


**unesp**  **UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA**  
**“JÚLIO DE MESQUITA FILHO”**  
**Faculdade de Ciências e Letras**  
**Campus de Araraquara - SP**

RAFAEL CÉSAR PITT

# **ELEMENTOS ÓRFICOS NA POESIA DE EMPÉDOCLES**



Araraquara, SP  
2022

RAFAEL CÉSAR PITT

## ELEMENTOS ÓRFICOS NA POESIA DE EMPÉDOCLES

Tese apresentada à Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara (FCL-Ar), como requisito para obtenção do título de Doutor em Estudos Literários.

**Linha de Pesquisa:** História Literária e Crítica

**Orientador:** Prof. Dr. Fernando Brandão dos Santos

**Co-orientador:** Prof. Dr. Gabriele Cornelli (UnB)

**Bolsa:** DINTER (UNESP/UNIFAP) - CAPES

Araraquara, SP

2022

P688e Pitt, Rafael César  
Elementos órficos na poesia de Empédocles / Rafael César Pitt. --  
Araraquara, 2022  
211 f.

Tese (doutorado) - Universidade Estadual Paulista (Unesp),  
Faculdade de Ciências e Letras, Araraquara  
Orientador: Fernando Brandão dos Santos  
Coorientador: Gabriele Cornelli

1. Poesia. 2. Filosofia. 3. Religião. I. Título.

Sistema de geração automática de fichas catalográficas da Unesp. Biblioteca da Faculdade de Ciências e Letras, Araraquara. Dados fornecidos pelo autor(a).

Essa ficha não pode ser modificada.

Rafael César Pitt

## ELEMENTOS ÓRFICOS NA POESIA DE EMPÉDOCLES

Tese apresentada à Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara (FCL-Ar), como requisito para obtenção do título de Doutor em Estudos Literários.

**Linha de Pesquisa:** História Literária e Crítica  
**Orientador:** Prof. Dr. Fernando Brandão dos Santos  
**Co-orientador:** Prof. Dr. Gabriele Cornelli (UnB)  
**Bolsa:** DINTER (UNESP/UNIFAP) - CAPES

Data da defesa: 28/07/2022

### MEMBROS COMPONENTES DA BANCA EXAMINADORA:

---

**Presidente e Orientador:** Prof. Dr. Fernando Brandão dos Santos (UNESP – FCL-Ar)

---

**Membro Titular:** Prof. Dr. Alberto Bernabé Pajares (UCM)

---

**Membro Titular:** Prof.<sup>a</sup> Dra. Ivanete Pereira (UFAM)

---

**Membro Titular:** Prof. Dr. Alexandre da Silva Costa (UFF)

---

**Membro Titular:** Prof. Dr. Brunno Vinicius Gonçalves Vieira (UNESP – FCL-Ar)

**Local:** Universidade Estadual Paulista  
Faculdade de Ciências e Letras  
UNESP – Campus de Araraquara

**ATA DA DEFESA PÚBLICA DA TESE DE DOUTORADO DE RAFAEL CÉSAR PITT, DISCENTE DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS LITERÁRIOS, DA FACULDADE DE CIÊNCIAS E LETRAS - CÂMPUS DE ARARAQUARA.**

Aos 28 dias do mês de julho do ano de 2022, às 09:00 horas, por meio de Videoconferência, realizou-se a defesa de TESE DE DOUTORADO de RAFAEL CÉSAR PITT, intitulada **Elementos Órficos na poesia de Empédocles**. A Comissão Examinadora foi constituída pelos seguintes membros: Prof. Dr. FERNANDO BRANDAO DOS SANTOS (Orientador(a) - Participação Presencial) do(a) Departamento de Linguística, Literatura e Letras Clássicas / UNESP/Câmpus de Araraquara, Prof. Dr. ALBERTO BERNABÉ PAJARES (Participação Virtual) do(a) Facultad de Filología Clásica / Universidad Complutense de Madrid, Profa. Dra. IVANETE PEREIRA (Participação Presencial) do(a) Departamento de Filosofia / Universidade Federal do Amazonas, Prof. Dr. ALEXANDRE DA SILVA COSTA (Participação Virtual) do(a) Departamento de Filosofia / Universidade Federal Fluminense, Prof. Dr. BRUNNO VINICIUS GONÇALVES VIEIRA (Participação Presencial) do(a) Departamento de Linguística, Literatura e Letras Clássicas / UNESP/Araraquara. Após a exposição pelo doutorando e arguição pelos membros da Comissão Examinadora que participaram do ato, de forma presencial e/ou virtual, o discente recebeu o conceito final: aprovado. Nada mais havendo, foi lavrada a presente ata, que após lida e aprovada, foi assinada pelo(a) Presidente(a) da Comissão Examinadora.

Prof. Dr. FERNANDO BRANDAO DOS SANTOS

*Avante*

*Brunno Vinicius*

Para Taíla,  
luz do meu vale.  
E Helena,  
norte da minha jornada.

## AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Fernando Brandão dos Santos que, durante todo o doutoramento me ouviu, aconselhou, instruiu e ensinou. Tive nele um amigo, um parceiro, um apreciador dos mistérios e um orientador exemplar.

Ao Prof. Dr. Gabriele Cornelli pela co-orientação generosa, presente e produtiva. Suas ideias e intuições sobre o tema do trabalho, mais de uma vez, me guiaram como estrelas ao nauta.

À Profa. Dra. Juliana Santini e ao Prof. Dr. Brunno Vinicius Gonçalves Vieira, pela organização do Programa Dinter – Doutorado Interinstitucional Unesp/Unifap, através do Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários da Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara (FCL-Ar). A iniciativa de ambos, acrescida com a presteza da Profa. Dra. Natali Fabiana da Costa e Silva, permitiu tudo isso.

Aos professores que se deslocaram de Araraquara para Macapá para lecionarem no Dinter. Vocês assentaram os tijolos que hoje, invisíveis, sustentam a presente redação. Minha gratidão pessoal vai para cada um: Prof. Dr. Aparecido Donizete Rossi, Prof. Dr. Antônio Donizeti Pires, Profa. Dra. Juliana Santini, Profa. Dra. Elizabete Sanches Rocha, Prof. Dr. Fernando Brandão dos Santos, Prof. Dr. João Batista Toledo Prado e Prof. Dr. Paulo César Andrade da Silva.

Aos colegas professores doutores Prof. Dr. Bruno Leonardo Cunha e Prof. Dr. Everton Miguel Puhl Maciel pela ajuda salutar na redução dos meus erros linguísticos. Agradeço em especial à revisão detalhada e carinhosa da amiga Me. Izabel Maria Fonseca Vieira Sá.

Aos colegas professores doutores Prof. Dr. Bernardo C. D. A. Vasconcelos, pela criação do Blot, e Prof. Dr. Gustavo Laet Gomes, pela porta aberta no Telegram. O GDCT - Guia Digital do Classicista dos Trópicos me mostrou um oceano de possibilidades tecnológicas para se fazer pesquisa sobre o mundo antigo.

Ao colega virtual Eryc de Oliveira Leão, pela gentileza na compartilha de bibliografia.

Ao Colegiado de Filosofia da Unifap que, desde o início, apoiou meu doutoramento e me ajudou com flexibilizações e pequenas concessões entre cavalheiros. Que nunca esqueçamos das boas práticas que fortalecem nosso corpo docente.

À Profa. Dra. Ivanete Pereira que, em minha Banca de Qualificação, gentilmente leu todo meu manuscrito e com sua experiência e delicadeza ajudou a robustecer minha pesquisa. Sua participação foi fundamental para meu amadurecimento como pesquisador de Empédocles.

Agradeço à CAPES, pois o presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Aos meus pais Terezinha e Dorivan, personagens principais de minha formação humana. À minha esposa Taíla pela parceria no cotidiano e à nossa filha Helena, por me ensinar a ter prioridades. Por fim agradeço à Deus, pela oportunidade.

Quando aspiramos por algo e lutamos em consequência, vamos para onde nos impele o impulso sagrado [que brota] do fundo de nosso peito, então tudo nos pertence.

Friedrich Hölderlin (2008, p. 28)



PITT, Rafael César. **Elementos órficos na poesia de Empédocles**. 2022. 211 f. Tese (Doutorado em Estudos Literários) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", Araraquara, 2022.

## RESUMO

A presente tese investiga quais são as possíveis conotações religiosas que Empédocles assimilou do orfismo para modelar em sua poesia. Para isso, inicialmente, apresenta-se a trajetória histórica do campo de estudos órficos para identificar as condições pelas quais o tema foi abordado. Igualmente, destacam-se as condições atuais para a pesquisa sobre o orfismo que são, basicamente, mais favoráveis do que as dos estágios anteriores. Em seguida abordam-se algumas edições do legado empedocliano para apresentar como o tema órfico oscila entre os pesquisadores. Faz-se isso mostrando como projetam várias imagens de Empédocles. Aponta-se como o legado empedocliano mantém-se plural a ponto de resistir às principais formas de ordená-lo e sintetizá-lo. Isso demonstra como o autor e sua poesia mantém-se abertos a perspectivas distintas de análise, inclusive esta que lhe destaca os pontos de expressão religiosa. Por fim, considerando as limitações da pesquisa sobre o orfismo e sobre Empédocles, propõe-se a abordagem não-essencialista para avaliar a presença dos elementos órficos na poesia de Empédocles. Conclui-se que o orfismo, mas também o pitagorismo oferecem padrões compatíveis a vários pontos específicos da poesia de Empédocles, especialmente no que se refere ao aspecto sacerdotal, ao estilo de vida órfico e à doutrina da transmigração da alma.

**Palavras-chave:** Orfismo. Empédocles. Poesia. Religião.

## ABSTRACT

This thesis investigates what the possible religious connotations are that Empedocles assimilated from Orphism to model in his poetry. To this end, we present, initially, the historical background of the field of orphic studies in order to identify the conditions through which the theme was approached. Likewise, we outline the current conditions for research on orphism, which are basically more favourable than the previous stages. We then address certain editions of the Empedoclean legacy to show how the Orphic theme oscillates among researchers. This is done by showing how they project various images of Empedocles. We point out how the Empedoclean legacy remains plural to the extent of resisting the main ways of ordering and synthesizing it. This demonstrates how the author and his poetry continue open to different perspectives of analysis, including this one that highlights its points of religious expression. Finally, considering the limitations of the research on Orphism and Empedocles, we propose the non-essentialist approach to evaluate the presence of Orphic elements in the poetry of Empedocles. We conclude that Orphism, but also Pythagoreanism, have patterns compatible with several specific points in Empedocles' poetry, especially regarding the priestly aspect, the Orphic lifestyle and the doctrine of the transmigration of the soul.

**Key words:** Orphism. Empedocles. Poetry. Religion.

## ESCLARECIMENTOS

Este trabalho foi realizado com atenção às diretrizes da Associação Brasileira de Normas Técnicas (2018). As palavras transliteradas seguem as normas da *Revista Archai* (2014). Os textos órficos são indicados por *OF* de acordo com a numeração de A. Bernabé em *Poetae Epici Graeci* (2005). Os nomes dos autores antigos não são abreviados, mas de seus textos sim. As abreviações dos títulos dos textos gregos seguem o sistema do dicionário *LSJ* - Liddell Scott Jones (2021) disponível em <https://www.stoa.org/abbreviations.html>. Os títulos dos textos latinos seguem o dicionário *OCD* - Oxford Classical Dictionary (2012) disponível em <https://oxfordre.com/classics/fileasset/images/ORECLA/OCD.ABBREVIATIONS.pdf>. Os papiros de Derveni, Estrasburgo, Gurob e Bolonha são abreviados respectivamente como *P.Derv.*, *P.Estrasb.*, *P.Gurob* e *P.Bol.* Os editores modernos Diels e Kranz, Laks e Most, Martin e Primavesi são abreviados respectivamente como DK, LM e MP. Os textos antigos e modernos são citados a partir de traduções com indicação do nome do tradutor. Quando não se menciona o nome do tradutor, trata-se de tradução pessoal. Em nenhum momento é feita tradução de traduções. Por motivo interno do texto optei por citar Empédocles na versão em inglês de Laks e Most (2016) e, pontualmente, na tradução para o português de José Cavalcante de Souza (1996). Usa-se indistintamente os nomes *Peri Physeos*, *Sobre a Natureza e Física* para o poema cosmológico de Empédocles. E igualmente os nomes *Katharmoi* e *Purificações* para o poema religioso.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>13</b>
<b>1 AS QUATRO FASES DOS ESTUDOS ÓRFICOS</b>	<b>20</b>
1.1 A <i>Nekuia</i> de Dieterich e a crença órfica no além	20
1.2 Interpretações alegóricas do mito de Orfeu	26
1.3 A voz cética de Wilamowitz	31
1.4 O orfismo “entre aspas”	41
1.5 Orfismo, uma literatura sem culto	47
1.6 Ouro, ossos e tumbas	52
<b>2 AS EDIÇÕES DE EMPÉDOCLES</b>	<b>66</b>
2.1 Hermann Diels e o Empédocles pré-socrático	66
2.2 Ettore Bignone e o Empédocles naturalista místico	76
2.3 Carlo Gallavotti e o Empédocles racionalista ético	86
2.4 Maureen Rosemary Wright e o Empédocles tematicamente coeso	94
2.5 Brad Inwood e o Empédocles literalmente coeso	103
2.6 Laks e Most e o Empédocles literário	111
<b>3 ELEMENTOS ÓRFICOS NA POESIA DE EMPÉDOCLES</b>	<b>120</b>
3.1 A abordagem não essencialista do orfismo	120
3.2 O semblante sacerdotal de Empédocles	127
3.3 Vida órfica	144
3.4 A doutrina da transmigração da alma	159
<b>CONCLUSÃO</b>	<b>188</b>
<b>REFERÊNCIAS</b>	<b>195</b>
A) Bibliografia Clássica	195
B) Bibliografia histórico-interpretativa	198
C) Bibliografia de apoio	210

## INTRODUÇÃO

Certa vez Hegel registrou a seguinte nota para seus alunos: “Empédocles é mais poético que claramente filosófico; não é de grande interesse.”<sup>1</sup> Essa nota por si só, registrada por ninguém menos que um dos maiores nomes da filosofia moderna, deveria ser suficiente para dissuadir qualquer iniciativa contrária, ainda mais uma que abrace o controverso e desconhecido campo do orfismo. No presente caso não foi. Como se verá, as páginas a seguir são o ensaio de desobediência à nota de Hegel ao proporem a poesia de Empédocles como dotada de interesse filosófico e órfico.

Empédocles e o orfismo possuem, cada qual, uma história complexa demais para ser resumida em um único trabalho. Suas respectivas poesias são fragmentadas, enigmáticas e, em boa parte, *esfíngicas*, misteriosas. Certos caminhos só se mostram após dado o primeiro passo. Nesse sentido, buscar os elementos órficos na poesia de Empédocles exige, antes de tudo, saber o que é o orfismo, quem é Empédocles, como pensá-los em comunidade para, só então, analisar a hipótese de que dialogam pontualmente. Como se vê, é necessário começar do básico.

Empédocles é um poeta e filósofo pré-socrático que viveu na cidade de Agrigento durante o séc. V aEC. Sua mais famosa teoria é popularmente chamada de “teoria dos quatro elementos” e, exceto para quem se ocupa dele academicamente, seu nome passa despercebido na maioria das situações. Todavia, não é difícil encontrá-lo associado a temas contemporâneos como ecologia<sup>2</sup>, por exemplo. Ao que parece, seu pensamento sobre a natureza chama a atenção daqueles que buscam referências filosóficas antigas para pautas modernas. Dentro da academia, porém, seu nome alcança outro patamar e concentra a atenção dos estudiosos em temas variados como teologia, filosofia, poesia e cosmologia<sup>3</sup>.

O orfismo, por sua vez, é bem mais conhecido pelo nome do qual deriva, Orfeu. A personagem mítica é um dos modelos mais difundidos entre os poetas desde a Grécia antiga<sup>4</sup>, e seu renome já percorreu a literatura, a música, o teatro e o cinema ao longo de

---

<sup>1</sup> Hegel (1996, p. 218), trad. Ernildo Stein.

<sup>2</sup> Veja a exposição de Leão (2013, p. 61ss) sobre os pontos que ligam Empédocles à origem da tradição científica e compare, por exemplo, com a forma leiga do assunto disponível ao grande público por (HUMA-FILO, 2019, *e-book*).

<sup>3</sup> Como conclama Kingsley (1995, p. 8ss), para quem Empédocles é um contraponto antigo às modernas descobertas da Física pós-Einstein.

<sup>4</sup> O poeta Íbico de Régio no séc. VI aEC. anotou sobre o “renomado Orfeu” (ὀνομάκλυτον Ὀρφεὺν = *OF* 864).

várias trilhas culturais<sup>5</sup>. De fato, é difícil encontrar alguém que não tenha escutado o nome de Orfeu pelo menos uma vez na vida. Curiosamente, o exato oposto do renome de Orfeu pode ser dito da doutrina que leva seu nome, mesmo em ambiente acadêmico. E a razão disso não é gratuita, como teremos a chance de ver adiante.

A presente tese trabalha com a delicada questão de avaliar se existem elementos órficos na poesia de Empédocles. Trata-se de uma análise complexa porque os dois assuntos principais possuem, em suas respectivas tradições de pesquisa, raras “bolhas de consenso” dentro das quais se pode respirar sem dificuldades. Tais dificuldades são compreensíveis quando se atenta para o caráter fragmentário dos versos de ambas as poesias – empedocliana e órfica – e, também, quando se soma a esse caráter a multiplicidade de abordagens que existem sobre as duas.

Comparado com outros autores do seu período e mesmo posteriores, Empédocles deixou um legado impressionante. Não somente foram conservados fragmentos extensos de seus escritos, como também uma rica e sugestiva doxografia literária menciona seu nome e pensamento. Isso explica porque até hoje se debate sobre pontos que já estão consolidados a respeito de outros autores. Assim, permanecem atuais trabalhos sobre Empédocles que indagam qual teria sido sua orientação política<sup>6</sup>, sua diretriz religiosa<sup>7</sup> e, principalmente, o sentido da sua poesia<sup>8</sup>.

Parte relevante do legado empedocliano é marcada pelo tema da religiosidade. A descrição que faz de si<sup>9</sup> lembra perfeitamente líderes carismáticos contemporâneos, como ilustra Riedweg<sup>10</sup>. A leitura de seu poema religioso em Olímpia pelo poeta Cleômenes foi um fato marcante na época<sup>11</sup>. Mesmo em solo romano, tem-se Luciano, a quem não se pode negar a habilidade de provocar o riso, a lhe calçar a sandália de bronze e a lhe chamar de “meio cozido do Etna”<sup>12</sup>.

Mas, para além das informações isoladas, existem bons motivos para se avaliar a religiosidade do poeta de Agrigento. O principal deles é sua geolocalização. A Sicília é

---

<sup>5</sup> Vale conferir o artigo de Pires (2017, p. 89-107) e seu rastreamento da personagem mítica, especialmente através dos gêneros literários.

<sup>6</sup> Santaniello (2022, p. 256-272) rediscute o tema da orientação democrática de Empédocles à luz de novos estudos historiográficos que reabilitam a veracidade do historiador Neantes de Cízico.

<sup>7</sup> Castro (2020, *passim*) rediscute a diretriz apolínea e délfica de Empédocles à luz de novos estudos topográficos de templos gregos.

<sup>8</sup> Poesia, esta, fascinante ao ponto de chamar a atenção da psiquiatria, cf. Bachelard (1990, cap. 3).

<sup>9</sup> DK 31 B112 = LM D4.

<sup>10</sup> Riedweg (1997, p. 35) menciona especificamente Osho (Bhagwan Shree Rajneesh – 1931-1990) e Uriella (Erika Hedwig Bertschinger-Eicke – 1929-2019).

<sup>11</sup> Segundo Diógenes Laércio (8.63) e reconhecido por Wilamowitz (1932, II, p. 192).

<sup>12</sup> A cena ocorre no Hades. Empédocles está junto de Pitágoras. Ambos são referidos por Luciano em *Diálogo dos mortos* (1998, p. 60) como figuras religiosas da antiguidade grega.

a terra mãe do pitagorismo e uma das bases geográficas do orfismo<sup>13</sup>. O século V aEC abriga amplo conjunto de fragmentos órficos averiguados por rigorosa análise. O *Papiro Derveni*, quiçá o maior achado papirológico do séc. XX, é unanimemente aceito como sendo da época de Platão, e a teogonia órfica nele mencionada é, com grande probabilidade, de período anterior. Em outras palavras, existem bons motivos para adjudicar um vivo orfismo à época de Empédocles.

Além disso, como dito acima, Empédocles viveu na pátria do pitagorismo e, por isso, desde a antiguidade são feitas associações dele com Pitágoras. Segundo Diógenes Laércio (8.43), citando Hipôbotos, Empédocles foi discípulo do filho de Pitágoras, Télauges, e também segundo o mesmo autor (8.54), citando Timeu, foi discípulo direto de Pitágoras e acusado pelos colegas de roubar os discursos do mestre. Verdade ou não, o fato é que desde lá associa-se o poeta de Agrigento à corrente que se convencionou nomear como derivada de Pitágoras.

Tais condições geográficas, literárias e filosóficas, inevitavelmente, suscitam a hipótese de que Empédocles tenha manifestado apreço por tais correntes de mistérios. Não deixa de ser emblemática a pontualidade do nome de Empédocles como pitagórico de Agrigento no catálogo de Jâmblico<sup>14</sup>. Da mesma forma, é difícil imaginar a *polis* agrigentina como uma ilha de exceção às correntes de pensamento que varreram a Magna Grécia no séc. V aEC. E tal posição se torna ainda mais frágil quando se vê na tradição anedótica a exuberância dos relatos mágicos e das curas milagrosas atribuídas a ele.

A sabedoria popular ensina que “quem conta um conto aumenta um ponto”. Concordo que Empédocles não desviou o curso de dois rios para dar fim à pestilência que atacava Selinunte, como conservou Diógenes Laércio (8.70), e que, envaidecido pelas preces de agradecimento dos cidadãos, jogou-se ao fogo para provar ser um deus. Tal relato obviamente evoca um dos trabalhos de Hércules numa reprise moderna. Porém, nego-me a pensar que o poeta tenha sido alguém desvinculado do âmbito do sagrado. Se assim o fosse, a anedota simplesmente se desmancharia como mentira em vez de ser a narrativa surpreendente e jocosa que é.

Por isso permanece instigante a tarefa de analisar se existem ou não, quais são e o que implicam os elementos órficos na poesia de Empédocles. Mas não se trata de uma tarefa averiguável empiricamente, ou melhor, incontestavelmente, como se entre as duas

---

<sup>13</sup> Cf. Musti (2005, p. 103-205).

<sup>14</sup> Jâmblico (*VP*, 267).

poesias fragmentadas houvesse etiquetas aplicáveis aqui e acolá. Precisa-se, antes, de uma hipótese que englobe tanto Empédocles quanto o orfismo e, também, de uma abordagem que respeite as singularidades e as diferenças de ambos.

Assim, durante a pesquisa sobre Empédocles e o orfismo, ocorreu-me a ideia de que a melhor hipótese para abranger os dois grupos poéticos fragmentários seria tratá-los no ponto que os une, ou seja, como poesias. E, mais especificamente, como poesias religiosas dotadas de conceitos e noções que eventualmente se tocam e se interpenetram, mas que não exigem nem a exclusividade nem a definição de um a partir do outro.

Logo, percebi que, para tratá-los assim, necessitava de uma metodologia que conservasse a diferença ao lado da semelhança sem levantar oposições lógicas ou incoerências temáticas. Acabei encontrando tal método em analistas contemporâneos<sup>15</sup> do pitagorismo e do orfismo que advogam a favor da abordagem não essencialista, ou seja, que investigam a presença de elementos órficos em Empédocles sem tomá-los como obstáculos limitadores para outras perspectivas teóricas. Assim, aos poucos, fui construindo o escopo metodológico da presente tese: parto da hipótese de que existem elementos órficos na poesia de Empédocles e assumo a abordagem não essencialista do orfismo para atingir tal objetivo.

Escolhida a metodologia adequada, pareceu-me fundamental dar conta de dois objetivos preliminares, a saber, apresentar o que entendo por orfismo e quem tomo pelo poeta-filósofo Empédocles. Isso explica o caráter introdutório dos dois primeiros capítulos da tese. Eles assentam as bases sobre as quais se pode analisar a questão órfica de Empédocles. De certa maneira, o capítulo um e dois delimitam os objetos sobre os quais a tese avança. Depois de lê-los, o leitor perceberá que sem eles seria muito fácil se perder em miragens e especulações.

Ao longo do primeiro capítulo, apresento as quatro fases pelas quais passaram os estudos órficos. A primeira delas, assim como a infância, foi marcada pelo entusiasmo e a tendência à extrapolação. Os estudiosos desse momento deram os primeiros passos na investigação sobre o orfismo e, com erros e acertos, estabeleceram o primeiro paradigma acadêmico sobre ele.

Ao contrário da adolescência que se segue à infância como sua evolução, a segunda fase dos estudos órficos foi a categórica negativa da primeira. No lugar do

---

<sup>15</sup> O nome e a definição da abordagem não essencialista do orfismo está em Betegh (2014, p. 153), e sua tematização e aplicação estão em Cornelli (2011, p. 73ss), a quem agradeço a sugestão da proposta.



entusiasmo pelo orfismo surgiu um sólido ceticismo em relação ao tema. Não somente falar de orfismo se transformou numa espécie de “tabu”, como também a pesquisa seguinte ficou marcada pela insegurança para se estudar o assunto. Os autores da terceira fase, por sua vez, tentaram falar do orfismo com resultados tão seguros como os da primeira, mas sem cair nas fragilidades apontadas pela segunda. O resultado foi, inevitavelmente, frágil em alguns aspectos.

Mas, assim como o amadurecimento é uma questão de tempo, a quarta fase dos estudos órficos surgiu como efeito de descobertas maravilhosas que revitalizaram a confiança dos estudiosos e forneceram material de análise suficiente para superar várias dificuldades oriundas das fases anteriores. O presente trabalho, em sua devida proporção, faz parte da quarta fase, e o leitor saberá identificar os argumentos sobre os quais, penso, servem como base segura para se estudar o orfismo.

O caso de Empédocles é um pouco mais complicado e foi trabalhado no segundo capítulo. Seus dois poemas foram lidos e relidos em vários sentidos e direções, de Diels (1901) até Laks e Most (2016), sem se alcançar um modo que pudesse ser chamado de canônico. Seus conceitos são alvos constantes de revisões teóricas como, por exemplo, o desenho de seu ciclo cósmico<sup>16</sup>. Seu pensamento aparece representado com cores e contornos muito diferentes entre seus intérpretes. Sem exagero retórico, o caso de Empédocles lembra a máxima de que o consenso é que não há consenso.

