960.
- VERNANT, J. P. *Les origines de la pensée grecque*. Paris: Presses Universitaires de France, 1962.
- VOILQUIN, J. *Les penseurs grecs avant Socrate*. Paris: Garnier, 1964.
- WAHL, J. *Étude sur le Parménide de Platon*. Paris: J. Vrin, 1951.
- WERNER, C. *La philosophie grecque*. Paris: Payot, 1938.
- WINDELBAND, W. *History of ancient philosophy*. New York: Dover, 1956.
- WIGENIEWSKI, B. Sur la signification de l'apeiron d'Anaximandre. *Revue des Études Grecques*, Paris, v. 70, p. 47-55, 1957.
- ZAFIROPOULO, J. *Anaxagore de Clazomène*. Paris: Les Belles Lettres, 1948.
- \_\_\_\_\_. *L'école éléate*. Paris: Les Belles Lettres, 1950.
- \_\_\_\_\_. *Empédocle d'Agrigente*. Paris: Les Belles Lettres, 1953.
- \_\_\_\_\_. *Vox Zenone*. Paris: Les Belles Lettres, 1958.
- ZELLER, E. *Socrates y los sofistas*. Buenos Aires: Endeba, 1950.
- \_\_\_\_\_. *Outlines of the history of Greek philosophy*. New York: Meridian, 1955.