Nesse sentido, pareceu-me necessário conhecer um pouco sobre a história das edições da poesia de Empédocles. Mas, em vez de me aprofundar na forma como os fragmentos foram editados para ponderar sobre as fontes e a condição dos testemunhos, considerei melhor (e realizável) entender a perspectiva geral com a qual cada editor lidou com a poesia de Empédocles. Ou seja, consciente desde o início de que, de forma mais grave que o orfismo, a análise sobre Empédocles não chegaria a um consenso, busquei identificar como os editores lidaram com as dificuldades inerentes de sua poesia. Nesse sentido, escolhi dois problemas que me seriam úteis, a saber, descobrir qual “imagem de Empédocles” emergia de cada edição e como cada editor tratou a questão do orfismo.

A investigação sobre esses dois problemas me permitiu descobrir que Empédocles já havia recebido várias imagens: *pré-socrático* (Diels), *naturalista místico* (Bignone), *racionalista ético* (Gallavotti), *tematicamente coeso* (Wright), *literalmente*

---

<sup>16</sup> São muito diferentes os desenhos do ciclo cósmico fornecido por O’Brien (1969) daquele inspirado na *tetractys* pitagórica de Primavesi (2016).

*coeso* (Inwood) e *literário* (Laks e Most). Cada um desses editores não somente confeccionou uma “imagem particular” de Empédocles, como também lidou de maneiras diferentes com o orfismo. Conhecer esse passado editorial foi um passo importante para propor o aprofundamento de um aspecto crucial do Empédocles literário de Laks e Most, a saber, considerar o “eu lírico” dos versos do poeta; ou, em outras palavras, abordar Empédocles a partir da personagem que ele faz de si.

Esse é um ponto para o qual vale a pena chamar a atenção do leitor. Diferente de abordagens históricas do pensamento pré-socrático, às quais evoca-se a pessoa do autor como dona de um pensamento filosófico, abordo a poesia de Empédocles considerando seu “eu poético” literalmente expresso em alguns de seus versos. Tal “desvio do olhar” do homem real para o homem literário terá consequências interessantes para a análise que se seguirá.

Por fim, trato no terceiro capítulo dos elementos órficos na poesia de Empédocles. Ali são abordados os elementos órficos que melhor interpenetram na poesia de Empédocles. Seguindo as regras da abordagem não essencialista do orfismo, discuto sobre o *semblante sacerdotal* de Empédocles, seu estilo de *vida órfica* e sua *doutrina da transmigração da alma*. Cada um desses elementos encontra fundamento não somente em seus versos, como também em parte da doxografia que chegou até nós.

Por causa do enfoque no orfismo acabo por deixar de lado uma abordagem integral do pensamento empedocliano. A economia do tempo e a complexidade da empresa me impôs esse limite. Por isso, conceitos e discussões importantes sobre a filosofia do agrigentino são reduzidos a notas de rodapé. O terceiro capítulo é onde aparece com mais clareza minha hipótese e minha metodologia porque é ali que, basicamente, falo do orfismo e de Empédocles como dois circuitos poéticos fragmentários, de inclinação religiosa e passíveis de diálogo entre si.

No capítulo final também são feitas duas abordagens paralelas imprescindíveis para uma pesquisa sobre o orfismo, a saber, invisto em para indicar a diferença entre ele e o pitagorismo, além de não confundir a *psyche* (ψυχή) órfica com o *daimon* (δαίμων) empedocliano. Tais diferenciações são vitais para que o tema – controverso e fugidio por natureza – atinja um mínimo de determinação. Mas é claro, cabe ao leitor decidir se pelo sucesso ou não de tal esforço.

A investigação sobre os elementos órficos na poesia de Empédocles é, de certa maneira, uma investigação por aproximação. É preciso se aproximar do orfismo, entendê-lo em sua especificidade, aceitá-lo em sua condição dispersa e levemente

opaca. Em relação a Empédocles, é preciso fazer o mesmo. Inicialmente vê-lo à distância sem interceptá-lo. Deixá-lo agir e se locomover em seu espaço para, só então, passo a passo, aproximar-se dele lentamente e tocar em sua singularidade poética.

Depois do primeiro passo é preciso dar o segundo e o terceiro... até o último. Mas ao longo do percurso não se fecham as bifurcações, não se tampam os buracos e não se encerra o horizonte, embora esta tese procure se locomover dentro de apenas um caminho, a saber, a natureza poética e a inclinação religiosa de Empédocles e do orfismo. O texto que se segue é o resultado sincero do meu esforço em não me desviar desse caminho.

## 1 AS QUATRO FASES DOS ESTUDOS ÓRFICOS

### 1.1 A *Nekuia* de Dieterich e a crença órfica no além

O estudo do orfismo acompanha as vicissitudes pelas quais passaram, e ainda passam, os seus fragmentos literários. E não poderia ser diferente. Novas descobertas arqueológicas impulsionam os pesquisadores a tecerem novas teorias e concepções sobre o tema. Nesse ritmo, é natural que as pesquisas sejam gradualmente atualizadas à medida que surgem mais dados. Essa regra vale para o orfismo e também para os estudos empedoclianicos que, apesar de em um ritmo menor do que o primeiro, também passam, volta e meia<sup>17</sup>, por novidades pontuais e pelo consequente reânimo do debate entre os especialistas.

Os pesquisadores pan-órficos, assim intitulados por Bernabé e Casadesús<sup>18</sup>, são os representantes do pan-orfismo, isto é, a dilatação do orfismo ao máximo de seu alcance. Os pan-órficos apontam o orfismo em interpretações alegóricas do mito de Orfeu (como se verá no próximo tópico), na união com o judaísmo para compor o cristianismo (Macchioro)<sup>19</sup> e até, na hipótese de Harrison, de Orfeu ter sido um homem de carne e osso<sup>20</sup>.

---

<sup>17</sup> Refiro-me aqui ao *revival* dos estudos empedoclianicos após a divulgação do *P.Estrasb.* (1999) por MP. Após o momento inicial de entusiasmo, correções foram propostas, por exemplo, a de Janko (2004) e, depois, Rashed (2011). Minha impressão geral sobre o *revival* é de que a *novidade* do *P.Estrasb.* não mudou substancialmente o “Empédocles” que era conhecido desde Diels (1901). Para sustentar essa impressão, apoio-me na recensão quase instantânea do *P.Estrasb.* feita por Costa (1999), apesar de discordar da extensão de seu ceticismo.

<sup>18</sup> Não somente a expressão “pan-orfismo”, mas também a distinção das quatro fases dos estudos órficos entre “pan-orfismo”, “período cético”, “fase aspeada” e “fase atual”, retirei da historiografia do tema construída principalmente por Bernabé (2002a, p. 205s) e seguida por Casadesús (2008a, p. 6ss) e por bom número dos pesquisadores que subscrevem a coletânea *Orfeo y la Tradición Órfica* (2008, 2 v.).

<sup>19</sup> Macchioro é apontado por Herrero (2008b, p. 1528) e Casadesús (2008a, p. 8) como o autor “mais pan-órfico”, indicando com as aspas o sentido negativo de “exagerado”. Pela consulta *en passant* de sua obra, verifiquei que Macchioro fez do orfismo uma das bases do Cristianismo (1930, p. 535) e transpôs o mito de Dioniso Zagreu para o interior da doutrina cristã da Trindade (1922, p. 32s). Macchioro é lembrado por Casadesús (2008b, p. 1102) por sua dedicação particular a Heráclito, mas sua tese pan-órfica jaz completamente abandonada. *Pace Macchioro.*

<sup>20</sup> A tese geral de Harrison (1908, *passim*) é que Orfeu teria vivido por volta do séc. VII ou início do VI na Grécia e teria sido um grande conhecedor de Homero. Isso explicaria por que Orfeu utilizara com sucesso o aparato mitológico de Homero de acordo com seu próprio interesse, por exemplo, apropriando-se da misteriosa função das *keres* de transportar as almas entre os vivos e os mortos, cf. *Odisséia* (14, v. 207). Orfeu seria, segundo Harrison, um poeta arcaico e vate (um tipo especial de sacerdote) ao se apropriar, além de Homero, de uma doutrina oriunda do Egito, cujo núcleo espiritual (a crença na sobrevivência da alma) teria sido, por ele, adaptada para o contexto grego. Para tal, Harrison se apoia em Heródoto (2.123). Assim nasceu o orfismo, uma doutrina de iniciação e de poesia, vinda à luz da história pelas mãos do próprio poeta e vate Orfeu. Pitágoras teria conhecido esse ensinamento de Orfeu, assim como Empédocles. Segundo Harrison, o fragmento DK 31 B117, no qual Empédocles lista as formas de vida pelas quais sua alma migrou, atesta que o poeta de Agrigento seguiu uma crença relativa à sobrevivência da alma. O leitor interessado na opinião dos modernos egiptólogos sobre a origem das crenças e mistérios sobre a alma, localizadas em volta do Mar Mediterrâneo, pode consultar a lista de referências bibliográficas em Bernabé (2008f, p. 901). Para uma análise linha a linha de Heródoto, onde se mostram lacunas, estratégias e generalizações da historiografia antiga, veja Lloyd (1993a, p. 59).

O movimento dilatador do pan-orfismo foi decisivo para caracterizar a primeira fase dos estudos órficos. Seu fim coincidiu com os trabalhos de Wilamowitz (1931-2) e de vários outros pesquisadores, por exemplo, Guthrie, que retoma Heráclito na abordagem de Macchioro para retirar do filósofo “obscuro” o título de órfico<sup>21</sup>.

Conhecer um pouco da história do pan-orfismo é caminhar pela primeira seara na qual brotaram algumas das teses que seriam discutidas décadas depois. Escolhi averiguar uma pedra angular do orfismo que está apresentada desde 1893 por Dieterich, a saber, a existência de uma crença órfica no além, ou seja, a tese de que o orfismo é composto de um sentimento favorável à sobrevivência da alma após a morte e de seu trajeto rumo à salvação<sup>22</sup>. As palavras de Dieterich são francamente favoráveis à existência dessa crença na antiguidade<sup>23</sup>. A seguir, apresento uma rápida excursão pelo livro de Dieterich para visualizar seus argumentos. Ao final, de forma breve e inconclusiva, “testo” a hipótese dessa crença ser detectável na poesia de Empédocles.

Início com o impacto causado em Dieterich pela descoberta do texto *Apocalipse de Pedro* (1886) numa necrópole em Akhmim, Egito. A datação provável sugere que ele pertença ao séc. II EC – período helenístico, portanto. Dieterich conseguiu uma cópia desse material e, sete anos depois, publicou seu livro *Nekuia* (1893). O *Apocalipse de Pedro*, o qual Dieterich assume como um tipo de “porta de entrada” para o orfismo, traz a narrativa sobre as ocorrências que caem sobre a alma após a morte do corpo. Na forma de um diálogo ficcional e poético, o

---

<sup>21</sup> Guthrie (1984, I, p. 452) argumenta contra as associações que Macchioro faz entre Heráclito e o orfismo. Casadesús (2008b, p. 1084), ao reavaliar a situação teórica, mantém a linha de Guthrie, apesar da menção explícita ao nome de Heráclito no *P.Derv.* (col. IV, v. 5), que, no limite, prova que o autor do papiro se interessou por Heráclito, não o contrário. Para conhecer algumas das questões levantadas pela menção ao nome do filósofo “obscuro”, verifique Alvares (2014, cap. 1 e 2).

<sup>22</sup> A tese de que o orfismo dispõe de uma crença escatológica é ponto pacífico atualmente, principalmente pela compreensão que se chegou a partir das lâminas de ouro. Todavia, permanece insolúvel a tentativa de isolá-lo em sua pureza, como se faz com os elementos químicos. A hipótese mais aceita atualmente remonta até Nilsson (1935, p. 185) e preconiza a mútua imbricação do orfismo com fenômenos semelhantes. A hipótese de Nilsson pode ser explicada assim: as crenças e ideias do orfismo estão *todas reunidas apenas nele*, mas se encontram *dispersas* em “n” outros fenômenos do mundo antigo, como os mistérios eleusinos, a magia, o pitagorismo, a filosofia e, é claro, a poesia e a literatura. Continua desafiador o fato de que elementos órficos estejam presentes em mistérios diferentes como se não fossem órficos, ou melhor, como se ser órfico não fosse, por si, algo de distinto. Por isso, no capítulo final desta tese, proponho abordar o orfismo de forma não essencialista. A explicação de Casadesús (2006, p. 155-163) a respeito do uso desorganizado e abusivo do nome de Orfeu na antiguidade retoma a hipótese de Nilsson sob outro foco.

<sup>23</sup> “Portanto, era pela doutrina dos Mistérios Órficos que os consagrados – também vistos como os puros e justos – regozijar-se-iam na festa do Hades na embriaguez eterna, enquanto os não consagrados, os impuros e injustos, ficariam eternamente em terra e lama. Esse submundo grotesco é fundamentalmente diferente de todas as outras crenças gregas no além.” = “Also es war die Lehre orphischer Mysterien, dafs die Geweihten – auch da zugleich als die Reinen und Gerechten agesehen – bekränzt beim Gelage im Hades sich freuen würden in ewiger Trunkenheit, die Ungeweihten dagegen, die Unreinen und Ungerechten würden ewig in Schmutz und Schlamm liegen. Diese groteske Unterwelt ist grundverschieden von allem sonstigen griechischen Jenseitsglauben.” (DIETERICH, 1893, p. 73).

autor desconhecido faz a personagem do Cristo Ressuscitado mostrar para a personagem do apóstolo Pedro como são diferentes os dois locais para onde as almas vão depois que desencarnam, além de explicar o que ocorre com elas.

Para Dieterich, com certeza, esse é um tipo de achado raro e importante, pois preenche parte da lacuna histórica sobre as antigas crenças gregas no além:

Esse estranho texto antigo começa a lançar luz de várias maneiras em todos os tipos de lacunas e vias laterais da escrita cristã posterior e a iluminar uma longa e ininterrupta tradição do céu ao inferno do poeta da divina comédia. Mas onde esse caminho realmente começa? De onde o cristão primitivo apocalíptico conseguiu as cores para pintar o lugar da bem-aventurança e do tormento?<sup>24</sup>

Com o *Apocalipse de Pedro* em mãos, Dieterich parte para uma comparação entre ele e outro texto grego antigo, no caso, a peça *Rãs* de Aristófanes. Seu propósito é mostrar que, nos dois documentos, encontra-se a mesma crença no além. Sua estratégia é apontar detalhes comuns a ambos. Cito o *Apocalipse de Pedro*:

Et le Seigneur nous dit : «C'est ici le séjour des hommes justes, vos ..... » Et à l'opposé de ce lieu j'en vis un autre peuplé de gens hideux; c'était un lieu de châtement, et les gens qui y étaient châtiés ainsi que les anges qui les châtaient étaient vêtus de vêtements sombres semblables à l'atmosphère de ce lieu, et quelques maudits y étaient suspendus par la langue. C'étaient ceux qui avaient blasphémé les voies de la justice; un feu brûlant et vengeur les enveloppait et l'on y voyait un étang immense rempli de fange bouillonnante, dans laquelle étaient plongés ceux qui avaient perverti la justice, et des anges tortionnaires se tenaient auprès d'eux. Des femmes aussi étaient suspendues par les cheveux au-dessus de cette fange bouillonnante; c'étaient celles qui s'étaient parées pour l'adultère, et ceux qui avaient été les complices de leurs crimes étaient suspendus par les pieds ..... la tête plongeant dans la boue .....<sup>25</sup>

<sup>24</sup> “Schon beginnt dieser merkwürdige alte Text vielfach Licht zu werfen in alle möglichen Schluchten und Seitenwege späterer christlicher Schriftstellerei und einen langen ununterbrochenen Weg der Tradition zu beleuchten bis zu dem Himmel und der Hölle des Dichters der göttlichen Komödie. Wo aber hat dieser Weg seinen eigentlichen Anfang? Woher nahm der altchristliche Apokalyptiker die Farben, den Ort der Seligkeit und der Qual zu malen?” (DIETERICH, 1893, p. 1).

<sup>25</sup> λέγει ἡμῖν ὁ Κύριος οὗτός ἐστιν ὁ τόπος τῶν ἀρχέρων ὑμῶν τῶν δικαίων ἀνθρώπων. εἶδον δὲ καὶ ἑταῖρον τόπον κατατικρὺς ἐκείνου ἀχμηρόντων καὶ ἦν τόπος κολάσεως καὶ οἱ κολαζόμενοι ἐκεῖ καὶ οἱ σκολάζοντες ἄγγελοι σκοτινὸν εἶχον αὐτῶν ἐνδεδυμένα κατὰ τὸν ἄερα τοῦ τόπου καὶ τινες ἦσαν ἐκεῖ ἐκ τῆς γλώσσης κρεμάμενοι οὗτοι δὲ ἦσαν οἱ βλασφημοῦντες τὴν ὁδὸν τῆς δικαιοσύνης καὶ ὑπέκειτο αὐτοῖς πῦρ φλεγόμενον καὶ κολάζον αὐτούς καὶ λίμνη τις ἦν μεγάλη πεπληρωμένη βορβόρου φλεγόμενου ἐν ᾗ ἦσαν ἀνθρωποὶ τινες ἀποστρέφοντες τὴν δικαιοσύνην καὶ ἐπέκειντο αὐτοῖς ἄγγελοι βασανισταί. ἦσαν δὲ καὶ ἄλλοι γυναῖκες τῶν πλοκάμων ἐξηρημέναι ἀνωτέρω τοῦ βορβόρου ἐκείνου τοῦ ἀναπαφλάζοντος. αὐτ[αι] δὲ ἦσαν ἦν πρὸς μοιχείαν κοσμηθεῖσαι οἱ δὲ συμμί[ξαντες] αὐτῶν τῷ μιάσματι τῆς μειχίας ἐκ τῶν ποδῶν .... κ ..... τὰς κεφαλὰς εἶχον ἐν τῷ βορβόρ[ψ.....] (BOURIANT, 1892, p. 144).

Apresento em seguida algumas passagens da peça *Rãs* de Aristófanes, indicadas por Dieterich como relevantes para a comparação. Elas vêm antecedidas de breve rubrica para o contexto da peça:

[*Hércules diz a Dioniso o que encontrará no Hades*]  
Para começar, vais dar a um lago enorme, sem fundo.<sup>26</sup>

[*Hércules descreve o lamaçal localizado imediatamente após o lago, local para punição dos que quebram um juramento*]

Depois há um lodaçal imenso e uma lixeira eterna. Lá enfiados estão os que alguma vez maltrataram um hóspede, ou os que abusaram de um fedelho e ainda o burlaram por cima, ou os que bateram na mãe ou foram às ventas ao pai, ou os que deram um falso testemunho, ou os que mandaram copiar uma tirada do Mórsmo.<sup>27</sup>

[*Dioniso e Xântias confirmam ao chegar o que Hércules predisse*]  
Que é aquilo ali? Aquilo? É o lago. Ah claro, o tal de que ele nos falava. E o barco, lá está ele.<sup>28</sup>

[*Xântias responde a Dioniso o que há do outro lado do lago*]  
O que é que há aí para esse lado? Trevas e lama.<sup>29</sup>

Segundo Dieterich, os detalhes em comum para se reconhecer a mesma crença órfica subjacente são: o grande lago (*étang immense*, em francês; *μεγάλε λίμνη*, em grego) e a lama (*fange*, em francês; *βόρβορος*, em grego) na qual jazem os perjuros. Dieterich está ciente de que o “grande lago” no qual Caronte navega é outra forma de se referir ao rio Aqueronte, descrito por Homero (*Od.* 10, v. 513s) como um braço do Estige<sup>30</sup>.

<sup>26</sup> Aristófanes (*Ra.* v. 137), trad. Maria de Fátima Sousa e Silva.

<sup>27</sup> Aristófanes (*Ra.* v. 145-151), trad. Maria de Fátima Sousa e Silva.

<sup>28</sup> Aristófanes (*Ra.* v. 181), trad. Maria de Fátima Sousa e Silva.

<sup>29</sup> Aristófanes (*Ra.* v. 273), trad. Maria de Fátima Sousa e Silva.

<sup>30</sup> Homero, como se sabe, forneceu uma das mais poderosas imaginações poéticas da antiguidade, a saber, a sobrevivência do ser humano depois de morto, ainda que reduzido a uma sombra do que foi em vida. Eudoro de Sousa chama essa sombra de “alma de morto”. Ela é invocada pela palavra/ritual que leva o título do livro de Dieterich – *Nekuia* – ou seja, “evocação dos mortos”, cf. *LSJ* (2021, s.v. *νέκυια*). Esse entendimento é central para contextualizar o conteúdo misterioso que se discute nas referências de Dieterich. Tal “poder sobre o submundo”, poeticamente fascinante e espiritualmente marcado pela dialética entre a morte, os deuses e o destino da alma humana, tem com Orfeu uma feição própria. Cada catábase famosa da antiguidade tem pelo menos um detalhe que a tipifica. É uma tradição literária que opera por acumulação e diversificação dos exemplos. Odisseu, Hércules e Orfeu descem por motivos e meios diferentes. A experiência é única para cada um, e no caso de Orfeu, tem-se a singularidade de seus dons musicais, capazes de afetar os habitantes, os engenhos punitivos e os deuses do Hades. Esse conjunto literário e imaginativo foi de conhecimento geral dos gregos letrados do séc. V aEC. Aristófanes fez uma excelente comédia com ele, e Empédocles escreveu um de seus versos mais enigmáticos (DK 31 B111, v. 9 = LM D43): “And you will bring out of Hades the strength of a man who has died.” No terceiro capítulo apresenta a hipótese de que, para se ler este e outros versos de Empédocles, é preciso assumir a poesia e a religião como os pontos comuns entre ele e o orfismo. Para uma abordagem erudita e propositiva de “alma de morto”, verifique Sousa (2013, p. 30-40). Para conhecer um apanhado de catábases literárias da antiguidade, pode-se recorrer a Fernandes (1993, p. 347-359). Para uma exposição que pontualmente aproxima e distancia as tradições poéticas homérica e órfica, cf. Herrero (2008a, p. 247-278).

De fato, ambos os textos parecem representar o mesmo cenário do Mundo dos Mortos perto de sua entrada. E, também, compartilham o mesmo “jogo de imagens” ao combinarem o lago/rio, a lama e a punição ao perjuro. Enquanto em *Apocalipse de Pedro* tal descrição advém depois de Cristo descrever a Pedro como estão as almas dos justos no paraíso, em *Rãs*, o cenário do rio e do lodo aparecem no início da jornada de Dioniso ao Hades, imediatamente após ele vencer a batalha musical contra os anuros e descer do barco de Caronte.

No caso do texto de Aristófanes, pululam as brincadeiras com os mistérios órficos e eleusinos. Explicito duas. Na primeira, Dioniso em pessoa desce ao Hades para trazer um bom autor teatral de volta à vida, reproduzindo na peça a famosa *katabasis* de Orfeu em busca de Eurídice. Na segunda, no início da peça, Dioniso é avisado por Hércules de que encontrará os iniciados de Elêusis no Hades. O encontro de fato ocorre no final da encenação para os iniciados redimirem o herói cômico<sup>31</sup>.

A hipótese de Dieterich de associar ao orfismo uma crença no além se mostra plausível, uma vez que ele encontra textos de autores antigos com menções à punição das almas dos perjuros, especialmente quando envolvem as imagens do lago de lama. Cito Platão:

É provável, pois, que os fundadores dos nossos ritos místéricos não fossem homens medíocres, antes pelo contrário, desde há muito nos sugerissem a verdade, ao asseverarem que todo aquele que chega ao Hades sem ter sido iniciado há de jazer na lama, enquanto aquele que vai purificado e iniciado habitará, ao lá chegar, na companhia dos deuses. É que, como dizem os entendidos nos Mistérios, “muitos são os portadores de tirso, mas poucos os bacantes”.<sup>32</sup>

Há na passagem de Platão a interessante distinção entre dois perfis de “crentes órficos” que não pode ser negada. A diferença consiste em que apenas um perfil vive na prática o que diz sua crença. O outro perfil de órfico, ao contrário, é marcado pela hipocrisia de professar publicamente a fé/crença, mas viver de acordo com outros valores. Ele se veste como iniciado e, nos rituais, tem a temeridade/encenação de portar o tirso, mas não põe em prática os costumes recomendados pelo rito. Esse segundo tipo participará da experiência da punição no lamaçal perto do Aqueronte, para onde vão os “perjuros”, isto é, os que “blasfemaram contra os caminhos da justiça” (βλασφημοῦντες τὴν ὁδὸν τῆς δικαιοσύνης, v. 4), no *Apocalipse de Pedro*, ou que “deram um falso testemunho” (ἢ 'πίορκον ὄρκον ὄμοσεν, v. 150), nas *Rãs*.

<sup>31</sup> Como observa Maria de Fátima Sousa e Silva (2014, p. 15, n. 9), as figuras de Hércules e dos iniciados postos no início e no fim da aventura de Dioniso servem de incentivo espiritual para Dioniso porque tais figuras “(...) encarnam a bem-aventurança para além da superação do aniquilamento produzido pela morte.”

<sup>32</sup> Platão (*Phd.* 69c-d), trad. Schiappa de Azevedo.



Dieterich é um autor pan-órfico, e como tal, parte de seu trabalho consistiu em alargar demasiadamente o fenômeno órfico. Entretanto, em relação à crença no além, seu olhar foi preciso. Mas será que ele acertou quando correlacionou essa crença a Empédocles? Cito-o no trecho em que expõe sua compreensão sobre o poeta agrigentino:

Ele pregou ao povo, enfeitado com fitas e guirlandas, essa sabedoria e a legou às gerações seguintes em um livro que chamou καθαρμοί. “Trata-se de um provérbio da necessidade, um antigo decreto dos deuses”: O δαίμων (= Deus) que faltou e cometeu assassinato ou perjúrio deve vagar trinta mil estações longe dos deuses aventureiros através de todas as formas possíveis de criaturas mortais, até mesmo através de plantas e animais. À medida que nos são transmitidos detalhes de ambos os lados, tudo se encaixa aqui: a doutrina órfico-pitagórica dos mistérios e Empédocles.<sup>33</sup>

Considero que a afirmação de Dieterich sobre Empédocles ter sido um rétor é, ainda hoje, reconhecida.<sup>34</sup> A habilidade da retórica, por si só, pode ser associada a funções hoje distintas, mas que na Grécia do séc. V aEC se aglutinavam pelo modo de vida. Assim, o rétor tinha condição de defender uma diretriz política ou argumentar em uma disputa jurídica, de pregar para as pessoas ou conduzir um ritual, de elogiar os participantes que se destacaram em uma competição atlética ou entreter os convivas em um banquete comemorativo. Nesse sentido, concordo com Dieterich ao apresentar Empédocles como um rétor.

Porém, parece-me temerária a afirmação segundo a qual “tudo se encaixa aqui: a doutrina órfico-pitagórica dos mistérios e Empédocles.” Em 1893, isto é, com uma fração menor dos fragmentos órficos e empedoclianos que aumentaram desde então, tal afirmação pode ter sido louvável. Contudo, atualmente, mesmo após várias descobertas e reedições dos textos dos dois temas (orfismo e Empédocles), muitas dúvidas pairam sobre esse “encaixe

<sup>33</sup> “Er predigte, bekränzt mit Tänien und mit Binden geschmückt, dem Volke diese Weisheit und hinterliefs sie in einem Buche, das er καθαρμοί nannte, den folgenden Geschlechtern. ‘Es ist ein Spruch der Notwendigkeit, ein alter Beschluss der Götter’: wer gefehlt, welcher δαίμων (= Gott) Mord oder Meineid begangen, mufs dreifsigtausend Hören fern von den seligen Göttern umherirren, durch alle möglichen Formen sterblicher Geschöpfe, sogar auch durch Pflanzen und Tiere. Soweit uns auf beiden Seiten Einzelheiten überliefert sind, stimmt hier alles zusammen: die orphisch-pythagoreische Mysterienlehre und Empedokles.” (DIETERICH, 1893, p. 108s).

<sup>34</sup> Segundo (*Fr.* 65 Rose), Aristóteles disse que Empédocles foi o inventor da retórica e, segundo Bidez (1894, p. 40-50), Timeu é a fonte historiográfica mais segura que temos sobre a ocupação política de Empédocles em Agrigento. A oralidade, a rigor, era uma condição básica para o sucesso político/temporal naquele lugar e tempo. É crível imaginar Empédocles dispondo de fama e herdeiro de um ideário político local ao assumir um *modus vivendi* de poeta. O assunto foi retomado recentemente por Santaniello (2020, p. 6) que, para ilustrar, “intitulou” dois *logos*, isto é, *dois discursos orais* de Empédocles registrados por Timeu segundo Diógenes Laércio (8.64s). O primeiro por ocasião de uma ofensa em um banquete (λόγος δικανικός), traduzo por *Discurso sobre o Direito*, e o segundo no Conselho da Cidade (λόγος συμβουλευτικός), opto por *Discurso sobre a Lei*. Isso nos fornece duas ocasiões registradas pelo historiador Timeu sobre a habilidade oratória de Empédocles. Para uma argumentação favorável à imagem de Empédocles como hábil orador, mas vinculado ao culto de Apolo, verifique Castro (2019a).

perfeito”. Ainda assim, Dieterich indica ter percebido a relevância em trazer o pitagorismo ao lado do orfismo como mistérios importantes para se entender Empédocles.

Talvez Dieterich seja, dentre os pan-órficos, o que mais acertadamente vinculou a escatologia ao orfismo e, por isso, avançou acurado na sondagem dos mistérios para entender Empédocles. Digo que Dieterich escolheu um dos temas mais ricos do “universo das religiões”, que é, justamente, a morte. Escatologia é o nome técnico que se dá para as ocupações da alma que só surgem depois da morte, e *Katharmoi* é o nome que indica, na época de Empédocles, o conjunto de prescrições saudáveis para a alma praticar a fim de ter uma pós-vida benfazeja. Dito assim, soa pacífica a associação entre Empédocles e os órficos. Mas é necessário ter cautela ao se seguir Dieterich. Por ora, contento-me em reconhecer que ele conferiu ao orfismo uma crença no além tal como ainda se mantém.

Dieterich fez uma análise ímpar do material que dispunha no séc. XIX. Desde então, o número de fragmentos cresceu substancialmente. Ele dispunha de uma das lâminas de ouro encontradas em Petélia, no sul da Itália, publicadas originalmente em 1836 e hoje reunidas em *OF* 476. Atualmente esse material está catalogado junto a outros fragmentos que, panoramicamente, sinalizam para a crença órfica no além<sup>35</sup>. Com isso somos obrigados a reconhecer que a vinculação de uma escatologia ao orfismo se mantém firme desde a *Nekuia* de 1893 até nossos dias.

Contudo, o fenômeno órfico é maior do que permite antever sua escatologia. Outros pesquisadores pan-órficos se debruçaram sobre problemas relacionados ao orfismo, mas seguindo por caminhos completamente diferentes. Um desses caminhos veio pela antropologia, e por isso, a seguir, abordo as interpretações alegóricas do mito de Orfeu.

## 1.2 Interpretações alegóricas do mito de Orfeu

Assim como o estudo do orfismo é influenciado por novos dados, o estudo do mito de Orfeu também acompanha as tendências acadêmicas e científicas em voga. A partir do fim do séc. XIX, apareceram novas ideias vindas da antropologia, como o livro *O Ramo de Ouro* (1890) de Frazer, e da psicologia, com Freud e seu *Totem e Tabu* (1913). Os dois livros mobilizaram os pesquisadores a revisitar o passado mitológico grego em busca de uma

---

<sup>35</sup> Tal como sustentam Bernabé e Jiménez: “A partir de las láminas de Hiponio, Entella, Petélia, Farsalo y Creta se reconstruye en líneas generales la topografía infernal órfica, cuya descripción no difiere, en principio, demasiado de la que encontramos en otros autores.” (BERNABÉ e JIMÉNEZ, 2008a, p. 500).

interpretação que estaria aguardando para ser descoberta, principalmente sobre o mito de Orfeu<sup>36</sup>.

Uma das metodologias aplicadas foi a alegórica, isto é, a abordagem que trata o mito como a figuração de um totem primitivo, seja a raposa sagrada para Reinach (1905-6), seja o pescador para Eisler (1921). Cito abaixo a definição dada por Reinach aos dois conceitos norteadores de sua metodologia:

Entre o *tabu* e o *totem* existem laços; a transição é fácil de um para o outro. Na verdade, o *tabu* primitivo, germe de qualquer pacto social, protege o *totem*, que é o animal ou planta *tabu*. Não se pode conceber o *totem* sem um *tabu* e o *tabu* ampliado parece ter o *totem* como uma consequência lógica.<sup>37</sup>

Essa sucinta definição põe em contato os dois polos sobre os quais se move a perspectiva antropológica de Reinach. De um lado o totem, geralmente uma planta ou animal sagrado que deu origem a uma comunidade e, de outro, o tabu, a regra ou condição para a manutenção da coesão dessa comunidade. No caso do orfismo, a comunidade criada seria a órfica, e o totem fundador, Orfeu. Para que isso ocorra, é preciso que o totem se torne divino, ou seja, passe de sua condição mortal para outra, imortal, e, assim, dê origem e escopo identitário à comunidade. Uma fórmula comum aos mitos antigos para a imortalidade consiste na morte ou destruição do corpo físico do totem, que, então, renasce divino. A repetição simbólica dessa morte fundadora pela comunidade está na raiz dos rituais. Cito Reinach: “O animal ou planta *totem*, considerado um reservatório de santidade e força, era geralmente poupado; excepcionalmente, e para se santificarem, os homens do clã o matavam e o comiam em cerimônia.”<sup>38</sup>

Segundo Reinach, a divinização de Orfeu, ou melhor dizendo, sua transformação em totem, acompanhou o instante de sua morte, razão pela qual Reinach se detém na análise desse momento específico da personagem em pelo menos três pontos. O primeiro deles, e que confere o tom aos demais, é a fundamentação em fontes antigas de que a palavra grega *bassaris* (βασσαρίς) era comum tanto na Trácia quanto na Lídia e significava, em ambos os locais, “raposa”<sup>39</sup>, indicando o couro do animal do qual eram feitos os vestidos femininos utilizados

<sup>36</sup> Para conhecer uma abordagem completa sobre a história dos estudos sobre o mito de Orfeu, verifique “Orfeo, una ‘Biografía’ Compleja”. (BERNABÉ, 2008d, p. 15-32).

<sup>37</sup> “Entre le *tabou* et le *totem*, il existe des liens; le passage est facile de l’un à autre. En effet, le *tabou* primitif, germe de toute pacte social, protège le *totem*, qui est l’animal ou le végétal *tabou*. On ne peut concevoir le *totem* sans un *tabou* et le *tabou* élargi paraît avoir pour conséquence logique le *totem*.” (REINACH, 1905, tomo I, p. iv).

<sup>38</sup> “L’animal ou le végétal *totem*, considéré comme un réservoir de sainteté et de force, était généralement épargné; exceptionnellement, et pour se sanctifier, les hommes du clan le tuaient et le mangeaient en cérémonie.” (REINACH, 1905, tomo I, p. v).

<sup>39</sup> Reinach (1906, tomo II, p. 108s).

nos rituais. O segundo é o detalhe histórico que fortalece o vínculo cultural entre a palavra *bassaris*, a Trácia e as raposas. Trata-se da constatação feita por Reinach segundo a qual:

Os antigos também chamavam de βασσάραι certas botas de cano alto ou coturnos, provavelmente feitas de couro de raposa, que os pintores de vasos geralmente emprestavam aos trácios. (...). a nossa opinião encontra uma confirmação inesperada no fato de as botas, acessórios essenciais dos atores gregos, serem consideradas uma invenção dos trácios.<sup>40</sup>

E também, coroando as associações antropológicas entre a pátria de Orfeu e o uso de peles de raposas como vestimentas, Reinach cita uma das muitas peças perdidas de Ésquilo, *As Bassárides*. Segundo Reinach, essa peça tinha como tema a morte de Orfeu, e o coro era composto de mulheres (as bassárides). Dentro da encenação, a morte de Orfeu seria interpretada como advinda do ataque das bassárides, consumando assim o assassinato ritual que divinizaria Orfeu transformado de animal em deus. Cito Reinach:

Dentro do termo Βασσάραι de Ésquilo, vimos o aedo da Trácia rasgado pelas Mênades chamadas Bassárides, ou seja, Orfeu, vestindo uma pele de raposa, calçado em coturnos de raposa, foi despedaçado por mulheres vestidas com pele de raposa, um episódio que se traduziu em uma linguagem mais arcaica e mística, significando que uma raposa sagrada foi sacrificada e devorada ritualmente por mulheres disfarçadas de raposas. Assim, a Lídia conheceu um Dioniso-raposa que era *Bassareu*, e a Trácia conheceu outro, que foi *Orfeu*.<sup>41</sup>

A interpretação alegorista de Reinach faz de Orfeu uma raposa sagrada, ou seja, um totem divino, um deus figurado em animal, símbolo da unidade espiritual da comunidade órfica. Eisler (1921, p. 14) seguiu caminho parecido em seu livro. Embora se apoiando em outras bases, como a tradução (hoje abandonada) do termo *orphoi* como “peixe em geral” e da palavra *orpheus* como “pescador”, o autor também desenvolveu uma interpretação alegórica do mito de Orfeu.

Segundo ele, na mitologia grega, a personagem foi originalmente uma divindade associada com a atividade da pesca e da caça nas sociedades primitivas. Nesse primeiro momento, Orfeu seria apenas uma imagem de caçador, ou pescador bem-sucedido, projeção

<sup>40</sup> “Les anciens appelaient aussi βασσάραι certaines chaussures élevées ou brodequins, fabriquées sans doute avec du cuir de renard, que les peintres de vases ont généralement prêtées aux Thraces. (...). notre opinion trouve une confirmation inattendue dans le fait que les brodequins, accessoires indispensables des acteurs grecs, sont considérés comme une invention des Thraces.” (REINACH, 1906, tomo II, p. 110).

<sup>41</sup> “Dans les Βασσάραι d’Eschyle, on voyait l’aède de Thrace déchiré par les Mênades dites Bassarides, c’est à-dire qu’Orphée, coiffé d’une peau de renard, chaussé de cothurnes de renard, était mis en pièces par des femmes vêtues de peaux de renards, épisode qui, traduit dans un langage plus archaïque et plus mystique, signifie qu’un renard sacré a été immolé et dévoré rituellement par des femmes déguisées en renards. Ainsi la Lydie connaissait un Dionysos-renard, qui était *Bassareus*, et la Thrace en connaissait un autre, qui était *Orphée*.” (REINACH, 1906, tomo II, p. 111).

social da expectativa de sucesso na tarefa de buscar alimentos. O sucesso do indivíduo que se embrenhava nas áreas selvagens para trazer proteína animal era maior quando ele conseguia usar um chamariz para as feras, isto é, “encantá-las” para matá-las. Esse poder, chamado por Eisler de “*hunting-charm*”<sup>42</sup>, foi o que gradativamente aproximou a personagem de Orfeu à música durante o período grego da história.

Entretanto Orfeu extrapola os séculos de predomínio cultural grego e entra na fase romana da história, principalmente nos mosaicos e arquitetura túmbica. Eisler analisa esse material focando na figura do peixe e constata que a personagem Orfeu continuou sua transmutação simbólica através dos povos e que seu poder sobre o reino animal e vegetal ganhou ênfase, vindo a servir como uma espécie de paradigma pagão do “bom pastor” (*good shepherd*)<sup>43</sup> e de “pescador de homens” (*fisherman*)<sup>44</sup>.

O percurso de Orfeu desenhado por Eisler é o de um símbolo transcultural que ultrapassa a marca histórica do seu nascimento e renasce continuamente como totem divino de um poder santificado sobre a natureza. O peixe é apenas o animal que sintetiza essa carga mântica de Orfeu, tanto nos primórdios como caçador e pescador-encantador quanto tardiamente como pastor e pescador de homens. Do ponto de vista da história das ideias é interessante ver como Eisler via sua teoria como uma espécie de complemento à obra de Reinach, como se ambas as versões totêmicas se acoplassem harmonicamente. Cito Eisler:

O fato mais impressionante, entretanto, é este: Salomon Reinach escreveu um livro de memórias brilhante sobre a raposa do trácio Orfeu, que ocorre em pinturas de vasos gregos e tem o objetivo de identificar o herói adequadamente, como podemos ver agora, com a raposa, o 'caçador' mais astuto do reino animal; isto é, com o deus-raposa 'trácio' Dionisos Bassareus. Agora, nessa mesma uranografia babilônica, uma constelação chamada Raposa é colocada imediatamente ao lado do Peixe celestial. Se é fácil entender que a raposa sagrada poderia representar o poderoso deus da caça, é mais difícil ver como ela poderia pescar, embora os zoólogos da antiguidade acreditassem que o fizesse. A solução, entretanto, é dada por um conto ou fábula popular bem conhecida, muito provavelmente, como todos são, de origem oriental. Acreditava-se que a raposa pescava com sua cauda, usando-a como isca para os habitantes ingênuos da água. Tal absurdo nunca teria sido inventado se não houvesse motivos importantes para conectar as noções do deus-raposa e do próprio deus pescador; assim como a conhecida história da raposa e das uvas certamente é baseada em algum mito esquecido do deus da videira vestido de raposa Dionisos Bassareus.<sup>45</sup>

<sup>42</sup> Eisler (1921, p. 17).

<sup>43</sup> Eisler (1921, p. 18).

<sup>44</sup> Eisler (1921, p. 20).

<sup>45</sup> “The most striking fact, however, is this: Salomon Reinach has written a brilliant memoir on the foxdress of the Thracian Orpheus, which occurs on Greek vase-paintings and is intended to identify the hero very appropriately as we can now see with the fox, the most cunning ‘hunter’ of the animal kingdom; that is to say, with the ‘Thracian’ fox-god Dionysos Bassareus. Now in this very same Babylonian uranography a constellation called the Fox is

Reinach e Eisler fizeram uma interpretação totêmica do mito de Orfeu que, a bem da verdade, foi superada pela evolução da própria antropologia. O livro de Lévi-Strauss, *O Totemismo Hoje* (1962), é uma revisão histórica e crítica dessa linha investigativa dos mitos e, como se pode ler em suas páginas introdutórias, a posição do autor é bastante negativa sobre ela. Comparando o totemismo à histeria, Lévi-Strauss acusa essa linha antropológica de projetar nos homens ditos “primitivos” os receios e medos que os antropólogos experimentavam em relação a sua própria cultura. No caso de Reinach e Eisler, pesquisadores do mito de Orfeu, a ressignificação da morte de Orfeu pode ter sido um ato, consciente ou não, de amenizar a história de Cristo na cruz; assim como a ênfase sobre o poder harmonizador de Orfeu para com os animais projeta num passado perdido a unidade que falta ao homem moderno. Cito Lévi-Strauss:

Para conservar na sua integridade, e ao mesmo tempo fundamentar, os modos de pensamento do homem normal, branco e adulto, nada poderia, pois, ser mais cômodo do que reunir costumes e crenças exteriores a seu mundo – na verdade muito heterogêneas e dificilmente isoláveis – ao redor dos quais viriam se cristalizar, em massa inerte, ideias que fossem menos inofensivas, caso houvesse necessidade de reconhecer sua presença e atividade em todas as civilizações, inclusive a nossa. O totemismo é, antes de tudo, como por um tipo de exorcismo, a projeção, fora do nosso universo, de atitudes mentais incompatíveis com a exigência de uma descontinuidade entre o homem e a natureza, que o pensamento cristão considerava essencial. Pensava-se, portanto, em validar esta crença fazendo da exigência inversa um atributo desta “natureza segunda” que o homem civilizado, na vã esperança de libertar-se dela, ao mesmo tempo que da primeira, confecciona para si com os estados “primitivos” ou “arcaicos” de seu próprio desenvolvimento.<sup>46</sup>

Essa passagem da obra nos mostra como Lévi-Strauss, e boa parte da antropologia recente, já tinha se desvinculado das linhas totêmicas do início do séc. XX. É claro que a crítica de Lévi-Strauss vai muito além da comparação com a histeria, mas não é meu objetivo segui-la por inteiro. Basta entender que, em síntese, a antropologia contemporânea considera falha a tese basilar do totemismo de assumir elementos contingentes como a pele de raposa nas vestimentas das bassárides, ou as picturizações de peixes nos templos, para extrair deles

---

placed immediately beside the heavenly Fish. If it is easy to understand that the sacred fox could represent the mighty hunting god, it is more difficult to see how he could possibly manage to fish, although he was certainly believed to do so by ancient zoologists. The solution, however, is given by a well-known popular tale or fable, most probably, as they all are, of Oriental origin. The fox was believed to fish with his tail, using it as a bait for the unsuspecting denizens of the water. Such an absurdity would never have been invented, if there had not been important motives for connecting the notions of the fox-god and the fishergod himself; just as the well-known tale of the fox and the grapes is certainly based on some forgotten myth of the fox-dressed vine-god Dionysos Bassareus.” (EISLER, 1921, p. 26s).

<sup>46</sup> Lévi-Strauss (1975, p. 14s), trad. Malcolm Corrier.

propriedades originais como se fossem atributos sociais e históricos, no caso, a santidade da doutrina órfica e, posteriormente, a dos cristãos.

A parte do mito referente à morte de Orfeu, tão cara a Reinach e a Eisler, está hoje razoavelmente bem estudada e compreendida. Graf (1986, p. 86ss) faz um sucinto apanhado das fontes literárias nas quais radicam as duas principais tradições de relatos sobre a morte de Orfeu. Em uma delas, Orfeu é morto por mulheres trácias comuns; em outra, por mênades (bacantes). Os romanos Virgílio e Ovídio (fontes de Reinach) misturam ambas as tradições e fazem das mulheres trácias, bacantes. Ésquilo e suas bassárides – principal fundamento literário de Reinach e Eisler – também fazem das mulheres trácias seres míticos. Todavia, como argumenta Santamaría a respeito dessa peça, “a pouca difusão dessa versão e sua total ausência da iconografia indicam, com bastante probabilidade, que a introdução das mênades na lenda foi uma inovação do tragediógrafo”<sup>47</sup>.

As abordagens totêmicas do mito de Orfeu foram umas das últimas abordagens pan-órficas e contribuíram para o encerramento da fase inicial dos estudos órficos. Logo depois delas, veio Wilamowitz a lhes criticar o excesso e a extensão das hipóteses nem sempre comprováveis.

### 1.3 A voz cética de Wilamowitz

A história dos estudos órficos chega aqui à sua segunda fase. Esta é marcada pela obra em dois tomos de Wilamowitz-Moellendorff (1931-32). Assumindo uma categórica posição de rejeição das hipóteses pan-órficas, Wilamowitz não viu razões para admitir nem o patronato literário de Orfeu, nem a existência de um grupo religioso atrelado a seu nome. Segundo Wilamowitz, nada disso se sustenta de pé após o estabelecimento da seguinte questão cética<sup>48</sup>.

---

<sup>47</sup> “La poca difusión de esta versión y su total ausencia de la iconografía indican, con bastante probabilidad, que la introducción de las ménades en la leyenda fue una innovación del tragediógrafo.” (SANTAMARÍA, 2008b, p. 106).

<sup>48</sup> Utilizo o termo “ceticismo” sob o prisma da tradição filosófica ocidental. Sendo um conceito muito antigo, só posso ilustrá-lo aqui. Para isso escolhi o médico e cético pirrônico Sexto Empírico II-III EC e a definição que ele dá ao filósofo cético. Penso que Wilamowitz se encaixa perfeitamente nessa definição. Trata-se de uma metáfora clínica que caracteriza o médico (o cético filantropo), o remédio eficaz (a dúvida), a patologia (que é a precipitação das afirmações infundadas sobre o orfismo) e o paciente (os autores “pan-órficos”). Cito S.E. (*P.* III, 280s), pela tradução de Rodrigo Brito (PODCAST, 2021, episódio 27): “O cético, sendo um filantropo, deseja o melhor que puder curar pelo discurso a presunção e a precipitação dos dogmáticos. Então, assim como os médicos que curam patologias corporais têm remédios que diferem em força, aplicando os severos aos severamente afetados, e os brandos aos brandamente afetados, também o cético propõe argumentos que diferem em força, empregando os mais severos e capazes por seu rigor a remover a patologia dos dogmáticos, a presunção, em casos em que se é acometido por um severo ataque de precipitação. Por outro lado, o cético emprega os argumentos brandos nos casos daqueles cuja patologia da presunção é superficial e fácil de curar e que é possível restabelecer a saúde por métodos brandos de persuasão.”

Cito-o: “Em Orfeu, nenhum pensamento. Onde está então a influência do *’Ορφικά*? Qual era o seu conteúdo de ensinamento? Tinham eles uma comunidade? Alguém conhece os mistérios órficos? Os modernos falam tão terrivelmente bastante sobre os órficos. Quem faz isso na antiguidade?”<sup>49</sup>.

Como se percebe, seu ceticismo duvida de que exista uma tradição literária e misteriosa derivada de Orfeu. Orfeu não apenas está ausente como ícone de uma tradição poética como também não está presente nos mistérios da antiguidade. Notemos que Wilamowitz estabelece uma clara ruptura com o ambiente pan-órfico ao questionar suas certezas e propor-lhes outra via de investigação. Para isso, Wilamowitz insere, dentro da *questão órfica*, um critério metodológico muito exigente, assim sintetizado nas palavras de Casadesús: “(...) considerar como órficos tão apenas aqueles testemunhos que contenham explicitamente o nome de Orfeu”<sup>50</sup>.

A rigor, para Wilamowitz, não existe o “conceito de orfismo” – a palavra foi simplesmente inventada: “Mas o que Orfeu se tornou entre os modernos, não gosto de seguir. Ele tem seus devotos hoje, e a fumaça do orfismo (eles inventaram essa nova palavra) pesa sobre a luz dos deuses antigos como nos tempos de Jâmblico.”<sup>51</sup> Seja pelo respeito profissional que Wilamowitz acumulou em sua carreira filológica, seja pelo conjunto sólido de sua obra, sua voz cética soou alto entre os estudiosos do mundo antigo, especialmente entre os interessados nos temas de Orfeu, orfismo e Empédocles. Dentro da comunidade acadêmica, o critério metodológico de Wilamowitz estabeleceu um patamar de exigência tão sólido que só foi plenamente derrubado em 1978 com a publicação das lâminas de osso de Olbia (*OF* 463 - 465), onde se lê, para além de qualquer dúvida, a palavra “órfico” em um documento antigo. Veja como Casadesús resume o alcance da voz cética de Wilamowitz:

[*Wilamowitz duvida da*] procedência das teogonias vinculadas a Orfeu, sua relação com os ritos dionisíacos, a aparição na Grécia da noção de imortalidade da alma e sua participação ou influência na conformação do pensamento de filósofos tão destacáveis como Pitágoras, Heráclito, Empédocles ou Platão. Um amplo terreno abonado pelo qual os “pró-órficos” acabaram vendo em qualquer rastro a doutrina órfica.<sup>52</sup>

<sup>49</sup> “An Orpheus kein Gedanke. Wo steckt denn nun die Wirkung der *’Ορφικά*? Was war ihr Lehrinhalt? Hatten sie eine Gemeinde? Weiß irgendwer von orphischen Mysterien? Die Modernen reden so entsetzlich viel von Orphikern. Wer tut das im Altertum?” (WILAMOWITZ, 1932, II, p. 199).

<sup>50</sup> “(...) considerar como órficos tan sólo aquellos testimonios que contuvieran explícitamente el nombre de Orfeo.” (CASADESÚS, 2008a, p. 8).

<sup>51</sup> “Aber was Orpheus bei den Modernen geworden ist, mag ich nicht verfolgen. Er hat heute seine Gläubigen, und der Qualm des Orphismus (das neue Wort haben sie sich erfunden) liegt schwer über dem Lichte der alten Götter wie zu Zeiten des Iamblichos.” (WILAMOWITZ, 1932, II, p. 199).

<sup>52</sup> “[...] la procedencia de las teogonías adjudicadas a Orfeo, su relación con los ritos dionisíacos, la aparición en Grecia de la noción de inmortalidad del alma y su participación o influencia en la conformación del pensamiento



O posicionamento categórico de Wilamowitz contra o orfismo fomentou seguidores – Linforth (1941), Dodds (1951), Moulinier (1955), Luc Brisson (1995), Radcliffe Edmonds (2013) – que contribuíram e continuam contribuindo para elevar o nível da investigação sobre o assunto. Nesse sentido, uma estratégia comum entre os cétricos foi associar os órficos a “charlatães”<sup>53</sup>. Parece que Wilamowitz se apoiou em duas interpretações tecnicamente corretas, embora discutíveis<sup>54</sup>, de que tanto Eurípides quanto Platão nutriram sentimentos de menosprezo aos órficos<sup>55</sup>. Isso explica o porquê de Wilamowitz citar a passagem a seguir. Cito Eurípides e a acusação que Teseu faz contra Hipólito:

Ahora ufánate y vende que te alimentas de comida sin alma, y, teniendo a Orfeo como señor, entra en éxtasis mientras honras el humo de sus muchos escritos. Puesto que has sido atrapado, yo recomiendo a todos que huyan de los hombres de tal clase, pues salen de caza con palabras venerables, mientras maquinan cosas vergonzosas.<sup>56</sup>

O que acontece na peça é o seguinte: Teseu acusa injustamente Hipólito de ter tentado conquistar Fedra, que teria se matado diante da investida de Hipólito. Ao contrário de Teseu, o público sabe da verdade. Seguindo o plano de Afrodite, Fedra cortejou Hipólito e, diante da negativa dele, ela se mata. Teseu está enganado sobre os fatos e acusa Hipólito de hipocrisia, característica que o faria igual aos que têm “Orfeu como senhor”, ou seja, professa pureza às vistas e maquina maldades às escuras<sup>57</sup>.

---

de filósofos tan señeros como Pitágoras, Heráclito, Empédocles o Platón. Un amplio terreno abonado para que los «pro órficos» acabaran viendo por doquier rastros de la doctrina órfica.” (CASADESÚS, 2008a, p. 7, *inserção minha*).

<sup>53</sup> A bem da verdade, a pecha de charlatanismo nunca se descolou totalmente dos órficos, um pouco parecida com a má fama dos sofistas. Trata-se de uma leitura possível de Platão (*R.* 364e). Porém, o que importa é notar que o entendimento dos estudiosos sobre a pecha mudou muito. É fundamental que se considere o fato de haver pessoas com más intenções e com acesso a textos órficos. Isso não faz delas o único perfil a manipular um texto órfico. Existem várias maneiras de “ser órfico”: lendo uma teogonia ou redigindo uma, como ajudante (mantenedor) dos móveis, objetos e materiais utilizados nos rituais, como chefe de cerimônia, como um iniciante e, é claro, como um iniciado. Para se ter uma noção do quão diversos podem ser os “perfis órficos”, consulte a descrição de chefe de cerimônia (*orfeotelestas*) feita por Jiménez (2008c, p. 774ss).

<sup>54</sup> Sigo a perspectiva de Santamaría (2008a, p. 65-78) na qual órficos e sofistas são dois grupos alvejados pela desconfiança geral dos gregos no que se refere à inserção do texto escrito na vida pública da *polis*. A desconfiança nasce principalmente na metade do séc. V aEC em diante. Nesse recorte temporal, Eurípides e Empédocles estariam próximos do começo desse sentimento de estranheza, enquanto Platão o viveria plenamente.

<sup>55</sup> Numa passagem rápida e capital, Wilamowitz interpreta a “profusão de livros” (βίβλων ὄμαδος) de Platão (*R.* 364e) como claro desapareço pelo material. Cito-o: “Quem aqui não sente o desprezo, que não é menor do que em Eurípides, realmente não pode ser ajudado.” = “Wer hier nicht die Verachtung spürt, die nicht geringer als bei Euripides ist, dem ist wahrhaftig nicht zu helfen.” (WILAMOWITZ, 1932, II, p. 195). A expressão platônica recebe interpretações menos contundentes de Bernabé (2011, p. 36), que enxerga nela uma “tensão irônica”.

<sup>56</sup> Eurípides (*Hipp.* vv. 952-957), trad. Sara Otero (2008, p. 1194s).

<sup>57</sup> Bernabé (2016b, p. 183-204) propõe que a crítica de Eurípides possa ser uma defesa dos órficos na medida em que, considerando que a crítica de Teseu a Hipólito se baseia em uma inverdade, o público tem diante de si a percepção da pureza de Hipólito. Tal mensagem cênica aponta, por sua vez, aos preconceitos dos atenienses para com os órficos.

Talvez a hipocrisia indicada pelo autor da peça esteja apoiada em uma experiência pública de desconfiança daqueles que carregam escritos desconhecidos prometendo benefícios. No caso, a suspeita de hipocrisia e charlatanismo era cabível naqueles (os órficos) que se diziam propagadores, portadores ou intérpretes de “relatos sagrados” revelados por Orfeu<sup>58</sup>. Parece-nos ser essa a forma como Wilamowitz lê a passagem de *Hipólito*<sup>59</sup>.

Notemos dois aspectos secundários da personagem Hipólito para avançar na abordagem de Wilamowitz. Duas características saltam aos olhos: Hipólito não se alimenta daquilo que tem alma – *apsychos bora* (ἄψυχος βορά) – e lida/trabalha com uma redação manuscrita – *gramma* (γράμμα). A primeira dessas características pode ser associada ao pitagorismo, e não ao orfismo. A segunda é vaga demais para formar uma identidade social, podendo se reduzir a uma técnica comercial – *emporiketistechne* (ἐμπορικητιστεχνη) – mal intencionada<sup>60</sup>.

A proibição de consumo de alimento animado está relacionada a um assunto mais amplo sobre o qual Wilamowitz se posicionou. Trata-se da questão da origem, na Grécia, de uma noção de imortalidade da alma – quem a propagou e em que termos? Cito o filólogo: “Mas antes de falarmos de Orfeu, convém dar preferência ao ensinamento que fundamenta a alimentação vegetariana na transmigração das almas.”<sup>61</sup>

A questão da inserção dessa doutrina da transmigração em terras gregas foi objeto da atenção dos estudiosos desde a antiguidade. Heródoto (2.123) foi um dos primeiros a documentá-la, atrelando-a ao Egito. A interpretação de que o historiador grego se refere a Pitágoras na dita passagem, quando menciona os gregos que teriam viajado ao Egito, é assumida por Harrison (1908, p. 589) e Wilamowitz (1932, II, p. 188). Um dos argumentos que sustentam essa leitura é que tal informação não é desmentida nem por Platão, nem por Aristóteles<sup>62</sup>. Isso

<sup>58</sup>Lembremos que o autor do *P.Derv.* se posiciona como intérprete da mensagem de Orfeu, pois este “fala o que é sagrado do início até o final do que é dito” (*P. Derv.* col. VII, v. 6-7), trad. Jonatas Alvares.

<sup>59</sup>Excede a presente abordagem inquirir se Hipólito foi ou não uma personagem planejada por Eurípides para ser um protótipo de órfico na trama da peça. Uma argumentação cética (de um discípulo de Wilamowitz) a favor de Hipólito não ser uma personagem órfica está em Linforth (1941, 50-60). Uma argumentação a favor de Hipólito órfico, que sugere ecos inéditos de Fedra com as lâminas órficas, está em Zeitlin (1985, p. 52-111).

<sup>60</sup>Quem busca uma fundamentação em passagens platônicas para demonstrar que os órficos são alvos de críticas justas por causa do interesse monetário que perseguem é outro pesquisador tocado pelo ceticismo de Wilamowitz, E. R. Dodds (2002, p. 223). Ele acusa a prática de “técnica comercial” e aponta para sua presença em Platão tanto no *Eutífron* (14e) quanto nas *Leis* (716e). Sobre o charlatanismo no geral, indica a *República* (364b-365a) e as *Leis* (908d-909d). Sobre o alcance de cidades inteiras por tais mercadores do sagrado, segundo Dodds, é possível que Platão tivesse em mente, por exemplo, o que ocorrera com Atenas sob a influência de Epimênides, cf. *Leis* (642d).

<sup>61</sup>“Aber ehe wir von Orpheus reden, gebührt sich, der Lehre den Vortritt zu lassen, die für die vegetarische Nahrung in der Seelenwanderung eine Begründung gibt.” (WILAMOWITZ, 1932, II, p. 188).

<sup>62</sup>Aristóteles (*De anima*. 409a) é citado por Wilamowitz como a teoria filosófica formalmente próxima daquela doutrina que preconizava a manutenção da vida (ζῳτον) graças ao movimento contínuo da alma. Platão, por sua vez, com sua prosa, deixou larga margem de referencialidade na expressão “antiga tradução” (παλαιὸς λόγος) em *Fédon* (70c-d) e *Carta VII* (7.335a).

posto, a dúvida de Wilamowitz aparece límpida: se o vegetarianismo pitagórico sustenta a doutrina da transmigração das almas, por que evocar “outro mistério” para além deste?

Talvez Wilamowitz tenha considerado plausível que o vegetarianismo foi um aspecto exclusivo do pitagorismo. Talvez. Atualmente, o entendimento sobre a proibição órfica de alimento com alma (ou sangue) mudou substancialmente após o *P.Gurob* (2000)<sup>63</sup>. O que se tem como certo, para Wilamowitz, é não ser preciso, nem prudente, buscar outro nome para a origem grega da noção de imortalidade da alma vinculada ao vegetarianismo. Cito Wilamowitz: “Somente um pensador de real importância poderia reconhecer a intemporalidade da alma, que entre os jônios havia se tornado a força dominante no ser humano sobre o corpo durante a vida, e fazer com que a alma, sendo ela então sem começo, vagasse por muitos corpos: Pitágoras de Samos.”<sup>64</sup>

O entendimento de Wilamowitz sobre Pitágoras e o nascimento da noção de alma imortal na Grécia esbarra, felizmente, na relação que Wilamowitz faz entre Empédocles e essa mesma noção. Basicamente, o termo filosófico empedocliano que compartilha da imortalidade é o *daimon* (DK 31B 115, v.5), mas ele não é, exatamente, uma “alma”<sup>65</sup>. E é sobre essa diferença, entre alma e *daimon*, segundo Wilamowitz, que repousa a distinção entre Pitágoras e Empédocles.

Conhecemos a transmigração das almas mais precisamente apenas por *Katharmoi* de Empédocles, que nada diz sobre a alma, mas em vez dela vê em todos os seres vivos, nos quais inclui também as plantas, um deus expulso do céu, que expia sua culpa por meio de encarnações e pode retornar ao céu

---

<sup>63</sup> Aponta-se a novidade que entrou nos estudos órficos pelo *P.Gurob* (2000), tal como atualmente sustenta Bernabé (2008g, p. 1235) e Jiménez (2008b, p. 731). Apesar de ser conhecido desde 1921, o fato de mencionar o consumo de carne manteve-o em “suspensão cética” até as descobertas das últimas décadas. O motivo para tratá-lo assim foi porque o papiro menciona o consumo de carne em um ritual, o que ia de encontro à compreensão vegetariana que, majoritariamente, associava-se aos mistérios órficos. Essa compreensão mudou. Antes pensava-se a proibição de sacrificar um ser vivo de forma generalizada, tanto prática quanto simbolicamente, pois evocaria o assassinato de Dioniso Zagreu pelos Titãs. Agora aceita-se que, ritualisticamente, a vida de um animal pode ser tirada exclusivamente para fins simbólicos, seja para a queima, o consumo ou mistério associado ao sangue. Ou seja, passou-se de uma proibição genérica para uma permissão condicionada. Isso ajuda a entender que o sangue para os órficos não é uma metáfora para o sucesso do iniciado nos mistérios. A metáfora para representar o avanço da iniciação é conferida ao leite: “Touro, te precipitaste no leite” (*OF* 485-486.3); ou “Carneiro, caíste no leite” (*OF* 487.4-488.10). A atual compreensão sobre o tema preserva o vegetarianismo como conduta órfica porque não o vincula ao motivo simbólico do ritual.

<sup>64</sup> “Nur ein Denker von wahrer Bedeutung konnte der Seele, die bei den Ioniern zu der den Körper während des Lebens beherrschenden Kraft im Menschen geworden war, die Unvergänglichkeit zuerkennen und die Seele, weil sie dann anfanglos war, durch viele Körper wandern lassen: Pythagoras der Samier.” (WILAMOWITZ, 1932, II, p. 188).

<sup>65</sup> A discussão sobre se o conceito de “*daimon*” equivale ou não ao conceito de “alma” continua aberta e com várias posições divergentes. O assunto é discutido no último tópico do terceiro capítulo, mas pode ser ilustrado com um rápido exemplo. Enquanto Wilamowitz entende que o *daimon* não é uma alma, e sim um deus, West (1983, p. 21) diz que “o *daimon* faz parte de uma categoria de seres intermediários entre os deuses e os homens”.

através de uma vida pura sob determinadas condições. Isso não combina com o que ouvimos sobre os ensinamentos pitagóricos sobre a alma.<sup>66</sup>

É possível deduzir da passagem acima que Wilamowitz distingue a noção de alma, passada adiante por Pitágoras e levada às suas últimas consequências por Platão, da noção de *daimon* como “deus expulso” e transmigrante de Empédocles. Mas, dado que Empédocles também prescreve regras vegetarianas (DK 31 B140, 141) à semelhança de Pitágoras, como Wilamowitz explica o *conceito de daimon* dos versos do acragantino?

Wilamowitz associa o *daimon* de Empédocles à “tradição de heróis”. Cito-o: “O que Píndaro aprendeu em Agrigento está ligado às antigas crenças heróicas, pois conhece um caminho de Zeus trilhado por Cadmo e Aquiles, também contém as Ilhas dos Bem-aventurados com Cronos.”<sup>67</sup> De acordo com essa velha crença popular e mítica, apenas alguém excepcional poderia romper com o destino comum das almas e subir para perto dos deuses. E é justamente essa “exceção que foge à regra” – a *apoteose*<sup>68</sup> – que Wilamowitz encontra em Empédocles. Diferentemente da alma que transmigra e pode evoluir até os deuses, o *daimon* empedocliano parte da condição de deus que caiu e pode retornar sem o expediente da metempsicose; em síntese, um feito típico de um herói.

Portanto, o referendo final de Wilamowitz sobre Empédocles é mais ou menos este: não se pode confundir uma coisa (tradição dos heróis) parecida com outra (doutrina pitagórica da transmigração), colocando-as sob o mesmo rótulo (orfismo). Cito Wilamowitz:

O que Empédocles de Agrigento ainda pregava no Peloponeso na década de 30 estabelece maior valor à abstinência de alimentos à base de carne, e também de grãos, e vê um deus em tudo que vive. Um deus não é uma alma; é muito mais a antiga crença no ser humano que ascende ao heroísmo, desenvolve-se de modo peculiar, pois isso só ousaria alguém que acreditasse ter a certeza de Deus dentro de si, quando é claro que não poderia despartar essa autoconfiança nos outros.<sup>69</sup>

---

<sup>66</sup> “Wir kennen die Seelenwanderung genauer nur aus den Καθαρμοί des Empedokles, der von der Seele nichts sagt, sondern statt ihrer in allen Lebewesen, zu denen auch die Pflanzen gehören, einen aus dem Himmel verstoßenen Gott sieht, der seine Schuld durch die Einkörperungen abbüßt und unter bestimmten Bedingungen durch ein reines Leben in den Himmel zurückkehren kann. Das verträgt sich nicht gut mit dem, was wir sonst über die pythagoreische Seelenlehre hören.” (WILAMOWITZ, 1932, II, p. 190).

<sup>67</sup> “Was Pindar in Akragas kennen gelernt hat, knüpft an den alten Heroenglauben an, da es einen Weg des Zeus kennt, den Kadmos und Achilleus gegangen sind, behält auch die Inseln der Seligen mit Kronos bei.” (WILAMOWITZ, 1932, II, p. 191).

<sup>68</sup> O *LSJ* (2021) define o verbete ἀποθέωσις como “ato ou decreto de deificação”. Kingsley (1995, p. 250-277) associa os relatos sobre a morte de Empédocles no Etna às lendas que foram reunidas sob o mito de Hércules e seu fim pelo raio de Zeus. As duas personagens dispõem da mesma experiência de *apoteose por fogo*, elemento considerado “purificador” da personagem por libertá-la de tudo que lhe é mortal.

<sup>69</sup> “Was der Akragantiner Empedokles noch in den dreißiger Jahren im Peloponnes gepredigt hat, legt auf die Enthaltung von der Fleischnahrung, auch von Bohnen, den höchsten Wert und sieht in allem, was lebt, einen Gott. Ein Gott ist keine Seele ; da ist vielmehr der alte Glaube an den Menschen, der zum Heroentum emporsteigt, in

Para Wilamowitz, Empédocles não é órfico porque não existe o orfismo. Também não é pitagórico porque não reproduz a doutrina da transmigração da alma. Seu legado e sua herança estão vinculados à velha tradição mítica dos heróis. Os versos de Empédocles estão, para Wilamowitz, em um raro e delicado lugar entre tradições (poesia hesiódica e homérica, além do antigo culto aos heróis), com uma parte de seus versos voltados para o nascente e gradual léxico filosófico; daí, a dificuldade de entendê-lo em seus próprios termos. Wilamowitz, todavia, admite que o conhecimento sobre Agrigento e a Sicília são muito precários em seu tempo, deixando aberta a via de aperfeiçoamento de suas próprias ideias caso o cenário mude. Cito-o: “Sabemos muito pouco sobre Creta e Itália para sequer supor algo sobre isso.”<sup>70</sup>

Wilamowitz segue várias vias argumentativas para desacreditar os defensores do *Orphismus*. Uma dessas vias analisa um trecho da peça *Os Cretenses* de Eurípides. Trata-se de uma passagem privilegiada, na qual os membros do coro, composto majoritariamente por homens iniciados – chamados de “baco” – caracterizam-se por se vestirem de branco, evitar o contato com o nascimento e a morte e não ingerir alimento que possua alma. Em vez de ver na passagem um conteúdo órfico, Wilamowitz argumenta a favor do dionisismo. Cito-o: “Somente agora nos voltamos para as inovações. Por dois lados está chegando um movimento que quer proibir as pessoas de comer carne porque as torna impuras.”<sup>71</sup> No lugar do orfismo, Wilamowitz estabelece duas fontes diferentes para a proibição de se alimentar de carne. Uma, já vimos, é o pitagorismo; a outra, é o dionisismo. Cito uma passagem do coro cretense:

Llevamos una vida pura, desde que me  
me convertí en iniciado de Zeus del Ida.  
Tras haber celebrado los truenos del noctívago Zagreo  
y los banquetes de carne cruda,  
y sostenido las antorchas en honor de la Madre montaraz,  
junto a los Curetes,  
recibí el nombre de Baco, una vez santificado.  
Con vestidos totalmente albos rehúyo  
la generación de los mortales y los sarcófagos,  
sin acercarme a ellos, y me guardo de nutrirme  
de alimentos en los que hay ánima.<sup>72</sup>

---

eigentümlicher Weise fortgebildet, wie es nur jemand wagen konnte, der in sich des Gottes gewiß zu sein glaubte, wo er dann freilich in anderen dieses Selbstvertrauen nicht erwecken konnte.” (WILAMOWITZ, 1932, II, p. 192).

<sup>70</sup> “Wir wissen von Kreta und Italien zu wenig, um darüber etwas auch nur zu vermuten.” (WILAMOWITZ, 1932, II, p. 205).

<sup>71</sup> “Nun erst wenden wir uns zu Neuerungen. Von zwei Seiten kommt eine Bewegung, die den Menschen die Fleischnahrung verbieten will, weil sie ihn unrein mache.” (WILAMOWITZ, 1932, II, p. 205).

<sup>72</sup> Eurípides (*Cret. Fr. 472 Kannicht*, vv. 9-19), trad. Alberto Bernabé.

Como se pode ver no trecho, o coro é composto por religiosos. Podem ser iniciados dionisíacos? Wilamowitz aposta que sim. Segundo ele, Eurípides intencionalmente misturou vários elementos de ritos e cultos diferentes para aumentar a credibilidade mística de seu coro. Ou seja, em vez de retratar fielmente um coro dionisíaco, o dramaturgo foi além e deu a ele traços fictícios por motivos artísticos. Assim, as três características presentes na citação não compõem uma identidade social própria, e sim uma quimera inofensiva, um perfil espiritual amorfo, fruto da inventividade do tragediógrafo. Cito Wilamowitz: “Se Eurípides sabia bem disso, ou se ele uniu os diferentes mistérios para elevar a dignidade de seu coro de místicos e, na verdade, para expor todas essas práticas degenerativas da religião, ninguém pode dizer; assim me parece.”<sup>73</sup>

A tese do “sincretismo artístico” de Eurípides manteve-se em outros autores céticos. Moulinier, por exemplo, a repete quase textualmente: “Este é realmente um culto sincrético, mas com que direito chamaríamos “órfica” essa combinação de elementos religiosos em vez de outra?”<sup>74</sup> O consumo de carne por parte do coro em nome de Zagreu nos *Cretenses* (vv. 11-12) foi o ponto-chave assumido por Wilamowitz para afirmar que seria impossível um iniciado órfico ter participado de um banquete com carnes cruas justamente em nome do deus. O fato de as personagens serem chamadas de “baco” (título usado no dionisismo), vestirem-se de branco (vestuário presente nos mistérios de Elêusis), evitarem o contato com o nascimento e a morte (uma crendice popular?) e não se alimentarem daquilo que possui alma (vegetarianismo pitagórico) são os itens plurais formadores da “quimera”, isto é, uma mistura polivalente e irreal.

Porém, o *P.Gurob* (2000) guinou completamente a interpretação desses versos. Segundo Bernabé (2004a, *passim*), há bons motivos pelos quais a tese do “sincretismo artístico” de Wilamowitz não se sustenta mais. Um motivo advém da percepção de que um dos verbos da passagem, (τελέω) – realizar/cumprir – está no aoristo (τελέσας) e, como tal, indica que o banquete de carne crua em nome de Zagreu se trata de uma ação pontual, perfeitamente condizente com o rito de memoração da impureza, que ocorre no início da vida religiosa do iniciante. Filologicamente, Wilamowitz pôde ter acesso ao tempo verbal em questão, mas sem pensa-lo a partir de uma regra pontual para o consumo de carne – como o *P.Gurob* permite que

---

<sup>73</sup> “Ob Euripides dieses genau kannte oder die verschiedenen Mysterien vereinigte, um die Würde seines Mysterchores zu erhöhen, in Wahrheit alle solche Ausartungen der Religionsübung bloßzustellen, kann niemand sagen; mir scheint es so.” (WILAMOWITZ, 1932, II, p. 186).

<sup>74</sup> “Voilà bien un culte syncrétique, mais de quel droit appellerions-nous “orphique” cette combinaison-là d'éléments religieux plutôt qu'une autre?” (MOULINIER, 1955, p. 67s).

se faça – não havia como ele ver além da contradição aparente entre ser órfico e se alimentar de carne. Cito Bernabé:

Talvez a maior contradição aparente do texto se dê entre a devoração de carne crua e a proclamada abstenção de alimento animado. Mas tal coisa não se dá. Como já temos visto, os aoristos γενόμεν (v. 10), τελέσας (v. 12), ἀνασχών (v. 113), ἐκλήθην e ὀσιωθείς (v. 15) nos remetem a uma ação pontual no passado, o rito de iniciação, único no qual era admissível o consumo de carne, mas somente ali. Em seguida, ao iniciado está radicalmente proibida a carne durante toda a sua vida (exceto talvez em eventuais repetições do rito). Por isso, enquanto que as referências à iniciação aparecem em aoristo, os verbos que descrevem o tipo de vida praticado pelos integrantes do coro nos versos 16 a 19 estão no tempo presente, e o último, πεφύλαγμαi, o que fecha todo o parágrafo, está em perfeito, indicando estado. O iniciado ‘se mantém afastado’ da ingestão de carne em uma fase duradoura que se estende até o momento do qual falam e que poderíamos chamar Ὀρφικός βίος. Que a situação que acabo de descrever não é um simples procedimento, mas que responde a uma realidade, nos demonstra o *P. Gurob*, do séc. III aEC, onde vemos que em um ritual de iniciação órfica se consome carne.<sup>75</sup>

Além disso, é preciso considerar que a lâmina óssea de Olbia (*OF* 463), descoberta em 1978, lança uma importante luz sobre a imbricação do orfismo no dionisismo. É importante abstrair que o orfismo não é, por si, incompatível com o dionisismo, exceto, talvez, no ponto no qual se pensa atualmente e do qual compartilho, a saber, que se trata de uma experiência do livro<sup>76</sup>, e não do êxtase. Por ora, encerro a abordagem desses versos dos *Cretenses* que, apesar de escassos, mobilizaram o debate acadêmico de Wilamowitz a Bernabé. A tese sincrética está enfraquecida graças à revisão do perfil religioso construído por Eurípides no coro. De acordo com Bernabé, o que se tem ali é uma bela representação do perfil religioso órfico:

[*Sobre o coro dos Cretenses*], o que é evidente é que de modo algum nos oferece Eurípides uma arbitrária e mecânica combinação de cultos díspares e até contraditórios, tomados daqui e dali – o que, não esqueçamos, teria sido inadmissível para o público – mas que, utilizando uma exótica combinação de recursos poéticos e literários, que tivemos ocasião de avaliar detidamente, nos traça um quadro coerente, qualificável sem emboscadas e sem reservas como órfico e que, em companhia de outros testemunhos já conhecidos de

<sup>75</sup> “Quizá la mayor contradicción aparente del texto se dé entre la devoración de carne cruda y la proclamada abstencción de alimento animado. Pero no hay tal. Como ya hemos visto, os aoristos γενόμεν (v. 10), τελέσας (v. 12), ἀνασχών (v. 113), ἐκλήθην y ὀσιωθείς (v. 15) nos remiten a una acción puntual en el pasado, el rito de iniciación, único en que era admisible la devoración de carne, pero sólo entonces. En adelante, al iniciado le está radicalmente prohibida la carne durante toda la vida (salvo quizá en eventuales repeticiones del rito). Por ello, mientras que las referencias a la iniciación aparecen en aoristo, los verbos que describen el tipo de vida practicado por los componentes del coro en los versos 16 a 19 están ya en presente e incluso el último, πεφύλαγμαi, el que cierra todo el párrafo, está en perfecto, indicando estado. El iniciado ‘se mantiene apartado’ de la consumición de carne en una fase duradera que se extiende hasta el momento en que hablan y que podríamos llamar Ὀρφικός βίος. Que la situación que acabo de describir no es un puro expediente, sino que responde a una realidad, nos lo demuestra el *PGurob*, del III a. C., donde vemos que en un ritual de iniciación órfica se consume carne.” (BERNABÉ, 2004a, p. 278s).

<sup>76</sup> Tese de Bianchi (1974, p. 129-137) e bem aceita atualmente.

antigamente ou mais recentemente aparecidos, constitui um testemunho precioso para documentar a presença de seguidores do orfismo em Atenas e para configurar um quadro dos principais traços que caracterizam esses crentes. *Pace Wilamowitz*<sup>77</sup>.

Por fim, gostaria de observar um ponto a respeito das teogonias atribuídas a Orfeu. O que Wilamowitz disse a respeito? Vou citá-lo abaixo, mas como ele não nomeia a teogonia que tem em mente, sigo a sugestão de que se refere à teogonia das *Rapsódias*<sup>78</sup>. Wilamowitz expõe seu entendimento de que poemas teogônicos “assinados” por Orfeu, embora tenham valor literário inegável, não são condições suficientes para se deduzir, a partir deles, um culto e uma crença:

Havia uma teogonia sob o nome de Orfeu, em que se falava do ovo cósmico, uma concepção estranha, talvez também de Fanes, mesmo que não seja mencionada por um longo tempo. Mas uma teogonia não prova nenhuma religião em especial e certamente nenhuma comunidade.<sup>79</sup>

Tal como interpreto, as palavras de Wilamowitz são muito claras sobre a ausência de “substrato religioso” ou “de mistério” na teogonia do ovo cósmico<sup>80</sup>. Embora a ausência de templos aparentemente não tenha prejudicado o orfismo<sup>81</sup>, Wilamowitz assumiu tal fato como mais uma prova de que Orfeu é e continua sendo um citaredo<sup>82</sup>, que sua relação com o Hades é

---

<sup>77</sup> “[...] lo que es evidente es que en modo alguno nos ofrece Eurípides una arbitraria y mecánica combinación de cultos dispares e incluso contradictorios, tomados de aquí y de allá – lo que, no lo olvidemos, habría sido inadmisibile para el público -, sino que, utilizando una exquisita combinación de recursos poéticos y literarios, que hemos tenido ocasión de valorar detenidamente, nos traza un cuadro coherente, calificable sin ambages y sin reservas como órfico y que, en compañía de otros testimonios ya conocidos desde antiguo o más recientemente aparecidos, constituye un testimonio precioso para documentar la presencia de seguidores del orfismo en Atenas y para configurar un cuadro de los principales rasgos que caracterizan a estos creyentes. *Pace Wilamowitz*.” (BERNABÉ, 2004a, p. 286, *inserção minha*).

<sup>78</sup> O texto das *Rapsódias* (2012) – ou dos *24 Hiéros Lógos* – foi o que chegou a nós em melhor estado. Isso porque ele foi o resultado de uma compilação cuja datação, segundo Bernabé (2012, p. 130), data no máximo do séc. I aEC e, no mínimo, do I ou II EC. Outra hipótese diz que o texto é mais jovem e data do séc. III ou IV EC. Destaco, outrossim, a opinião dos neoplatônicos dos sécs. V-VI EC, criticada por Wilamowitz, segundo a qual o poema seria anterior a Platão e, por isso, influente sobre ele. A opinião não é disparatada, pois uma menção do “ovo cósmico” aparece na peça *As Aves* (2014, vv. 690ss.) de Aristófanes. Isso sugere a existência de uma teogonia órfica que dista pelo menos do início do séc. V aEC ou da primeira metade do VI.

<sup>79</sup> “Eine Theogonie unter dem Namen des Orpheus hat es gegeben, in der von dem Weltei die Rede war, einer merkwürdigen Vorstellung, vielleicht auch von Phanes, wenn der auch noch lange nicht erwähnt wird. Aber eine Theogonie beweist keine besondere Religion und erst recht keine Gemeinde.” (WILAMOWITZ, 1932, II, p. 193).

<sup>80</sup> Cf. Bernabé (2008g, 1220s), trata-se de uma alusão “muito provável” a uma teogonia órfica.

<sup>81</sup> Jiménez (2008a, p. 720) mostra a diferença entre a itinerância dos oficiantes órficos da estabilidade dos oficiantes dos cultos cívicos. Além disso, Jiménez (2008c, p. 782) destaca o caráter transmissível do ofício. Na mesma linha, Martín (2008, p. 813) ressalta que a ausência de templos é compatível com a ausência de controle da *polis* sobre tais cultos, com a consequente desconfiança em relação a eles.

<sup>82</sup> “Pois é assim que Orfeu é e continua sendo um cantor e poeta.” = “So steht es ja überhaupt, daß Orpheus Sänger und Dichter ist und bleibt.” (WILAMOWITZ, 1932, II, p. 185).



apenas indireta enquanto musicista nos eternos banquetes dos Campos Elísios<sup>83</sup>, mas nunca como “juiz dos mortos”<sup>84</sup>. E, assim como *Nike* e *Eros*, Orfeu desfrutou de grande popularidade entre o povo e os artistas sem nunca ter ganhado um templo, um mistério ou participação na crença olímpica do Estado. Eis o trecho em que Wilamowitz compara Orfeu a *Nike* e *Eros*. “Dois deuses que se tornaram extremamente importantes para a fantasia e as artes visuais, e que no entanto dificilmente podem ser incluídos em cultos ou mesmo em crenças religiosas, ilustram este tipo de sentimento helênico de modo especialmente evidente.”<sup>85</sup>

No apanhado da história, Wilamowitz deu uma contribuição importante para os estudos sobre o orfismo. Os cétricos são excelentes “tipos filosóficos” para a tarefa de destruir fundamentos frágeis e pouco criteriosos. Parafraseando Immanuel Kant na Introdução de sua *Crítica da Razão Pura* (1781), eles são os “despertadores” dos nossos “sonos dogmáticos”. O ambiente acadêmico da época de Wilamowitz era permeado de exageros, como demonstrei na fase pan-órfica. É compreensível o apelo de Wilamowitz ao ceticismo quando se tem ao lado teses tão controvertidas quanto a de Dieterich, por exemplo. “Somente os modernos sabem que as imagens do Hades de Platão e, ao mesmo tempo, o Apocalipse de Pedro vêm de Orfeu.”<sup>86</sup>

Atualmente se considera que nem os pan-órficos, nem os cétricos, estavam livres de erros. Espremidos pelos antitéticos paradigmas do “tudo é órfico” e do “nada é órfico”, os *scholars* da terceira fase estavam expostos a uma profunda insegurança sobre o tema órfico. Coube a eles tentar novas teses e experimentar novos modelos, ainda que para isso tivessem que manter metodologicamente o orfismo sempre “entre aspas”.

#### 1.4 O orfismo “entre aspas”

A terceira fase dos estudos órficos apresenta um caráter singular diante das duas anteriores. Enquanto na primeira os estudiosos estenderam o orfismo às várias esferas da vida e do pensamento, num verdadeiro afã pró-órfico, e na segunda, capitaneada pelo ceticismo de Wilamowitz, negaram-se a sequer admiti-lo, os autores da terceira fase aceitaram o orfismo, porém com reservas. Eles falam sobre o orfismo, atestam sua validade como fenômeno literário,

---

<sup>83</sup> “Orfeu, o citaredo, reúne ouvintes ao seu redor, e os heróis aqueus e troianos sentam-se próximos uns aos outros em grupos.” = “Orpheus, der Kitharode, sammelt Hörer um sich, und achäische und troische Helden sitzen in Gruppen bei einander.” (WILAMOWITZ, 1932, II, p. 185).

<sup>84</sup> “Juizes dos Mortos estão ausentes.” = “Totenrichter fehlen.” (WILAMOWITZ, 1932, II, p. 185).

<sup>85</sup> “Zwei Götter, die für die Phantasie und die bildende Kunst überaus wichtig geworden sind und doch im Kultus und auch in dem religiösen Glauben kaum mitgezählt werden dürfen, illustrieren diese Art des hellenischen Empfindens ganz besonders einleuchtend.” (WILAMOWITZ, 1932, II, p. 179).

<sup>86</sup> “Nur die Modernen wissen, daß Platons Hadesbilder und zugleich die Petrusapokalypse von Orpheus stammen.” (WILAMOWITZ, 1932, II, p. 197).

mas não se sentem plenamente seguros sobre ele. A insegurança deles acabou, volta e meia, por se materializar com o artifício das aspas na palavra “orfismo”.

Rohde (2006, p. 199-206), por exemplo, usa aspas em todas as vinte expressões relativas ao tema; Dodds (2002, p. 143), embora não use aspas, no trecho em que conceitua o orfismo prefere substituí-lo pela expressão “interpretação puritana”. O desconforto em torno ao tema foi tão próprio dessa fase que Juan Valmard, tradutor argentino do livro de Guthrie, *Orpheus and Greek Religion: a study of the orphic movement* (1966), considerou em favor do seu trabalho acrescentar aspas ao subtítulo. Ao que parece seria mais compreensível para o seu público um livro sobre o “*movimiento órfico*”. É apenas uma curiosidade, mas é também um pequeno sinal dos tempos.

O uso recorrente das aspas, parênteses e intercalações de todo tipo não foram fortuitos, antes, um código para ser decifrado. Os autores que compõem essa fase de estudo do orfismo têm em comum a falta de unidade sobre o que estudam. Todos se sentem na desconfortável situação de abordar o assunto que, a rigor, jaz em polêmica. De fato, a pugna era explícita – quem estaria correto? As duas vertentes anteriores dispunham de sólidas e antitéticas abordagens sobre o orfismo. É difícil se posicionar com segurança entre dois titãs em combate sem ser pisoteado pelo ceticismo de um ou esmagado pela temeridade do outro.

Nesse sentido, os autores que abordo aqui não formam, por assim dizer, uma comunidade coesa de pensamento. Provavelmente nem eles se viram dessa maneira. Refiro-me a autores dispersos<sup>87</sup> num largo período de setenta e seis anos, que se liam e se comentavam mutuamente, mas não se viam como “um grupo”. Somos nós que, por graça do tempo, vivemos após a década de 70 do séc. XX e, por isso, contamos com novas descobertas importantes (o *P.Derv.*, as lâminas de ouro e de Olbia), que nos permitem olhar para trás e vê-los ali, sem o amparo dos dados que dispomos, mas igualmente imbuídos da intuição de que o orfismo, mesmo que fosse algo problemático, era algo importante a ser explicado, nem que precisasse de aspas ou parênteses para fazê-lo.

Uma das teses apresentadas na terceira fase, que se mostrará muito feliz até os dias atuais, é a de Nilsson, segundo a qual o orfismo é a reunião de uma série de elementos religiosos que, nos outros cultos e práticas espirituais, encontram-se espalhados e misturados a outros matizes. Para usar uma analogia química, assim como o carbono é um dos elementos químicos mais bem distribuídos nas formas de vida conhecidas, estando presente em praticamente todas sem se fundir e sem perder a sua estrutura atômica original, o orfismo é esse complexo religioso

---

<sup>87</sup> Entre Rohde (1890) e Guthrie (1966), passando por Nilsson (1925; 1935), Nock (1933; 1940), Cumont (1949), Jeanmaire (1951) e Dodds (1951).

que aparece combinado aqui e ali com outros movimentos. Suas partes dialogam harmonicamente com os mistérios de Elêusis e o dionisismo, por exemplo, e não são exclusividade dele, mas só se encontram todas reunidas nele. Essa é a tese de Nilsson, elogiada por Casadesús (2008a, p. 8) por sua “transcendência”. Cito Nilsson:

O orfismo é apenas uma das muitas correntes de ideias místicas e catárticas que emergiram na era arcaica. Ele tinha sua característica peculiar, mas compartilhava outras características com o contingente comum desses movimentos. É difícil acreditar que o orfismo se distinguiu nitidamente de outros movimentos semelhantes; é muito mais provável que tenha sido influenciado por eles e os influenciado. O orfismo só pode ser corretamente compreendido se considerado em conexão com toda a corrente de ideias religiosas da era arcaica. É por isso que meu título inclui as palavras "e movimentos semelhantes".<sup>88</sup>

Apesar do sucesso vanguardista da tese de Nilsson, esta não foi seguida automaticamente pelos demais autores porque sofria de problemas teóricos prementes que dificultavam suas investigações. Um dos maiores, senão o mais emblemático, era averiguar a ligação entre Orfeu e o orfismo. Conheciam-se a personagem dos mitos, seus feitos heroicos e seu renome. Sabia-se das menções de Platão e Eurípides ao estranho comportamento de um grupo de pessoas associadas ao personagem mítico e, principalmente, conheciam-se poesias teogônicas, inscrições fragmentárias estranhas e mesmo obras completas como as *Rapsódias* (2012).

Porém, até a primeira aparição pública do *P.Derv.*, em 1982, não se teve um documento no qual a poesia teogônica fosse analisada e comentada pelo autor com a finalidade explícita de compreender a mensagem *de Orfeu*. Igualmente, antes das lâminas de Olbia, as relações entre orfismo e dionisismo soçobravam em especulações, até porque o conjunto de crenças órficas, espalhadas por outros movimentos religiosos, exigia as lâminas de ouro para se alinhar literariamente. Esse privilégio da época, por assim dizer, foi negado aos autores citados. Para eles, “Orfeu”, “orfismo”, “dionisismo”, “mistérios de Elêusis”, “literatura ritual” e “crenças no além” eram elétrons que ora se chocavam, ora se afastavam, sempre girando rápido demais em volta de um núcleo, que não se estabilizou na terceira fase.

---

<sup>88</sup> “Orphism is but one of the many currents of mystic and cathartic ideas emerging in the archaic age. It had its peculiar character but it shared other characteristics with the common stock of these movements. It is hard to believe that Orphism was sharply distinguished from other kindred movements; it is much more probable that it was influenced by them and influenced them. Orphism can only be rightly understood if taken in connection with the whole of the stream of religious ideas in the archaic age. That is why my title includes the words "and kindred movements".” (NILSSON, 1935, p. 185).

Notemos, em particular, a insegurança dos autores para averiguar que não existia uma ligação evidente entre Orfeu e a tradição vinculada a ele. Essa dúvida está bem expressa em três autores que analisei. Cito em sequência Jeanmaire, Dodds e Guthrie:

A considerare, da un lato, la fama che il nome di Orfeo godette nell'antichità, dall'altro l'importanza e la qualità delle opere dedicate dagli studiosi moderni a ciò che essi hanno chiamato l'orfismo (mentre gli Antichi sapevano solamente di cose e di persone aventi relazione con Orfeo), può sembrare paradossale il sussistere di incertezze sul significato e sulla natura di tale fenomeno.<sup>89</sup>

Orfeu entretanto é uma coisa, o Orfismo é outra bem diferente. Mas devo logo confessar que sei, na verdade, muito pouco sobre o Orfismo dos primórdios. Quanto mais leio a respeito, mais meu conhecimento diminui. Há vinte anos atrás eu poderia dizer bastante sobre o assunto (todos aliás poderíamos). Desde então perdi um tanto de meu conhecimento, e devo esta perda a Wilamowitz.<sup>90</sup>

Ὀνομακλυτὸν Ὀρφήν: ‘al famoso Orfeo’. En estas palabras, arrancadas de su contexto como tantos otros fragmentos de la literatura antigua e insertas en los escritos de un autor tardío, Orfeo aparece en la historia por primera vez para nosotros. Son palabras del poeta Íbico, que vivió en el siglo VI a.C. Famoso era, pues, ya en la fecha en que por vez primera le oímos nombrar, y famoso ha seguido siendo desde entonces: tan lejos está de la verdad el que ese personaje que da nombre a este libro sea recóndito, oscuro o poco conocido. Comparativamente pocos, es cierto, sabrán de algo llamado orfismo (y no cabe reproche, pues la palabra, además de fea, es de acuñación moderna y está lejos de ser coetánea de los hechos que trata de describir); pero pocos también, por otra parte, ignorarán al cantor que con su lira hacía doblegar los árboles y las cumbres heladas de los montes.<sup>91</sup>

Com a consciência da lacuna entre Orfeu e o orfismo, coube aos estudiosos recorrer a hipóteses que tapassem esse buraco teórico. Rohde (2006, p. 199) é o primeiro a apresentar a tese que será discutida por outros autores, a saber, a de que o orfismo teria sido uma “seita reformista”. A palavra “seita”, por si só, não é evidente, tanto que um dos debatedores da tese de Rohde a especifica como “comunidade estável”<sup>92</sup> para, mais facilmente, discordar dela. A hipótese recorre à ideia de que o orfismo seria algo menor que uma religião e, portanto, podia ser pensado como um movimento genérico sem antecedentes objetivos, isto é, uma corrente na qual a questão da identidade do fundador fosse secundária. Orfeu permaneceria de um lado no mito, e o orfismo de outro, como linhas que se cruzam apenas acidentalmente.

Rohde (2006, p. 199) explica sua tese da “seita reformista” da seguinte maneira. Por volta do séc. VII aEC, após os gregos terem acesso ao norte pelo Mar Negro, veio dali “uma

<sup>89</sup> Jeanmaire (1972, p. 389), trad. Gustavo Glaesser.

<sup>90</sup> Dodds (2002, p. 150s), trad. Paulo Domenech Oneto.

<sup>91</sup> Guthrie (1970, p. 1), trad. Juan Valmard.

<sup>92</sup> Nock (1933, p. 28).

nova onda” do espírito dionisiaco. A divindade não era inédita para os gregos, e o culto oficial já dispunha de um Dioniso helenizado. Por causa disso, a recepção da nova onda ficou restrita àqueles gregos que, distantes do poder estatal das cidades mais antigas, foram seduzidos pela força das novas ideias. Os gregos que aceitaram o novo Dioniso trácio o fizeram “reformando” o deus que já conheciam e se tornaram, por isso, “órficos”.

A tese tem seus pontos altos. De uma só vez, explica o porquê do orfismo ser mais forte nas colônias do séc. VI aEC do que nas cidades áticas. Explica também o perfil de culto não oficial e a aparência de subcultura que aparece em muitas das referências literárias dos dois séculos seguintes. Apesar dos pontos positivos, houve quem discordasse, como dito antes. Nock, em duas ocasiões, fazendo uso de abordagem teológica, mostra que o orfismo não chegou a ser uma seita porque não dispunha de um sacramento, isto é, um conjunto uniforme de ritos e crenças que refletissem um modo de vida. O limite das ideias de Nock derivam, mais uma vez, do capricho do tempo. Caso tivesse tido acesso às lâminas de ouro publicadas na década de 70, provavelmente modificaria sua hipótese de que os órficos não dispunham de um corpo coerente de instruções sobre rituais e crenças religiosas.

Ao conceituar “seita” como “comunidade estável”, Nock tem seu modelo na confraria pitagórica e nas primeiras comunidades cristãs primitivas. Ambas, diferentemente dos órficos, possuíam um “genuíno sentimento de solidariedade”. Na visão do autor, o orfismo não teria a força centrípeta necessária para formar uma seita, pelo contrário, sua força era centrífuga, enquanto uma mentalidade difundida na população através de uma literatura vulgar livre de sentimentos aglutinadores. Para o autor, a identidade órfica seria tão esfumacante que, por exemplo, o sacerdote órfico – o *orfeotelestas* – poderia ser qualquer pessoa, órfico ou não, e o ritual de purificação – o *telete* – poderia ser para qualquer fim, desde a solução para um inofensivo mal-estar, até a cura para a lepra. No final das contas, o orfismo não passaria de uma “filosofia popular”. Cito Nock:

Em todos os momentos o fato concreto do orfismo era a literatura religiosa: esse foi o foco de sua piedade. Qualquer indivíduo que estivesse disposto e que entrasse em contato com parte dessa literatura ou de seus desdobramentos poderia seguir seus preceitos e até mesmo realizar ritos órficos – ou poderia conceivelmente tratar a leitura piedosa dos textos em si como o equivalente a um rito.<sup>93</sup>

---

<sup>93</sup> “At all times the concrete fact of Orphism was the religious literature: this was the focus of its piety. Any individual who was so disposed and who came in contact with some of this literature or of its offshoots could follow its precepts and even perform Orphic rites – or could conceivably treat the pious reading of the texts as itself the equivalent of a rite.” (NOCK, 1972, p. 504).

Tamanha abertura teologal não seria uma fraqueza, acreditou Nock. Assim como a literatura órfica é fragmentária, seu credo e público foram igualmente pulverizados. O orfismo era de todos e, por isso mesmo, não era nada de especial. Um texto em mãos e um sentimento piedoso diante dele fariam órfico a qualquer grego. Se o orfismo fosse uma seita, haveria necessariamente algum tipo de especialização das funções dos oficiantes, de seus ritos e de seus praticantes. Todavia, para Nock, o orfismo está para o homem grego tal qual o senso comum está para o homem contemporâneo.

O que é certo é que havia essa literatura com suas prescrições da vida e dos ritos, que existiram os ritos, e que havia sacerdotes para realizá-los, e ambos os devotos, que viveram uma vida órfica e outros que não viveram, então tornaram-se ou contrataram um sacerdote órfico de tempo em tempo. Teofrasto, em seu personagem do Homem Supersticioso, diz que vai uma vez por mês com a esposa e filhos (se sua esposa estiver muito ocupada, ele leva a ama) para o Orpheotelestai *telesthesomenos*, que normalmente traduziríamos por 'ser iniciado'. Lá, no entanto, temos que nos lembrar do uso mais geral de *teletai* para qualquer tipo de rito e em particular para purificação: sem dúvida, é esse o sentido aqui, pois, embora a iniciação admita graus, normalmente não é capaz de repetição, e o que sabemos das cerimônias órficas aponta para uma purificação da alma por ritual, em vez de uma reconstituição dela pelo sacramento. É claro que muitos podem recorrer a tais ministrações ocasionalmente sem serem formalmente membros de uma seita especial. O grego comum estava familiarizado com a ideia de que, sob certas circunstâncias, uma purificação era necessária: o homem supersticioso era aquele para quem isso se tornou uma obsessão. Só hoje o homem comum conhece o germe da vida e está ciente de que as vacinas e injeções são necessárias em certas circunstâncias, e um hipocondríaco pode conceber charlatães frequentes para inoculações contínuas.<sup>94</sup>

Como se percebe, a tese de Rohde sobre o orfismo derivar de uma reforma do dionisismo não era capaz de preencher o vazio entre o fundador Orfeu e a tradição órfica. Assumir o orfismo como um seita pode ser vantajoso para entender seu caráter não oficial e reativo ao culto helênico de Dioniso, mas não impede que também se pense no orfismo como uma tradição

---

<sup>94</sup> “What is certain is that there was this literature with its prescriptions for life and for rites, that there were the rites, and that there were priests to perform them, and both devotees who lived an Orphic life and others who while not doing so came to or employed an Orphic priest from time to time. Theophrastus, in his character of the Superstitious Man, says that he goes once a month with his wife and children (if his wife is too busy, he takes the nurse) to the Orpheotelestai *telesthesomenos*, which would ordinarily be translated, 'to be initiated'. There, however, we have to remember the more general use of *teletai* for any kind of rite and in particular for purification: that is no doubt the sense here, for while initiation admits of grades it is not normally capable of repetition, and what we know of Orphic ceremonies points to a purification of the soul by ritual rather than a reconstitution of it by sacrament. It is clear that many might have recourse to such ministrations on occasion without being formally members of a special sect. The ordinary Greek was familiar with the idea that under certain circumstances a purification was necessary: the superstitious man was the man in whom this became an obsession. Just so today the ordinary man knows of germ life and is aware that vaccines and inoculations are necessary under certain circumstances, and a hypochondriac might conceivably frequent quacks for continual inoculations.” (NOCK, 1933, p. 28s).

popular amplamente desorganizada. É muito difícil para qualquer estudioso provar que grupos de pessoas se reuniam milhares de anos atrás *com sentimento mútuo de solidariedade*. Como medir a subjetividade interpessoal? A questão é fugidia demais.

Pelo lado em que avaliou o tema, Rohde mostrou que os órficos já conheciam Dioniso e assumiram Orfeu por sua origem trácia e parentesco com elementos dionisíacos antropofágicos, como a morte por dilaceração. Nock, por sua vez, favoreceu o aspecto popular e descentralizado que a literatura órfica aponta com sua capilaridade social. Orfeu, nesse caso, seria apenas o herói mítico a se tomar por referência central. Mesmo Nilsson, que parece ter tido uma sensibilidade “transcendente” para o orfismo – retomando o elogio de Casadesús (2008a, p. 8) – não descartou completamente a tese de Nock sobre a inviabilidade dos órficos terem constituído uma seita, como tinha proposto Rohde. Cito Nilsson:

Consequentemente, os órficos (οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα diz Platão) podem ter se tornado algo como uma seita, uma αἵρεσις, para usar uma palavra grega novamente, mas a observação de Nock está bastante certa de que os órficos não formaram uma comunidade estável, pois uma seita nesse sentido ainda não havia existido. Por outro lado, não se deve esquecer que, ao contrário das formas comuns da religião grega, os órficos parecem ter vivido sem locais de culto definidos.<sup>95</sup>

Ou seja, o ponto para o qual Nilsson chama a atenção (ausência de locais definidos para culto) ilustra a reflexão sobre o quanto é difícil medir o grau de comprometimento das pessoas com uma tradição se não se entende, previamente, o todo dessa tradição, o que no caso inclui reconhecer a figura de seu fundador. Os estudiosos dessa fase permaneceram sem concluir a questão e, por isso, tocaram o orfismo, mas viram-no escorrer pelos dedos. As dificuldades da terceira fase continuaram em outro aspecto do fenômeno órfico.

### **1.5 Orfismo, uma literatura sem culto**

A impossibilidade material de atestar a relação entre Orfeu e o orfismo levou os autores da terceira fase a explorarem a tese da seita reformista. Assim, mantinham a tradição mítica incólume e buscavam entender como ocorrera o fenômeno social do orfismo como se fossem coisas independentes. Todavia, essa estratégia trazia dificuldades extras como a ausência de

---

<sup>95</sup> “Consequently the Orphics (οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα says Plato) may have become something like a sect, a αἵρεσις, to use a Greek word again, but Nock's remark is quite right that the Orphics did not form a stable community, for a sect in this sense had not yet come into existence. On the other hand, it should not be overlooked that, unlike the common forms of Greek religion, the Orphics seem to have done without definite cult places.” (NILSSON, 1935, p. 221).

fundamento espiritual para a literatura órfica. Sem vincular os textos órficos a uma crença, o orfismo desmorona como um tipo de literatura sem culto, ou se torna refém de outros fenômenos como, por exemplo, o pitagorismo<sup>96</sup>. A questão da relação entre as crenças órficas e os textos, poemas e inscrições, assumidos como órficos é outro aspecto que apresento sobre os estudiosos da terceira fase.

As propostas variam à medida que são feitas, mostrando como esse momento dos estudos órficos é marcado pela ausência de unidade. Uma das alternativas mais recorrentes nasce com Rohde (2006, p. 201), segundo a qual a literatura órfica “não se preocupava muito com religião”. Aqui, quando Rohde fala de religião, está pensando em religião grega e, mais especificamente, nos mistérios de Elêusis e em seu credo otimista. Enquanto os eleusinos pregavam uma fé que transparecia o valor e a beleza da vida – e esse sentimento seria o “típico” dos gregos – o orfismo tratava de desprezar a materialidade e tudo o que a representava.

A reforma órfica seria, portanto, uma mudança dos valores diante da vida – terrena e no além – contrária à vitalidade original dos helenos. O declínio espiritual poderia ser visto no mito que fundava a nova crença. Do lado heleno, os órficos reinseriram os titãs, personagens de longa data da mitologia olimpiana, e do lado trácio, a homofagia (consumo de carne crua), ao representarem Dioniso como um touro esquartejado, cujo coração fora preservado por Atena e entregue a Zeus, que o comeu. Cito Rohde:

Sólo el corazón del dios logró ser salvado por Atenea; ésta se lo llevó a Zeus, quien se lo comió. De él nació el “nuevo Dionisos”, hijo de Zeus y de Sêmele, reencarnación de Zagreo. La leyenda del descuartizamiento de Zagreo por los titanes fue el punto final en que desembocaron los poemas doctrinales de los órficos. Su carácter etiológico es claro y evidente: se trata de explicar, con esta leyenda de los sufrimientos y el fin de Dionisos-Zagreo, el rito en que el toro-dios es desgarrado en las bacanales nocturnas, en cuanto al sentido religioso que lo inspira. Ahora bien, sí, desde este punto de vista, la leyenda tiene su raíz en los toscos ritos y sacrificios de la antigua Tracia, la proyección bajo la que aquí se presenta gira por entero dentro de la constelación de las ideas helénicas; en este sentido y sólo en él, es una leyenda órfica.<sup>97</sup>

El hombre jamás podrá alcanzar la salvación por su propia virtud ni por obra de la gracia de los “dioses redentores”. Queda roto aquí el conjuro de la fe en sí mismos propia de los antiguos griegos; el hombre devoto se siente amilanado e implora la ayuda ajena: recurre a las revelaciones y a la mediación de “Órfico, el poderoso”, para encontrar el camino de su salvación, y se somete medrosamente a los ritos que su culto le prescribe.<sup>98</sup>

<sup>96</sup> Tal como sustenta o céptico Dodds (2002, p. 152).

<sup>97</sup> Rohde (2006, p. 201), trad. Wenceslao Roces.

<sup>98</sup> Rohde (2006, p. 201), trad. Wenceslao Roces.



Rohde não havia se enganado sobre qual era o mito fundador dos órficos, todavia, o sentido que lhe conferia era de desvio de uma tradição original que, aparentemente, seria “mais grega” que o orfismo. Da forma como ele expõe a questão, o mito de Zagreu era apenas o suporte literário dos poetas órficos, sem as implicações espirituais que ligavam o devoto à expiação da sua culpa ancestral pelo ciclo de encarnações. O orfismo seria uma literatura *desvitalizante* que sinalizara a *décadence* do espírito grego, para usar palavras de Nietzsche<sup>99</sup>. Tal concepção não se tornou unânime, e a hipótese de Rohde de que o orfismo não se “ocupava muito com religião” não foi seguida passo a passo. Nock, por exemplo, discorda inteiramente dela. “Por orfismo queremos dizer uma teologia e um modo de vida que se afirmava baseado em um sagrada literatura, passando sob os nomes de Orfeu e Museu, cantores do passado mítico.”<sup>100</sup> A teologia é o núcleo de uma religião, e ela é, segundo Nock, fulcral no orfismo. Impossível se ocupar mais com religião do que desenvolvendo uma teologia.

Como dito antes, os problemas se multiplicam quando se aborda o orfismo como uma literatura sem culto. Disso derivam várias questões, afinal, o orfismo seria um complexo literário popular ou erudito? Seria praticado por charlatães ou por pessoas escrupulosas? Seria aberto ao público ou fechado como uma seita?

Nilsson (1961, p. 267) tentou responder a essas questões fazendo algumas distinções temporais importantes. Uma coisa é o orfismo no séc. VI aEC, tema dos poetas inspirados e dono de uma natureza proto-filosófica que seduzirá os eruditos da centúria seguinte. Outra coisa é o orfismo rebaixado ao nível do povo simples, supersticioso e inculto. O primeiro confecciona uma literatura espiritualizada, com ricas ideias filosóficas sobre cosmogonia e escatologia. O segundo produz a literatura do homem simples, adepto de credices, superstições e afeito às catarses purificadoras e às benesses mágicas dos talismãs. Ambos se deram em momentos distintos da vida espiritual grega e conquistaram seguidores muito diferentes entre si. Cito Nilsson:

Existe una rica literatura órfica, adjudicada al siglo VI, pero há quedado muy poco de ella. Entre los poetas, varios llevan el nombre de Orfeo; la mayor parte de ellos pertenece a Sicilia y a la Magna Grecia. (...) En la clara atmósfera del siglo V, el orfismo descendió ao nivel de una despreciada y popular superstición sectaria, y como tal aparece em Aristófanes; pero los

<sup>99</sup> Sabe-se que Rohde nasceu em 1845 e foi aliado de Nietzsche contra os ataques do jovem Wilamowitz, compartilhando algumas das concepções vitalistas do amigo, incluindo o significado de *ascetismo*, cf. biografia de Erwin Rohde escrita por Hans Eckstein nas *Notas Preliminares* (2006, p. 7-26).

<sup>100</sup> “By Orphism we mean a theology and a way of living which claimed to be based on a sacred literature passing under the names of Orpheus and Musaeus, singers of the mythical past.” (NOCK, 1933, p. 26).

profundos pensamientos que estaban detrás de sus formas grotescas tuvieron el poder de cautivar espíritus superiores, como los de Píndaro y Platón.<sup>101</sup>

El orfismo debió reducirse a una secta y, lo que es más importante, sus ideas religiosas imperecederas sólo pudieron ser propiedad de los espíritus más elevados. No hay que asombrarse de que un Píndaro o un Platón se sintiesen atraídos por ellas. (...). Pero desde un comienzo el orfismo se consideró a sí mismo como la religión de los elegidos; otros se sintieron rechazados por el disfraz mitológico, fantástico y grotesco con que vestía sus pensamientos. La época siguió otro camino: triunfó la exigencia de claridad y belleza plástica propia del espíritu griego. Las nieblas y figuras nebulosas se disiparon en la atmósfera clara y rarificada del período de gran exaltación nacional que siguió a la victoria sobre los persas. El orfismo descendió al nivel del pueblo.<sup>102</sup>

O que Nilsson fez foi levar para o campo órfico a ideia que diferem entre si as pessoas que se ocupam do *logos* das pessoas que seguem a *doxa*, ou seja, o “orfismo dos poetas e filósofos” e o “orfismo do povo supersticioso”. Tal contraposição não é unânime e recebeu a categórica negativa por parte de Jeanmaire. De acordo com ele, para o orfismo ser considerado uma seita (como assumiu Nilsson), o perfil de devoto não pode simplesmente variar entre populares e eruditos. Uma seita é um tipo de coletividade que tem um visível recorte de segregação social. Se assim não for, trata-se de outra coisa – uma sociedade secreta, talvez, mas não uma seita. Quem faz parte de uma seita necessariamente é visto como diferente pela maioria da população, assim como, dialeticamente, quem faz parte da maioria não pode simplesmente trafegar dentro da seita como se fosse um membro qualquer.

O argumento de Jeanmaire recorre à sociologia do fenômeno colonial. Metrópole e colônia são polos antagônicos de uma relação nem sempre pacífica e, uma vez que as seitas órficas se desenvolveram na periferia política da Hélade, ou seja, no “ambiente de colônia”, sua produção literária chegou ao centro da cultura ática sob esse prisma. Tratava-se de uma produção de menor valor literário e que refletia a mentalidade do grupo colonizado, habitante de menor prestígio do mundo grego. Cito Jeanmaire:

I testi di questa letteratura apocrifa, che malgrado il suo carattere misterioso e la sua mascheratura non sembra facesse troppa impressione agli spiriti critici, non furono mai presi molto sul serio dai migliori autori dell'epoca classica. Alcune allusioni di Euripide nel suo Ippolito e di Platone nel passo da noi già citato della Repubblica, indicano anche il discredito che li circondava nel V e nel IV secolo.<sup>103</sup>

<sup>101</sup> Nilsson (1961, p. 266s), trad. Atilio Gamberro.

<sup>102</sup> Nilsson (1961, p. 267), trad. Atilio Gamberro.

<sup>103</sup> Jeanmaire (1972, p. 391), trad. Gustavo Glaesser.

A tese de Jeanmaire a respeito do prejuízo dos gregos das cidades mais antigas em relação aos das recém-fundadas tem seu mérito. Diferentemente das produções artísticas dos teatrólogos, poetas e autores clássicos, a literatura de colônia era pseudoepígrafa, não canônica e submetida a todo tipo de falsificação e alteração. Embora à primeira vista tais características pareçam ser pejorativas, não se deve pensar assim no caso dos textos órficos. Essa bem poderia ser – como hoje se pensa – a característica que explica a pluralidade da literatura órfica pelos pontos espalhados das colônias. Unida tematicamente e separada por demandas locais de adaptação, reelaboração e aprimoramento de seus ritos, a literatura órfica não expressa uma tradição canônica e fechada, e sim aberta e em trânsito. Cito Jeanmaire:

L'orfismo è anzitutto una letteratura, una biblioteca di scritti piuttosto eteroclitici costituita da falsi o, per meglio dire, da opere pseudoepigrafiche alle quali si volle assicurare un particolare prestigio riferendole ad un ispiratore del quale si fece un contemporaneo della più antica generazione di eroi di cui si ricordassero le tradizioni epiche.<sup>104</sup>

Dentro da controversa questão a respeito da existência de um culto associado à literatura órfica, destaca-se a expressão βιβλῶν ὄμαδος de Platão (*R.* 364e) e suas variadas interpretações. Na tradução que escolheu para ela, “profusão de livros”, Bernabé (2011, p. 36) destacou o aspecto de inúmeras vozes ditas ao mesmo tempo e das quais não se consegue distinguir a autoria por causa do ruído produzido. Seguindo esse sentido, deduz-se que apesar da expressão não conter uma crítica direta a Orfeu ou a seus textos, Platão parece deixar claro que a profusão de obras escritas sob o mesmo signo impede que se compreenda bem o sentido delas.

Podemos alinhar a tradução de Bernabé à interpretação de Jeanmaire ao reconhecer que a literatura órfica não dispôs de um conjunto fechado de ideias, o que favorece a tese de que também não havia um culto associado a tais textos. Todavia há uma diferença entre inferir a possibilidade da ausência de um culto padronizado e afirmar que o culto não existiu ou, se existiu, que foi pitagórico, e não órfico. Esse passo para além da interpretação de Jeanmaire foi dado por Dodds que, como antecipado acima, leu Wilamowitz e desde então “conhece muito pouco sobre o orfismo”. Cito Dodds:

Mas deixem-me primeiramente reunir o conhecimento sem controvérsia que ainda possuo sobre o Orfismo e examinar o que ele inclui que possa ser relevante para o tema deste capítulo. Ainda sei, por exemplo, que nos séculos V e IV a.C. circulava um bom número de poemas religiosos, que eram convencionalmente atribuídos ao Orfeu mítico, mas que as mentes críticas sabiam ser (ou imaginavam ser) de origem muito mais recente. A autoria dos poemas pode ser diversa e não tenho razões para supor que eles manifestem

---

<sup>104</sup> Jeanmaire (1972, p. 389), trad. Gustavo Glaesser.

qualquer doutrina sistemática ou uniforme. Uma palavra de Platão a respeito, βιβλῶν ὄμαδος (uma confusão de livros) sugere aliás o contrário. De seus conteúdos sei também muito pouco. Mas sei com bastante autoridade de pelo menos três coisas ensinadas por eles, a saber: que o corpo é a prisão da alma; que o vegetarianismo é uma regra essencial de vida; que as consequências desagradáveis do pecado neste e no mundo do além, podem ser eliminadas por meio de rituais. Nenhum autor da idade clássica afirma diretamente que os poemas ensinavam a mais famosa das chamadas doutrinas “órficas” (a doutrina da transmigração das almas); mas creio que isso pode ser deduzido, sem precipitação, da concepção do corpo como uma prisão onde a alma é punida por seus pecados. Mesmo com este acréscimo de informação, a soma não é das maiores, e não me fornece nenhuma base segura para distinguir uma psicologia “órfica” de outra “pitagórica”, pois diz-se dos pitagóricos que eles também evitavam a ingestão de carne, praticavam a catarse e encaravam o corpo como uma prisão. O próprio Pitágoras, como vimos anteriormente, experimentou a transmigração. Na realidade não pode ter havido uma distinção clara entre o ensinamento órfico, em qualquer uma de suas formas, e o Pitagorismo.<sup>105</sup>

Ou seja, para Dodds, o motivo pelo qual autores vinculam a ideia de culto ao orfismo é devido à semelhança que este possui com o pitagorismo. Na verdade, o pesquisador segue a mesma linha posta por Wilamowitz de que aqueles que falam sobre o orfismo estão, antes, confundido-o com o pitagorismo. Parece-me assim, e Dodds reverbera com propriedade o ceticismo, mostrando como essa fase dos estudos órficos não conseguiu explicar qual foi o fundamento religioso da literatura órfica. Seria preciso um pouco de sorte para ajudar os pesquisadores a resolverem esse problema.

## 1.6 Ouro, ossos e tumbas

As dificuldades e lacunas que marcaram as três fases anteriores começaram a ser solucionadas com a descoberta de novos materiais órficos, em especial, o *P.Derv.*, as lâminas de ouro e as lâminas ósseas de Olbia. Cada uma dessas descobertas alavancou os estudos sobre o orfismo permitindo que, gradualmente, caíssem as aspas da palavra e o vissem com mais confiança e coerência. A importância desses achados arqueológicos fez-se sentir na superação de dúvidas que limitavam a comunidade acadêmica e na gestação da quarta e atual fase dos estudos órficos.

West (1982, p. 17-29) analisou as fotografias de três ossos encontradas em Olbia, antiga colônia de Mileto do séc. VII aEC, escavadas em 1951 e publicadas em 1978. Muitos ossos

---

<sup>105</sup> Dodds (2002, p. 152), trad. Paulo Domenech Oneto.

foram encontrados no mesmo sítio, mas esse trio é tomado à parte<sup>106</sup>. Ele relata que são ossos pequenos, do tamanho da palma da mão de uma pessoa adulta, ou seja, finas lâminas ósseas esbranquiçadas com formato retangular e dimensões próximas de 5 a 6 cm de comprimento e largura, com um pouco mais de meio centímetro de espessura. São polidas e por isso sua cor dominante é branca. Visualmente são pequenas placas chatas com o lado da frente (ou *recto*) e lado de trás (*verso*) sulcados com algo fino e pontiagudo com a intenção de grafitar, rabiscar, ou esculpir uma mensagem no osso. Deu certo.

Apesar de ser impossível determinar quantas vezes e por quantas pessoas o conjunto, ou se apenas uma das lâminas, foi manipulada, o contexto arqueológico as dá como sendo do séc. V aEC. Eis a fotografia de um dos ossos. A imagem é fundamental para entender algumas das hipóteses de leitura:



Os rabiscos são eloquentes. Pelo tamanho diminuto e rusticidade prática de segurar com uma mão e gravar com a outra, percebe-se que o grafiteiro dispôs de tempo e concentração para visualizar o tracejado antes de riscá-lo. Tal empenho teria uma motivação frívola, como um passatempo infantil? Não é impossível, embora seja improvável. Decorre daí que os acadêmicos estão razoavelmente acordes na importância desse conjunto trino para se pensar o orfismo em

<sup>106</sup> Os três ossos (OF 463 – 465) foram encontrados em um *temeno* (τέμενος) olbiano. O *temeno* era a parte de território demarcada para fins de homenagem aos chefes, incluindo deuses, heróis e reis. Podia ser um espaço (campo ou bosque) abrigando um altar ou um templo consagrado ao homenageado, ou seja, um espaço sagrado. O *temeno* olbiano é descrito por West (1982, p. 17) como uma área de 40 metros quadrados ao lado sul da *agora*, com um pequeno altar de pedra no centro na forma de camarote dedicado a Apolo Delfino. Desse monumento partia uma estrada estreita rumo ao jardim de árvores, localizado fora da cidade. O trio de ossos em questão foi encontrado ali, mas a sua localização específica dentro do *temeno* não é possível de ser feita.

volta do Mediterrâneo. A favor deles, uma passagem de Heródoto reconhece um culto olbiano a Dioniso<sup>107</sup>. O conteúdo da imagem acima pode ser lido assim:

Vida morte vida  
Verdade  
Dion(iso) Órficos<sup>108</sup>

Enquanto o lado de trás do osso está em branco, o *layout* frontal propicia questões interessantes como, por exemplo, se se pode afirmar uma doutrina da metempsicose entre as “ideias órficas” desenhadas. Essa questão é gerada porque se lê uma “segunda vida” (βίος) da alma após seu período encarnada o quê, para ela, traduz-se como uma espécie de morte (θάνατος). West é cauteloso para indicar que concorda com essa posição<sup>109</sup>; por sua vez, Zhmud chega perto da troça contra quem mantém a postura cética sobre o assunto<sup>110</sup>.

---

<sup>107</sup> Cito Heródoto (4.79), trad. A. D. Godley, lembrando que Borístenes é o nome de Olbia na época do historiador: “But when the time came that evil should befall him, this was the cause of it: he conceived a desire to be initiated into the rites of the Bacchic Dionysus; and when he was about to begin the sacred mysteries, he saw a wondrous vision. He had in the city of the Borysthenites a spacious house, great and costly (that same house whereof I have just made mention), all surrounded by sphinxes and griffins wrought in white marble; this house was smitten by a thunderbolt and wholly destroyed by fire. But none the less for this did Scyles perform the rite to the end. Now the Scythians make this Bacchic revelling a reproach against the Greeks, saying that it is not reasonable to set up a god who leads men on to madness. So when Scyles had been initiated into the Bacchic rite, some one of the Borysthenites scoffed at the Scythians: “Why,” said he, “you Scythians mock us for revelling and being possessed by the god; but now this deity has taken possession of your own king, so that he is revelling and is maddened by the god. If you will not believe me, follow me now and I will show him to you.” The chief men among the Scythians followed him, and the Borysthenite brought them up secretly and set them on a tower; whence presently, when Scyles passed by with his company of worshippers, they saw him among the revellers; whereat being greatly moved, they left the city and told the whole army what they had seen.”

<sup>108</sup> OF 463. Orig. βίος, θάνατος, βίος  
ἀλήθεια

Διό(νυσος) Ὀρφικοί.

<sup>109</sup> Embora West (1982, p. 27) apresente cautela em sua análise, ele também demonstra segurança para concluir que: “The evidence is less rich for other mystey cults than the Eleusinian, but sufficient to show that eschatological doctrine is a feature to be expected in them.” Kingsley (1995, p. 71-8) é mais explícito em esticar a crença órfica por questões geográficas ítalo-sicilianas. Ákragas foi uma *polis* muito próxima desse orfismo siciliano que, difundido pelo Mediterrâneo, aparece nas lâminas ósseas de Olbia. Assim como o *temeno* de Olbia homenageou seus ícones pátrios, outras *polis*, em seus respectivos *temenos*, também homenagearam suas lideranças locais. Nesse sentido, é razoável supor que em Ákragas houvesse, senão um núcleo, pelo menos representantes do orfismo. Cito Santamaría (2008c, p. 1182): “La Magna Grecia fue una de las regiones donde el orfismo, al igual que el pitagorismo, gozó de mayor difusión. De allí proceden numerosas laminillas órficas: las cinco de Turios, la de Hiponio (en Calabria), la de Petélia (junto a Crotona y Strongoli) y la de Entella, a unos cincuenta kilómetros al noroeste de Agrigento. Justamente en esta última ciudad nació Empédocles, y la gran familiaridad con las doctrinas órficas que el filósofo muestra en su obra (sobre todo en las *Purificaciones*) parece indicar que allí las conoció y las experimentó de cerca.”

<sup>110</sup> “In the most recent time Orphic metempsychosis has received one more, maybe the most convincing confirmation. On recto of Olbian grafitto N 3, before the word ψυχή Jurij Vinogradov has managed to read the word σῶμα. So, we have a known opposition of body and soul, about which Plato tells in that very passage (*Crat.* 400c), where Orphic metempsychosis is mentioned. And if some sceptic even after the finding of the classic pair σῶμα – ψυχή (perfectly completing the text of the first plate βίος – θάνατος – βίος) is going to doubt Orphic metempsychosis, it means that he hopes to find an Orphic text with the words: ‘We Orphics believe in transmigration of souls!’” (ZHMUD, 1992, p. 168).

Meu objetivo é avaliar os argumentos favoráveis à hipótese de que em Olbia havia um culto órfico a Dioniso, na esteira do que relatou Heródoto e acorde, dentre outros, com Zhmud<sup>111</sup>. Para isso, imagino a lâmina sobre a palma da mão, como se faz usualmente para ler um texto, projetando linhas sobre o grafite. Vemos que i) na linha de cima, a segunda palavra βίος está “fora do centro”, isto é, caindo para a margem esquerda da folha óssea; ii) a palavra ἀλήθεια ocupa uma posição central na superfície; e iii) as duas letras finais de Ὀρφικοί são ambíguas em sua grafia.

Sobre i), West (1982, p. 18ss) supõe duas leituras para βίος θάνατος βίος. A primeira dá atenção ao fato do segundo termo “βίος” estar desalinhado. A “posição torta” da palavra pode indicar que a) o texto original era formado só com duas palavras para indicar a dualidade ativa entre os polos, (Vida Morte = βίος θάνατος), tendo semelhanças em pares de oposição que poderiam ser associados a Heráclito<sup>112</sup> ou às tábuas pitagóricas<sup>113</sup>; ou b) a redação é de uma tríade e sugere a doutrina da metempsicose, uma segunda vida da alma que sucede a morte (o período encarnado). Nesse caso, pode-se relacionar a inscrição ao argumento de Platão (*Phd.* 70c-72c) a favor da imortalidade da alma.

Tais conotações possíveis foram observadas desde logo pelos estudiosos do material olbiano. Vinogradov (1991, p. 80s) destaca que a leitura dessa linha não pode ser feita ignorando a linha de baixo onde está a palavra verdade (ἀλήθεια), formando, assim, um raciocínio simbólico: βίος + θάνατος + βίος = ἀλήθεια. Além disso, no restante dos ossos aparecem outras palavras que evocam a doutrina do corpo como prisão da alma (*OF* 465: Διόν(υσοσ) / [ψεῦδοσ] ἀλήθεια / σῶμα ψυχή = Dion(iso) / mentira verdade / corpo alma). De

<sup>111</sup> Zhmud faz uma crítica pontual ao livro de West, a saber, segundo ele, West manifesta uma postura cética em relação ao orfismo ao “(...) to speak of ‘Orphic literature, not of Orphism or the Orphics’. Calling the study of Orphism a ‘pseudo-problem’, West supposes that Orphic cults and rituals, Orphic ascetic practice, Orphic literature – all these are heterogeneous phenomena, and it would be wrong to see in it the manifestation of a single religious movement.” (ZHMUD 1992, p. 162ss.). Da forma como apresento a história das fases dos estudos órficos, cabe pontuar que West (1983) mantém parte das suspeitas da terceira fase, especialmente da hipótese de literatura sem culto. Separar a poesia de conotações religiosas traz dificuldades adicionais que, creio, as lâminas de Olbia dirimem. A hipótese de que um praticante de mistério tenha gravado a mensagem órfica no osso é mais fácil de ser compreendida do que a gravação sem conotações religiosas. Por isso me posiciono favorável a Zhmud junto com Bernabé (2008i, p. 537-548) e Jiménez (2002, p. 109-123). Trata-se da interpretação que aceita a hipótese de que quem quer que tenha vindo a marcar a lâmina óssea em questão o fez por pensar a sobrevivência da alma em algum nível da ideia.

<sup>112</sup> Tal oposição dos termos nas lâminas se assemelha ao estilo sintético de Heráclito, como se ele e o confeccionador da lâmina preferissem evocar os limites dos conceitos aplicados em vez de explicá-los em prosa. Cito (DK 22B 88, v. 1) na tradução de José Cavalcante de Souza: “o mesmo é em (nós?) vivo e morto, desperto e dormindo, novo e velho.” Uma boa síntese das várias interseções possíveis entre Heráclito e o orfismo, especialmente quanto ao *P.Derv.*, pode ser lida em Casadesús (2008b, 1079-1105).

<sup>113</sup> Pelo lado do pitagorismo, Filolau e o fragmento DK 44 B14 concentra boa parte do debate acadêmico sobre a possibilidade de que os pitagóricos foram parecidos com os órficos no que se refere à compreensão da alma sobrevivente ao corpo. Cornelli (2011, p. 162 e 174ss.) mostra os nomes dos principais *scholars* e suas posições sobre o referido fragmento pitagórico.

qualquer forma, em cada uma dessas hipóteses de leitura, é difícil excluir por completo a chance de haver uma referência à doutrina da metempsicose.

Sobre ii), West é categórico ao afirmar que:

*Verdade* é evidentemente uma palavra-chave para esse círculo. 'A verdade' é, claro, a sua própria doutrina, em contraste com o erro no qual habita o resto da humanidade. Eles sabem a verdade, presumivelmente, porque ela foi revelada para eles enquanto iniciados, talvez com a ajuda de textos órficos.<sup>114</sup>

Para West, *verdade* refere-se à expressão de confiança do sujeito na doutrina que ele decidiu considerar como legítima. Ou seja, quem grafou o termo registrou sua adesão a um conteúdo doutrinário valorizado como superior a outros. Além do orfismo, qual conteúdo doutrinário seria esse? Empédocles teria se referido a essa verdade (ἀλήθεια) em um de seus versos? Os autores tendem à discordância sobre a questão<sup>115</sup>.

Sobre iii), West faz um esforço de leitura da última palavra final: “Órficos”. As duas letras finais, segundo ele, podem ser lidas de maneiras diferentes – tanto conjugando o termo no dativo (fazendo da inscrição uma declaração “de posse dos órficos”), tanto passando para o acusativo, (transformando a plaqueta óssea em uma “dedicatória” a Dioniso). West fez a seguinte ponderação estilística sobre a grafia delas:

A julgar pela fotografia, os lados do alegado “omicron” não se encontram na parte inferior, mas viram para fora; em outras palavras, parece “ômega”. A última letra pode ser “iota” ou “ni”. Διο(νύσωι) Ὀρφικῶι é concebível; ou então é Ὀρφικῶν, ‘(uma dedicatória) a Dioniso (por uma coisa obtida) em cerimônias órficas?’ A leitura não é de importância crucial: em qualquer caso, temos o direito de chamar os proprietários dessas pequenas tabuinhas de órficos.<sup>116</sup>

Percebe-se que as palavras-chaves de *OF* 463 ajudaram a mudar o panorama dos estudos sobre o orfismo. As três palavras iniciais no esquema tripartite sugerem a continuidade de

<sup>114</sup> “Ἀλήθεια is evidently a catchword for this circle. ‘The truth’ is of course their own doctrine, contrasted with the error in which the rest of mankind dwells. They know the truth, presumably, because it has been revealed to them as initiates, perhaps with the help of Orphic texts.” (WEST, 1982, p. 20).

<sup>115</sup> “Friends, I know that truth is in the words that I shall speak out” (DK 31 B114, v. 1-2 = LM D6). West (1982, p. 20) responde que sim, ou seja, que a verdade (truth) de Empédocles é a mesma. Respondem que não Gallavotti (1975, p. xiv) e Casertano (2000, p. 218ss).

<sup>116</sup> “To judge from the photograph, the sides of the alleged “o” do not meet at the bottom but rather turn outwards; in other words it looks like “ω”. The last letter may be “ι” or “ν”. Διο(νύσωι) Ὀρφικῶι is conceivable; so is Ὀρφικῶν, ‘(a dedication) to D. (of a thing obtained) from the Orphic ceremonies?’ The reading is not of crucial importance: in any case we are entitled to call the owners of these little tablets orphics.” (WEST, 1982, p. 21-2). As duas traduções propostas por West são parte da interpretação que considera as variações de poucas letras dentro do conjunto de verbetes cabíveis nos rabiscos. Zhmud (1992, p. 159), diferentemente, considera que os motivos que levaram West a especular sobre a incompletude do ómicron são, em parte, causados porque ele teve acesso somente à fotografia do osso e desconhecia a irregularidade concreta do material naquele ponto. Vinagrodov, que foi o editor do artefato, prefere Διο(νύσωφ) ou Διό(νυσος) Ὀρφικοί, que é a tradução escolhida por Zhmud e aqui.



movimento e existência da alma após seu período de prisão ou encarnação. Essa sugestão encontra seu pleno sentido dentro da doutrina da transmigração das almas e seus desdobramentos. Na segunda linha, a palavra que aparentemente está isolada do conjunto da lâminas, mas que pode ligar a parte superior (da metempsicose) com a inferior (os órficos dionisiacos), é o termo “verdade”, e sugere uma doutrina ou saber iniciático que seja oposto a uma “mentira”.

De todas as palavras, a mais emblemática é ‘órfico’, porque prova que tais pessoas no mundo antigo se autodenominavam órficos. Isso gera uma crítica contundente à perspectiva céptica. A lâmina óssea de Olbia documenta a existência de órficos em data antiga (talvez já existissem teogonias ou textos órficos sendo escritos desde o séc. VI aEC). Daí a suspeita bem fundamentada de Aristóteles de que os textos órficos que lhes chegavam não tinham sido escritos há tanto tempo assim<sup>117</sup>.

O nome de Dioniso posto antes de ‘órficos’ indica que as duas palavras estão em relação, apontando para a possibilidade, antes apenas assoprada, de que havia pessoas que, apesar de seguirem a mesma divindade do dionisismo, não se identificavam com os dionisiacos<sup>118</sup>. Por isso, em seguida, abordo o esquema religioso que coerentemente compõe o ideário divinal do orfismo. Esse esquema religioso está em construção desde o séc. XIX e espalhado pelas lâminas e folhas de ouro<sup>119</sup>.

---

<sup>117</sup> Aristóteles (*De an.* 410b 27 = *OF* 421) usa da sutileza para se referir à informação incorreta que lhe chega a respeito da autoria de Orfeu. O estagirita usa a expressão “os chamados poemas órficos” para indicar que ele próprio discorda da opinião corrente de que são, de fato, de Orfeu. Por outro lado, quando se trata de uma teogonia órfica, Aristóteles concede ao material a marca da antiguidade, quicá, pré-homérica, como encontramos em *Metaph.* 1091b4.

<sup>118</sup> O leitor interessado no tema pode aprofundar sua compreensão ao considerar leituras cépticas recentes deste material arqueológico. Brisson (1995, p. 2), por exemplo, diz que: “É difícil considerar essas crenças como especificamente órficas, pois muitos elementos pertencem aos Mistérios de Dionísio e Deméter. A dispersão das descobertas arqueológicas no espaço e no tempo não permite saber em que direção as influências poderiam atuar, do orfismo aos mistérios de Dionísio e Deméter, ou vice-versa.” Ou seja, o autor considera como não distinguível o círculo órfico de outros, o que comprometeria sua identidade. Outro autor céptico, Radcliffe Edmonds (2013), desenvolve uma crítica muito mais ampla do que essa e questiona a figura de Orfeu, os textos e os ritos órficos. Seu trabalho é o ponto de partida para vários questionamentos vigentes à definição do movimento órfico.

<sup>119</sup> Existem propostas para “classificar” esse material túmbico encontrado com mensagens órficas. Embora sejam diferentes umas das outras, elas não são necessariamente excludentes entre si. Jiménez (2008b, p. 733) opta por organizar o ato cerimonial órfico (τελετή) em três dimensões: a do mito transmutado visualmente em rito, ou seja, “aquilo que se faz” (τὰ δρώμενα); a da lição que se diz, se lê ou se aprende no ritual (τὰ λεγόμενα); e a dos objetos utilizados simbolicamente (τὰ ὀρώμενα ou τὰ δεικνύμενα). As lâminas de ouro fariam parte principalmente da segunda e terceira dimensão, embora o uso de um objeto não precise ser, necessariamente, imutável ao longo do tempo. Tortorelli (2008, p. 668, n. 66) propõe que as lâminas tenham tido uso ritual na época clássica, e outro, em época pós-clássica, como talismã ou amuleto. A favor dessa hipótese, ele lembra que a etimologia de “amuleto” é περίαπτον e quer dizer “objeto ou material atado a uma pessoa”, exatamente como as lâminas foram encontradas nos cadáveres. E, também, “talismã” vem do grego tardio e significa “o que é consagrado” (τέλεσμα). Por fim, φυλακτήριον quer dizer “objeto que faz a custódia ou protege”. Nesse sentido, Cumont já dizia sobre a hipótese das folhas de ouro serem “filoctérios”. Cito-o: “Ces instructions qui accompagnaient le membre de la secte dans sa tombe, — il les portait attachées au cou comme un phylactère — devaient l’empêcher de s’égarer sur la route des Champs Élysées, et lui permettre d’accomplir exactement tous les actes nécessaires à son salut. C’était une

As lâminas de ouro (*OF* 470-679) formam um conjunto muito grande e pulverizado de palavras, versos e inscrições retirados de ambientes funerários. Considerando que a primeira delas foi encontrada em 1836 e uma das últimas data de 2005, percebemos que nenhum outro conjunto de fragmentos, como o próprio orfismo, passou por tantas mudanças e interpretações. Essas pequenas folhas de ouro foram encontradas, na maior parte das vezes, sobre o peito ou entre as mãos dos cadáveres, sugerindo que se tratava tanto de um “cartão de identidade” quanto de um “material para consulta” no além – em suma, eram o *passaporte das almas*<sup>120</sup>.

As datações das lâminas cobrem largo período de mais de setecentos anos entre a mais recente de Roma (*ca.* 260 EC) e a mais antiga da Calábria, antiga Hipônio, próxima ao séc. IV aEC. Parte considerável das folhas douradas foi achada na Magna Grécia, mas também em outros pontos ao redor do Mediterrâneo (ao norte na Tessália, a leste, atual território turco e ao sul em Creta), sugerindo que seu uso acompanhou um movimento descentralizado entre os gregos<sup>121</sup>.

As lâminas de Hipônio, Entella, Petélia, Fársalo e Creta (*OF* 474-487) mostram aspectos “físicos” do Hades. De acordo com elas, o Hades é o lugar subterrâneo e tenebroso (ὄρφνῆεντος – *OF* 474.9) regido por Perséfone, a rainha subterrânea (ὑποχθονίων βασίλεια Περσεφόνη – *OF* 474.13) e seu parceiro. O lugar em si, que também leva o nome de seu rei, é igual ao mundo da superfície, ou seja, possui árvores, rios, fontes, planícies etc., porém, lá, as coisas são uma versão diferente, diríamos, oposta à sua versão sob a luz do Sol<sup>122</sup>.

---

sorte de liturgie d'outre-tombe, qui devait assurer au myste une immortalité glorieuse dans le royaume de Perséphone.” (CUMONT, 1949, p. 277).

<sup>120</sup> A expressão “passaporte da alma” não é nova e já aparece em Riedweg (1997, p. 42), Nilsson (1961, p. 275) e, creio, não foi inventada por eles. O essencial é seu sentido tal como dado aqui, ou seja, a folha de ouro seria ao mesmo tempo um Registro Geral do portador e uma Autorização de Viagem para a alma no Hades. As folhas de ouro lembram alguns aspectos mágicos do sangue do carneiro negro ofertado por Odisseu (*Od.* 11, v. 30ss.) em sua *nekuia*.

<sup>121</sup> De fato, seguindo a sugestão de Nilsson (1935, p. 185) de que o orfismo seria a reunião de uma série de elementos dispersos em outras tradições de mistérios, as lâminas de ouro são o melhor estudo de caso para demonstrar essa hipótese. A variedade geográfica e temporal em que foram encontradas sugere que não houve um *modus operandi* dominante para sua confecção, uso e reuso na antiguidade. Naturalmente, esse material recebeu tantas interpretações quanto o próprio orfismo. Nesse sentido, acompanho o que Bernabé e Jiménez expressaram mais de uma vez a respeito da origem e natureza das lâminas, cf. Bernabé e Jiménez (2008a, p. 531; 2008b, p. 205).

<sup>122</sup> O Hades está presente na literatura grega desde Homero e, aqui, cabe notar uma profícua diferença entre o Hades homérico e o das lâminas douradas. Em Homero (*Il.* 15.251) e (*Od.* 10.491) e em *OF* 476., encontra-se a expressão “morada de Hades” (Αἴδαιο δόμων). Porém, enquanto Homero descreve essa morada com claros contornos negativos (vide a fala de Aquiles para Odisseu (*Od.* 11.488-91), na qual o primeiro prefere ser um simples mortal do que um rei no submundo), as folhas de ouro descrevem o Hades com respeito e reverência (em *OF* 474.2 lê-se “a casa bem construída” = Αἴδαιο δόμους εὐήρεας). A mudança de tom ao se referir à Mansão dos Mortos – de pura negatividade para uma ressignificação radical – indica, como creio, a emergência de uma nova postura religiosa para com o mundo do além. Uma postura dialógica com as forças do Hades porque os órficos esperam uma contrapartida dali, ao contrário de Homero.

Ao chegar no Hades, o falecido percorre um caminho que conduz a duas “fontes” (κρήνη – *OF* 474.2) ou “lagoas” (λίμνη – *OF* 474.4). A primeira é identificada por um cipreste branco, enquanto a segunda, que fica mais adiante ou à direita, é caracterizada por sua água fria. Aquela é a Fonte do Esquecimento (Λήθη); esta, a da Memória (Μνημόσυνη). *Mnemosyne* é uma das personagens mitológicas mais recorrentes da literatura grega, da filosofia e dos mistérios, e, oportunamente, volto a ela quando abordo os versos de Empédocles (DK 31B 115 = LM D10). Por ora é preciso conhecer um pouco do significado que ela possui para o iniciado órfico.

De acordo com as lâminas de ouro, *Mnemosyne* é a Musa que permite ao iniciado conservar não somente o que aprendeu em vida (saber esse que, se parcialmente esquecido, pode ser rememorado pela consulta à lâmina que o defunto leva consigo), mas também proteger a alma do esquecimento para que, na próxima vida, tenha um “saber retido” que lhe permita ascender espiritualmente com menos erros, menos sofrimentos e mais sabedoria. Ou seja, é pelo que se guarda na memória da alma que esta pode se aproximar da imortalidade. A Memória de que falam as lâminas ultrapassa a função psicológica de rememorar e alcança o estatuto de Musa protetora do iniciado através das encarnações da alma. Esse belo escopo mítico é ilustrado da seguinte maneira por Vernant:

Antes de penetrar na boca do inferno, o consultante, já submetido aos ritos purificatórios, era conduzido para perto das duas fontes chamadas *Léthe* e *Mnemosyne*. Ao beber na primeira, ele esquecia tudo da sua vida humana e, semelhante a um morto, entrava no domínio da Noite. Pela água da segunda, ele devia guardar a memória de tudo o que havia visto e ouvido no outro mundo. À sua volta, ele não se limitava mais ao conhecimento do momento presente; o contato com o além lhe havia trazido a revelação do passado e do futuro.<sup>123</sup>

A breve passagem acima ilustra o quão significativo é *Mnemosyne* para o órfico. Do ponto de vista da escatologia, ela é a condição *sine qua non* para o iniciado dentro do Hades. Sem ela, resta apenas a fonte do Esquecimento como opção para a alma que, então, sucumbirá ao ciclo das reencarnações novamente como se fosse a primeira vez. Eis o pior dos castigos possíveis para o órfico. Reencarnar sem memória é o equivalente à certeza de um novo ciclo de dor e sofrimento sem perspectiva de fim. Não é a toa que a fonte do Esquecimento está no Hades. Comparativamente, a ideia de “um novo ciclo de dor sem perspectiva de fim” é a punição experimentada *ad aeternum* por Íxion, Tântalo e Sísifo.

É possível estabelecer uma semelhança desse conteúdo das lâminas com uma passagem do Mito de Er contado por Platão na *República* (10. 614b). Para ambos ocorre uma “triagem

---

<sup>123</sup> Vernant (1990, p. 144), trad. Haiganuch Sarian.

das almas” no Hades. Er relata que viu no Mundo dos Mortos as almas serem separadas em duas direções (as da esquerda vão para baixo, ou seja, para onde ocorrem as punições e as da direita sobem, sugerindo analogicamente que são salvas ou premiadas). Platão, é claro, compõe o mito de forma elaborada e situa outras almas descendo dos céus, ou seja, voltando do céu para a área de julgamento, enquanto outras sobem, isto é, voltam das penas que pagavam no submundo.

Ignorando a complexidade dos caminhos que Platão imprime ao mito, tanto na história de Er quanto nas lâminas existem divindades responsáveis pela seleção das almas que se salvam das que são condenadas. Trata-se no texto platônico de juízes e de *Mnemosyne* para os órficos. Nos dois casos, a seleção das almas assume como critério as decisões que a alma tomou em vida. Ou seja, o destino da alma do iniciado (e de Er também, se este não tivesse retornado misteriosamente à vida) seria decidido por aquilo que fizeram enquanto estavam vivos. Isso mostra o quanto era importante para os iniciados a questão do como conduzir suas vidas.<sup>124</sup>

Mas *Mnemosyne* não é a única agente a incidir sobre o percurso do iniciado no Hades. Além de escolher corretamente a fonte ou lagoa da qual irá se aproximar, ele deve responder corretamente à pergunta que lhe será feita pelos “guardiães” (φύλακες – OF 475). A pergunta feita por eles contém algumas variações dentro das lâminas, mas em todas conserva a indagação a respeito da motivação do falecido. Em OF 474.9, lê-se: “Por que você procura na escuridão do Hades sombrio? = ὄτ<τ>ι δὴ ἐξερῆεις Ἄιδος σκότος”, e o iniciado deve apresentar a resposta correta (OF 476): “Sou filho da terra e do céu estrelado” = Γῆς παῖς εἰμι καὶ Οὐρανοῦ ἄστερόεντος. Após dar aos guardiães a “senha de acesso”, o iniciado finalmente terá ganhado a oportunidade de se apresentar frente a frente com Perséfone.

De acordo com as lâminas, Perséfone é esposa de Hades e filha de Zeus e Deméter. Ela é chamada por vários nomes em (OF 492.1, 5, 8 e 9); respectivamente: “Kore, Filha de Cibele” (κυβελείαι κόρραι – Cibele, que dentro da adesão órfica aos sincretismos divinos, é Rea-Deméter), “Nestis” (Νῆστι)<sup>125</sup>, “Menina” (Κόρη) e “Menina Subterrânea” (Κόρη Χθονία). Em

---

<sup>124</sup> Há uma passagem na *República* que ilustra bem a paridade do conteúdo do mito platônico e das folhas de ouro no que se refere ao desdobramento espiritual das escolhas morais de cada alma. Eis o trecho: “Declaração da virgem Láquesis, filha da Necessidade. Almas efêmeras, vai começar outro período portador da morte para a raça humana. Não é um gênio (*daimon*) que vos escolherá, mas vós que escolhereis o gênio. O primeiro a quem a sorte couber, seja o primeiro a escolher uma vida a que ficará ligado pela necessidade. A virtude não tem senhor; cada um a terá em maior ou menor grau, conforme a honrar ou a desonrar. A responsabilidade é de quem escolhe. O deus é isento de culpa.” Platão (*R.* 10.617e), trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Percebe-se nessa passagem de Platão que ele, assim como os órficos, valoriza o comportamento individual como condição para o sucesso da alma no além. Caso a escolha da próxima vida seja malfeita, não há como se eximir da culpa, e como penso, para se fazer a escolha adequada é crucial que se disponha de Memória. Para uma abordagem que explora detalhes valiosos do conflito interno da alma com seu destino na *República*, verifique Sobrinho (2011, p. 253-270).

<sup>125</sup> Nome que aparece no fragmento DK 31 B6 de Empédocles a respeito da raiz água.

um momento anterior à sua união com o rei do mundo inferior, Perséfone teve um filho com Zeus chamado Dioniso-Baco, ou em algumas versões, Dioniso Zagreu (*OF* 276-283). Perséfone é também mãe dos mortais, pois estes vieram das cinzas dos Titãs devoradores de Zagreu. Em *OF* 492.6-7, o iniciado a invoca assim: “Mãe, escuta minha súplica” = ματερ, ἔμας ἐπ- ἀκουσον ΕΟ εὐχάς.

As lâminas mostram a deusa como uma divindade protetora dos iniciados (*OF* 493), e como tal, para ela são feitas as declarações de purificação da alma no Hades. Em *OF* 488-490.1, lê-se “Venho pura de entre os puros, rainha dos seres subterrâneos” = Ἐρχομαι ἐκ καθαροῶ<ν> καθαρά, χθονί<ων> βασιλεια. Nesse sentido, Perséfone é a divindade que detém a autoridade para interferir e decidir a favor ou contra o destino da alma, isto é, salvando-a ou exilando-a para a encarnação seguinte. A decisão de Perséfone, seja qual for, leva em consideração o que ocorreu com seu filho Dioniso Zagreu.

Há uma antiga culpa pelo assassinato de Dioniso que deve ser expiada pelo iniciado. Na lâmina de Túrios (*OF* 490.4), tem-se a “expição que corresponde a ações ímpias” = ποιῶν ... ἔργω<ν ἔνεκ> ο<ῦ>τι δικαί<ων>; e no *P.Gurob* (*OF* 578), fala-se da “expição (das impiedades) dos pais” = ποιῶς πατέρων. O ressarcimento do crime cometido pelos ancestrais concede ao iniciado o direito de reivindicar sua libertação do ciclo de reencarnação. Logo, percebemos que o perdão pelo ocorrido a Dioniso-Baco sintetiza a função escatológica dentro do credo órfico.

Graças às lâminas de Pelinna, encontradas em 1985 e publicadas em 1987, a hipótese a favor da figura salvífica de Zagreu ganhou nova força. Favorável a esse entendimento está Segal, cujo artigo reconhece em βάκχιος a parte prejudicada pelo crime do passado, e como tal, somente a ele (em acordo com sua mãe Perséfone) cabe o ônus da reparação dos descendentes dos Titãs. Trata-se de um mito religiosamente compreendido a fim de sustentar o mistério salvífico. Cito Segal:

*Bakchios* nas lâminas de Pelinna é uma forte, senão incontroversa, prova da natureza dionisíaca desses mistérios. (...) A descoberta de todos os textos desse tipo em tumbas favorece a performance funerária, embora, claro, um rito de iniciação para um *mystes* não possa ser excluído. Textos idênticos das duas inscrições, exceto pela omissão de dois versos no mais curto, também poderiam sugerir que ambos são cópias de uma fórmula ritual pré-existente em vez de uma criação *ad hoc* para o funeral.<sup>126</sup>

<sup>126</sup> “*Bakchios* on the Pelinna lamellae is strong, if not incontrovertible, proof of the Dionysiac nature of these mysteries. (...) Discovery of all texts of this type in tombs favors funerary performance, although of course an initiation rite for a *mystes* cannot be excluded. Identical texts of the two inscriptions, except for omission of two verses in the shorter, could also suggest that both are copies of a pre-existing ritual formula rather than an *ad hoc* creation for this burial.” (SEGAL, 1989, p. 413).

As folhas de Pelinna são outro conjunto de fragmentos que colaboram para a composição do quadro órfico coerente. Elas foram encontradas em um cemitério de Pelinna localizado a dez quilômetros de Triikka, atual Trikala (Tessália, Grécia). Pelas moedas encontradas na tumba, a datação das folhas são do séc. IV aEC. Assim como a lâmina de Hipônio, a de Pelinna também estava posicionada no peito de um cadáver feminino dentro de um sarcófago de mármore. Seu formato é peculiar: um coração estilizado. A estatueta de uma bacante encontrada no lado de fora da tumba indica o caráter dionisíaco do complexo<sup>127</sup>. Tal conjunto traz informações interessantes como o papel do vinho<sup>128</sup> no orfismo, todavia me limitarei à presença da palavra *mystes* em seus versos.

O *mystes* (OF 496 – μύστης) é o único capaz de acessar o Reino dos Felizes dentro do Hades porque dispõe da iniciação que lhe garantirá o acesso. A preparação que empreende em vida estudando os mistérios, auxiliada pelo “passaporte” que leva para o além, são suas credenciais para: i) guiar-se em a direção à fonte da Memória; ii) responder corretamente a senha aos guardiães; iii) pedir o beneplácito de Perséfone e que ela considere sua pureza. As pessoas que não são iniciadas não dispõem desse saber e, por isso, repetem o ciclo de impurezas. O *mystes* dispõe das condições necessárias para ir além da simples humanidade e, como tal, vir a ser um “herói que recorda” (OF 475.2 = μ]εμνημέ<v>ος ἥρως).

A comparação entre o *mystes* e o tema do herói é feliz para esta pesquisa porque Empédocles possui o fragmento DK 31 B112, v.4, no qual se intitula “um deus”. Terá essa autodenominação do poeta alguma relação com a condição de iniciado órfico? Essa é outra questão que abordarei no terceiro capítulo. Aqui, basta indicar que a condição da alma órfica no além como iniciada é, em algumas lâminas, chamada de “herói” e também “deus”. Cito Bernabé e Jiménez:

No momento do trânsito pelo Hades, a alma declara pertencer à linhagem dos bem-aventurados, visto que provém de Dioniso. A iniciação e o ritual trazem benefícios para a alma, como ser livre de punições, alcançar um estado de pureza, libertar-se do ciclo de reencarnações e alcançar felicidade e glória. A condição que ela adquire é definida como a de um "herói" ou mesmo a de um deus.<sup>129</sup>

<sup>127</sup> Uma descrição pormenorizada desses detalhes com bibliografia está em Graf (1991, p. 87-102).

<sup>128</sup> Segundo Velasco López (1992, p. 209-220), o achado de Pelinna contribui especialmente para entender a relação entre o vinho, a morte e a bem-aventurança para os órficos; ponto que, até então, manteve-se sob suspeita.

<sup>129</sup> “En el momento del tránsito por el Hades, el alma declara su pertenencia a la estirpe de los bienaventurados, dado que procede de Dioniso. La iniciación y el ritual le reportan al alma beneficios como estar libre de castigo, conseguir un estado de pureza, liberarse del ciclo de reencarnaciones y lograr la felicidad y la gloria. La condición que adquire se define como la de un «héroe» o incluso como la de un dios.” (BERNABÉ e JIMÉNEZ, 2008a, p. 510)

Em síntese, concluo que as lâminas de ouro são uma parte fundamental para as investigações sobre o orfismo e possuem um conteúdo por demais extenso para ser resumido. Sendo assim, limito-me a sintetizar alguns grupos temáticos à guisa de ilustração. *OF 474-477* é sobre o momento em que a alma chega ao Hades e fornece orientações para a alma ser “aprovada” ali, incluindo a resposta para a pergunta que lhe farão os guardiães da fonte da Memória; *OF 485-486* conta sobre o benefício que o iniciado desfrutará, tal como beber vinho e viver entre os felizes; *OF 488-490* traz um pedido do crente à deusa Perséfone para que o deixe entrar e lhe conceda a graça de pisar na pradaria dos bem aventurados; *OF 492* embaralha uma mensagem órfica usando letras aleatórias, “fechando a porta” da interpretação aos profanos; *OF 493* possui senhas de acesso para a pradaria no além que podem ser lidas somente por aqueles que conhecem a doutrina; *OF 494-495* contém saudações amistosas a Hades e Perséfone, e *OF 496* mostra a palavra *mystes* (μύστης) em evidente contexto iniciático.

Todavia, antes de encerrar este capítulo, é preciso trazer à luz a importante descoberta do *P.Derv.* para os estudos órficos. Assim como foi feito com os outros fragmentos, segue abaixo uma descrição física desse material. Cito Alvares:

Em 1962, foi encontrado um túmulo em Derveni, cerca de dez quilômetros ao norte de Tessalônica. Túmulos antigos costumam ser repletos de boas descobertas, em termos daquilo que nele pode estar preservado. Mas este tinha um detalhe importante, que lhe garantia ainda mais valor: ainda não havia sido saqueado. Dos diversos achados arqueológicos, que vão de joias, vasos de barro e de bronze, bem como pinturas que decoravam uma das tumbas, as duas de maior destaque foram um vaso de bronze decorado com temas dionisíacos em uma e um rolo de pergaminho carbonizado na pira funerária de outra. Após um exaustivo trabalho de reforço do pergaminho, que foi datado como pertencente a algum lugar entre o IV e V séculos a.e.c., com uma pasta vegetal, da separação de suas folhas usando eletroestática e do preparo de sua conservação, trabalho realizado por Anton Fackelmann, à época o responsável pela restauração e conservação da coleção de papiros da Biblioteca Nacional de Viena, obteve-se 266 fragmentos de tamanhos distintos. Estes foram organizados em nove grupos e colocados entre placas de vidro.<sup>130</sup>

Como se percebe pela descrição, as circunstâncias do achado são tão frágeis que os estudiosos do orfismo devem agradecer muito à sorte e aos arqueólogos. Tão ou mais precioso do que a ordem dos fatos é o conteúdo do texto, que pode ser dividido em dois conjuntos de colunas: de I a VI temos várias palavras que apontam para o que seria uma explicação sobre o ritual órfico e, de VII a XVI, temos o que podemos chamar com boa margem de acerto de exegese de um poema órfico.

---

<sup>130</sup> Alvares (2014, p. 13).

A parte inicial contém, dentre outras informações, a afirmação de que os iniciados (μύσται)<sup>131</sup> fazem orações semelhantes aos magos (μάγοι)<sup>132</sup>. Tomada isoladamente, a primeira parte enfraquece o argumento de que não havia uma estrutura cultural organizada na antiguidade, ou melhor, de que “ser órfico” seria uma prática aberta a qualquer pessoa, como imaginara Nock. A segunda parte do *P.Derv.* contém o esforço do autor em explicar o significado verdadeiro de cada palavra do poema teogônico, indicando que havia “condições técnicas” para fazê-lo. Sua postura diante do poema se parece muito com a assertiva de Platão segundo a qual havia sacerdotes com capacidade para explicar o conteúdo de seu ministério:

Os que falam são todos aqueles entre os sacerdotes e sacerdotisas a quem foi importante poder dar conta das coisas a que se consagram.<sup>133</sup>

O ofício sacerdotal do autor do papiro consiste em decodificar os significados ocultos das palavras ditas por... Orfeu! Sim, o nome do músico trácio aparece literalmente no documento e supera por completo a lacuna que tanto atrapalhou os estudiosos da terceira fase. Orfeu teria dito em algum momento do passado “grandes coisas por enigmas”, e por isso, o trabalho do intérprete era necessário porque “desvendava” o sentido do poema. Cito duas passagens do *P. Derv.* onde aparece o nome de Orfeu:

Este poema é estranho  
e enigmático para as pessoas, apesar de que o próprio Orfeu  
não desejava dizer coisas repletas de enigmas, mas grandes coisas em  
enigmas. De fato, ele fala o que é sagrado do início  
até o final do que é dito.<sup>134</sup>

Como em toda a poesia a respeito das coisas importantes  
ele fala por enigmas, sobre cada termo é necessário falar.<sup>135</sup>

Como se pode ver, o valor dos referidos versos é imenso porque preenche a lacuna que faltava na relação entre Orfeu e o orfismo: ela não pode mais ser negada. Seja qual for a hipótese que seguirem a respeito de Orfeu (personagem histórico, herói mítico, lenda popular, vate mágico ou personagem da literatura), o *P. Derv.* impede que tirem Orfeu da poesia órfica e do orfismo como religião do livro.

A “verdade” referida na lâmina óssea é a do iniciado que conhece a doutrina segundo a qual Orfeu repassou adiante conhecimentos fechados aos profanos. Tais saberes místéricos

---

<sup>131</sup> (*P.Derv.* col. VI, v. 8).

<sup>132</sup> (*P.Derv.* col. VI, v. 2).

<sup>133</sup> Platão (*Men.* 81b), trad. Maura Iglésias.

<sup>134</sup> (*P.Derv.* col. VII, v. 3-7), trad. Jonatas Alvares.

<sup>135</sup> (*P.Derv.* col. XIII, v. 5-6), trad. Jonatas Alvares.



referem-se ao que ocorre com as almas no Hades: por qual caminho devem seguir, com quem se encontrarão e o que devem dizer de apropriado à divindade. Esse saber está espalhado nas lâminas de ouro e formam uma narrativa coerente quando se assume definitivamente a tese de que os órficos foram um grupo social com crenças escatológicas, de vida e ritos próprios. Os órficos existiram, tiveram uma identidade e uma visão de mundo que foram representadas em sua poesia. Essa perspectiva é a que sustenta este trabalho<sup>136</sup>. Há cinquenta anos seria impossível defendê-la, mas as “chaves” que faltavam para entender o orfismo estavam escondidas no ouro, nos ossos e nas tumbas dos antigos gregos.

Neste primeiro capítulo, reconstruí as quatro principais fases pelas quais passaram os estudos órficos com o intuito de apresentar o que entendo quando evoco o orfismo. Parece-me fundamental fazer o mesmo movimento com Empédocles antes de avaliar se ele foi ou não afetado pelo orfismo. Por isso, no capítulo seguinte, investigo duas questões, a saber, qual a trajetória moderna dos versos empedoclianos e como a crítica moderna avaliou a possibilidade de que Empédocles seja um autor órfico? Quando essas duas perguntas estiverem respondidas, terei condições de avaliar o objetivo principal desta tese.

---

<sup>136</sup> Essa perspectiva é rica o suficiente para sustentar trabalhos de outros tipos e orientações como, por exemplo, o bom livro de Meisner (2018), cheio de intuições razoáveis sobre a natureza do orfismo.

## 2 AS EDIÇÕES DE EMPÉDOCLES

### 2.1 Hermann Diels e o Empédocles pré-socrático

Os autores convencionalmente chamados de *pré-socráticos* compartilham uma triste característica em comum, a saber, seus poemas e produções textuais se perderam quase que por completo ao longo do tempo<sup>137</sup>. Essa é a razão empírica subjacente à maior dificuldade hermenêutica para qualquer pesquisa sobre os pré-socráticos: quais fragmentos considerar, em que ordem e sob qual valor? Eis uma comparação: enquanto os quebra-cabeças tradicionais são compostos de dezenas ou centenas de pequenas peças que aceitam apenas uma sequência correta de concatenação para formar a imagem de fundo, os fragmentos dos pré-socráticos são mais complicados porque aceitam várias ordenações, tanto de tamanho quanto de posição; abrem frentes filológicas nem sempre passíveis de consenso e, o que é pior, formam imagens de fundo bem diferentes entre si. Será que isso afeta o pesquisador? Ao se ver entre várias edições disponíveis e diferentes entre si, ele não se sente obrigado a escolher uma como “padrão” e, no ato, terminar por lhe inferir que tenha também o Empédocles “mais correto”? Parece que sim.

No intuito de criar algum tipo de “perspectiva” para esta investigação sobre o orfismo em Empédocles, proponho averiguar algumas edições do legado empedocliano. A averiguação permitirá conhecer como cada editor, no esforço de organizar o legado empedocliano, necessariamente, optou por dar uma direção e um sentido para os versos e as fontes, interpretando-os e alinhando-os na composição da “imagem” de Empédocles. Será visto que cada editor “tem um” Empédocles para chamar de seu. O objetivo será, em cada edição, apresentar essa imagem do poeta que brota dali e conferir como o editor tratou a questão do orfismo. Cumprido o objetivo, terei a perspectiva mencionada antes, ou seja, o ponto de vista que avalie qual a melhor maneira de posicionar a questão órfica na poesia empedocliana.

Esse objetivo consiste, por um lado, em conhecer um pouco sobre o legado que nos chegou de Empédocles e como a crítica moderna lidou com esse material; e por outro, observar como em cada edição vem à luz uma “imagem de Empédocles”, isto é, um

---

<sup>137</sup> Excederia os limites desta tese recontar a acidentada história material dos pré-socráticos. No caso de Empédocles, cito dois compiladores cruciais: o erudito bizantino do séc. XII João Tzetzes (1110-1181) e o renascentista Henrique Estéfano (1528/31-1598), editor do tesouro empírico da língua grega no séc. XVI, que foi a base por 300 anos da hoje digital *TLG*®. Sem eles não conheceríamos Empédocles. No século XIX, houve mais de uma edição dos textos pré-socráticos, e, para a presente tese, uso o estandar de Diels e Kranz (1951) ao lado da de Laks e Most (2016).

*semblante do poeta* que deriva da organização imposta pelo editor a esse legado. É claro que algumas imagens são mais recorrentes que outras e apontam para correntes de consenso entre os *scholars*. Nesse sentido, o “Empédocles físico” e o “Empédocles místico” são dois dos mais frequentes, mas o “Empédocles órfico” também aparece aqui e ali, velado ou explícito, e suas aparições coincidem, em alguns casos, com os estágios que vimos no primeiro capítulo.

Modestamente penso que editar os versos de Empédocles é um trabalho mais próximo da arte do que usualmente se considera, haja vista o multifacetado cabedal de perspectivas das fontes. Uma boa edição diminui muito a dificuldade vivida pelos pesquisadores dos pré-socráticos, por exemplo, quando nela se lista a condição das fontes e suas lacunas, higieniza-se o material espúrio, pareia-se as versões da mesma passagem e, no limite, restringe-se os pormenores a serem investigados pelos pósteros. Não é exagero dizer que uma obra assim nasceu com Diels<sup>138</sup>. Passados mais de 120 anos desde a primeira edição de *Die Fragmente der Vorsokratiker* (1901), o edifício editorial de Diels ainda é utilizado como “régua” por muitos pesquisadores da área.

Diels, definitivamente, ocupa um merecido lugar de destaque na história da edição. Mesmo quanto a versões que afetam substancialmente suas opções editoriais, como a edição de Laks e Most, os editores se posicionam ao lado de Diels para rediscutir opções interpretativas abertas por ele<sup>139</sup>. A divisão estabelecida por Diels entre os documentos *A*, *B* e *C*, designando, respectivamente, *vida e ensino*, *fragmentos*, *imitações e falsificações*, é uma solução editorial que tem seu mérito, mas não é definitiva<sup>140</sup>. Veja dois problemas editoriais trabalhados por Diels, mas que são continuamente retomados por outros editores. Um deles se refere ao tamanho, à forma e disposição dos versos. Quais fragmentos pertencem a *Sobre a Natureza* e quais a *Purificações*? Como os dois poemas se relacionam entre si? Outro problema surge como consequência natural da recomposição formal da poesia empedocliana. Que imagem de Empédocles emerge de seus versos? Afinal, quem foi ele e qual o sentido de sua poesia?

---

<sup>138</sup> O esforço editorial de Diels foi construído ao longo de vários trabalhos, como o *Poetarum philosophorum fragmenta* (1901), base do que se tornou o *Die Fragmente der Vorsokratiker* e seguido por Kranz até a sexta e última edição (1951). No texto, cito Diels como o principal agente desse sucesso editorial, embora tenha recebido contribuições de outrem.

<sup>139</sup> É o que se percebe pelas palavras introdutórias de Laks e Most (2016, v. 1, p. 9).

<sup>140</sup> A edição de Laks e Most (LM, 2016) é a maior coleção de textos do mesmo período desde a sexta edição revisada de DK (1951). A rigor, é a mais ambiciosa em termos de alteração do conjunto organizacional e, mesmo ela, não pretende substituir o sistema DK. Dentre as partes inéditas, estão todo o *P.Derv.* e um capítulo de Empédocles incorporando o *P.Estrasb.*, e, do ponto de vista técnico, substituiu-se o sistema A/B/C por P (pessoa, biografia) / D (doutrinas) / R (recepção) e T (textos). Essa substituição, em particular, talvez seja a melhoria mais sensível da obra. Para conhecer uma comparação detalhada entre as edições de LM e DK, veja a resenha de Rheins (2018). Para uma opinião positiva sobre a edição LM, veja Rossetti (2017).

A organização dos versos e a investida de Diels para resolver o primeiro dos problemas apontados passam, necessariamente, pelo trato com as fontes. Diógenes Laércio<sup>141</sup> diz que existem dois poemas que somam juntos o número de cinco mil versos. Outra fonte, as *Suidas*<sup>142</sup>, diz que o poema cósmico possui dois livros num total de dois mil versos. O primeiro desses dois poemas, o *Sobre a Natureza*, tem alguns versos descritos pela doxografia, o que lhe permite a identificação temática. Porém, uma vez que há variações desses versos nas fontes, entra aqui o árduo trabalho editorial de separá-las e hierarquizá-las. A tradição mais fiável sobre o lugar desses versos, segundo Diels, para se resolver o problema formal da poesia empedocliana, são os testemunhos de Aécio<sup>143</sup> e principalmente Simplício<sup>144</sup>.

Após Diels assumir como fiável a linha dos documentos reportados de Aécio a Simplício, o próximo passo foi avaliar como se encaixava o restante dos fragmentos à unidade textual de *Sobre a Natureza* criada pela seleção das fontes, isto é, como seria possível solucionar o problema da disposição dos poemas? Para dar tal passo, não houve o que fazer senão voltar às fontes, e elas trouxeram novos problemas para Diels.

Simplício<sup>145</sup> menciona a existência de um segundo livro do poema físico, e Tzetzes<sup>146</sup> diz haver um terceiro livro. Abre-se, portanto, uma clara contradição entre algumas fontes para o problema do número de livros do poema físico (três ou dois) dos quais fala Tzetzes, de um lado, e Diógenes Laércio e as *Suidas*, de outro. Ao editor responsável cabe a delicada tarefa de supor que uma ou mais de suas fontes estão erradas e, no limite, reconstruir suas trajetórias a fim de lhes identificar possíveis falhas de transmissão para corrigi-las<sup>147</sup>.

A escolha de Diels foi aceitar como mais segura a primeira opção, porque ela casa bem com a informação contada por Diógenes Laércio<sup>148</sup> de alguns versos pertencerem ao início do segundo poema de Empédocles, *Purificações*. Diels acolheu essa informação e considerou esses versos como o início do poema religioso<sup>149</sup>. Se *Katharmoi* começava nesse trecho, então surgia um espaço para a compatibilidade do formato do primeiro poema *Peri Phyeos*. A idealidade enfim se materializava e os dois poemas se encaixavam. Com essa

<sup>141</sup> Diógenes Laércio (8, 77 = DK 31 A1).

<sup>142</sup> *Suidas*, s. v. Ἐμπεδοκλῆς.

<sup>143</sup> Aécio (I 30,1 = DK 31 B8).

<sup>144</sup> Simplício (*in Ph.* 157, 25 = DK 31 B17; *in Ph.* 300, 19 = DK 31 B96).

<sup>145</sup> Simplício (*in Ph.* 381, 29).

<sup>146</sup> Tzetzes (*H.* 7, 514).

<sup>147</sup> É o que faz, por exemplo, Zuntz em *Persephone* (1971, p. 236ss), no que diz respeito às *Suidas*. Zuntz postula que o autor do verbete “Empédocles” da enciclopédia bizantina desconhecia o terceiro livro do poema físico. Com isso dá razão ao testemunho de Tzetzes.

<sup>148</sup> Diógenes Laércio (8, 54).

<sup>149</sup> DK 31 B112.

decisão, Diels deu importantes passos para a *definição editorial* do formato da poesia empedocliana dividida em dois poemas. Foi uma solução razoável para boa parte dos pesquisadores.

Hipoteticamente falando, haveria uma solução perfeita que conjugasse o que dizem as três fontes (Diógenes, *Suidas* e Tzetzes)? O'Brien ajuda a entender que sim, desde que se considere detalhes *possíveis*, embora *não comprovados*, como argumentos para raciocinar sobre o tema. Seguem duas situações hipotéticas expostas por ele<sup>150</sup>. Para o problema da incompatibilidade entre os números de livros do poema físico – segundo as *Suidas* (dois) e Tzetzes (três) – ele lembra que a primeira edição das *Suidas* (1499 – considerada para análise por Diels e Bignone) informava haver três livros para o poema *Sobre a Natureza*, e que foram as edições seguintes (consideradas pelos demais editores modernos) que trouxeram a alteração para dois livros. Então, se se considerar a primeira edição das *Suidas* em comparação com Tzetzes, não há contradição.

Outra situação: o número supostamente incompatível de livros para cada poema; de acordo com Diógenes (dois poemas dividem entre si cinco mil versos) e com as *Suidas* (o poema físico tem dois livros no total de dois mil versos). O'Brien especula que talvez *Katharmoi* tenha tido dois livros com um número mínimo de mil versos cada um, mas com número máximo desconhecido, ou que o poema religioso tenha tido três livros com o mesmo número de versos. Ambas as opções não opõem Diógenes às *Suidas*, mas os complementam hipoteticamente em detalhes possíveis, embora não comprovados. Percebe-se aqui, a meu ver, o grau de improviso e liberdade artística necessária para editar com segurança o legado de Empédocles. A citação a seguir conta a pequena “história editorial” de um fragmento de Empédocles. Com ela, aponto como Diels, na maioria dos casos, propôs uma solução sóbria para o espinhoso problema relativo ao formato da poesia:

Deixe-nos dar uma indicação simples que ilustra o pequeno conhecimento que temos do conteúdo do poema religioso: o fr. 153a. Esse fragmento inclui um detalhe da embriologia de Empédocles. É citado por Teó de Esmirna (século 2 d.C.) por causa de seu interesse por números. Teó atribui explicitamente esse fragmento ao *Katharmoi*. Diels, portanto, colocou-o nesse poema, nas primeiras edições de sua coleção *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Wilamowitz, mais ciente do conteúdo do fragmento, removeu-o para integrá-lo ao poema cósmico. Kranz, julgando que não estava em posição de decidir, desistiu de colocá-lo especificamente em qualquer um dos poemas. Mas como o fragmento recém-descoberto por Hunger fala de árvores e suas raízes, e foi explicitamente atribuído ao poema religioso, não é impossível que de fato, apesar de seu conteúdo aparentemente “físico”, o frag. 153a deva ser incluído nesse poema. De fato,

<sup>150</sup> Ambas estão em O'Brien (1981, p. 9ss).

é possível que a história da vida, tanto a das árvores quanto a do embrião, faça parte do relato detalhado das sucessivas residências do *daimon*, e que o fragmento citado por Teó, portanto, encontre seu lugar no poema religioso<sup>151</sup>.

Agora mostrarei como Diels propôs uma solução para o segundo tipo de problema editorial indicado antes: como selecionar as fontes mais fidedignas sobre Empédocles? Para esse fim, selecionei o fragmento DK 31 B6 a fim de apresentar as duas principais tradições interpretativas que Diels organizou. Há uma terceira tradição interpretativa do mesmo fragmento que não deriva de Diels. Na verdade, a terceira tradição é diretamente oposta às duas construídas por ele. Apesar de envolver outros autores e, por isso, configurar certo desvio da apresentação que faço aqui, considero que não há lugar melhor para colocar essa discussão. De fato, a terceira tradição pode ser vista como sendo aquela que Diels rejeitou e, como tal, perfeitamente cabível neste ponto da tese. Veja o fragmento:

Hear first of all the four roots of all things:  
Zeus the gleaming, Hera who gives life,  
Aidoneus,  
And Nestis, who moistens with her tears the  
mortal fountain<sup>152</sup>.

Esse pequeno apanhado de versos chegou até Diels preservado por Aécio<sup>153</sup> e Sexto Empírico<sup>154</sup>. Segundo tais fontes, faz parte do início do poema físico. O ponto provocativo desse fragmento é a correlação posta entre o nome das quatro divindades e suas respectivas raízes: a qual raiz equivale cada deus? À primeira vista, parece que Zeus estaria para “fogo reluzente”, Hera ou Aidoneus estariam para o ar ou a terra “doadora de vida”, e Nestis, correlata à água “umedecedora”. Todavia, as fontes antigas se dividem sobre tal correlação, e Diels organizou-as em duas vertentes. O ponto comum das vertentes é que Zeus se referiria ao fogo, e Nestis à água, e o ponto discordante seria nas equivalências com Hera e Aidoneus. A

---

<sup>151</sup> “Donnons une simple indication illustrant l’infime connaissance que nous avons du contenu du poème religieux: le fr. 153a. Ce fragment comprend un détail de l’embryologie d’Empédocle. Il est cité par Théon de Smyrne (2ème siècle après J.-C.) en raison de l’intérêt qu’il portait lui-même aux nombres. Théon attribue explicitement ce fragment aux *Katharmoi*. Diels, en conséquence, l’a situé dans ce poème, dans les premières éditions de son recueil, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Wilamowitz, plus conscient du contenu du fragment, l’en a enlevé pour l’intégrer au poème cosmique. Kranz, jugeant qu’il n’était pas à même de trancher, renonça à le placer spécifiquement dans l’un ou l’autre poème. Mais puisque le fragment nouvellement découvert par Hunger parle des arbres et de leurs racines, et qu’il était explicitement attribué au poème religieux, il n’est pas impossible qu’en fait, malgré son contenu d’apparence “physique”, le fr. 153a soit à inclure dans ce poème. Il est possible en effet que l’histoire de la vie, à la fois celle des arbres et celle de l’embryon, fasse partie du récit détaillé des résidences successives du *daimon*, et que le fragment cité par Théon trouve donc sa place dans le poème religieux.” (O’BRIEN, 1981, p. 11s).

<sup>152</sup> DK 31 B6 = LM D57.

<sup>153</sup> Aécio (I 3, 20).

<sup>154</sup> Sexto Empírico (*Adv Mat.* 10, 315).

vertente teofrástica correlaciona Hera ao ar e Aidoneus à terra, enquanto a alegórica inverte os termos (Aidoneus-ar / Hera-terra).

(i) A vertente conhecida como “teofrástica”, porque se a considera dependente das célebres *Dóxai* do discípulo de Aristóteles, identifica Hera ao ar e Aidoneus à terra. Tem como fonte mais antiga (conservada) o Pseudo Plutarco autor dos *Placita* (I-II dC), cuja fonte (reconstruída por Diels) é Aécio (I 3, 20 = DK 31 A 33 – 1ª parte), cuja fonte, finalmente é Teofrasto. Também a esta tradição, vinculam-se o epicurista Filodemo (*Piet.* 2 = DK 31 A 33 – 4ª parte) e Plutarco (*Ísis e Osíris*, 363d). Seguiram-na Clemente de Alexandria, Filopono e Sexto Empírico. (ii) A vertente dita “alegórica”, reportada por Estobeu em suas *Éclogas* (I, 1011 b 21 = DK 31 A 33 – 2ª parte), faz corresponder Hera à terra e Aidoneus ao ar. Tem como fonte o Pseudo Plutarco autor de *Vita e Poesia Homerici* (possivelmente II dC), que se remete aos chamados alegoristas homéricos, Crates de Mallos (II aC, gramático e filósofo estoico) e Heráclito (I dC), o autor da obra perdida *Questões Homéricas ou Alegorias homéricas*. Diógenes Laércio (VIII 76 = DK 31 A 1) e Hipólito de Roma (Ref. VIII 29 = DK 31 A 33 – 3ª parte) seguiram esta vertente. Também Menando, o Rétor (I 2,2 = DK 31 A 23).<sup>155</sup>

Diels é favorável<sup>156</sup> à vertente teofrástica de interpretação por causa do conjunto de provas que se reúnem em volta dela. A identificação de Hera com o ar encontra amparos em Homero<sup>157</sup> e Platão<sup>158</sup>. De acordo com essa vertente, tem-se uma sequência natural entre os elementos e os deuses: o primeiro e mais alto é o fogo, simbolizado pelo raio de Zeus; logo abaixo dele, Hera, ar envolvente da região habitada pelos homens; em seguida Hades/Aidoneus, senhor da terra subterrânea; e por fim, a água, símbolo da deusa Nestis. Outro argumento que justifica a escolha de Diels a favor da vertente teofrástica é a compatibilidade entre a dita correlação e o episódio do sequestro de Perséfone por Hades, contido no mito grego de Deméter<sup>159</sup>. Nesse sentido, outras fontes antigas que associam a Sicília à Perséfone/Nestis são tidas como provas auxiliares de que os gregos viam a região de uma forma especial<sup>160</sup>. Para os estudiosos dessa perspectiva, existe uma harmonia entre o mito

<sup>155</sup> Pereira (2017, p. 390s).

<sup>156</sup> Diels (1901, p. 88-93).

<sup>157</sup> Uma curta passagem da *Ilíada* (14. 153ss) conta que as grandes regiões do mundo (o éter, o oceano e o tártaro) foram sorteadas, respectivamente, para os três filhos de Cronos e Réia: Zeus, Poseidon e Hades. Pelo sorteio, Zeus ficou com o éter, também entendido como elemento ígneo. Hera, sua esposa, reside junto ao cônjuge no Olimpo, isto é, numa região de grande altitude. Consequentemente o imaginário grego a alocou ao “ar”, uma vez que pelo sorteio Hades/Aidoneus já estava com a terra (tártaro) e Poseidon, com a água.

<sup>158</sup> Platão diz que o nome da deusa é um palíndromo, isto é, mantém seu sentido independente da direção que se leia a palavra. Cito: “*Hera*, por sua vez, vem de *venera*, pois falam que Zeus a tinha por venerável. Mas talvez o normatizador, qual um astrônomo, encobriria o *Ar* ao nomear *Hera*. Fale do fim para o começo, repetidas vezes, e você vai reconhecer que o nome de *Hera*, ar é.” Platão (*Cra.* 404b), trad. Celso Vieira.

<sup>159</sup> Homero (*Hymni*, 2).

<sup>160</sup> Diodoro Sículo (5. 1-2) enaltece a produtividade do solo para trigo, e Píndaro (*N.* 1. 13ss) indica a posse da região por Perséfone como sendo dada por Zeus, por ocasião do rapto.

de Deméter e a vertente teofrástica, segundo a qual o elemento terra equivale a Hades/Aidoneus, e a água à Perséfone/Nestis. Cito Pereira:

(...) retomando o fundamento mítico do casal Hades e Perséfone, consideramos a narrativa tradicional segundo a qual a deusa vive uma terça parte do ano, correspondente ao inverno na superfície terrestre, nos domínios subterrâneos de Hades, ascendendo, no fim do período, aos domínios terrestre-solares da deusa-mãe Deméter, com quem permanece até o final do ciclo anual das estações. No regime invernal do casal ctônico, o clima é inóspito e o solo, estéril; enquanto no período solar das deusas, germinam as sementes, brotam os rebentos, floresce a vegetação, medram os grãos. De fato, Deméter, deusa agrícola, é associada à terra, e, ao que tudo indica, complementa implicitamente o mito fundador da parilha Nestis-Aidoneus.<sup>161</sup>

A vertente alegórica também resolve a questão da correlação dos nomes dos deuses com as raízes, porém, foi organizada por Diels como sendo secundária e menos fiável do que a teofrástica. O principal argumento a favor dessa vertente é a concessão do adjetivo *feresbios* (φερῆσβιος – doadora de vida, nutriz, *who gives life*, fr. B6, v. 2) a Hera. Tal concessão é conhecida desde Homero<sup>162</sup> e Hesíodo<sup>163</sup> e evoca, em última instância, o mito de Deméter como mãe-terra, símbolo da maternidade, da produção dos alimentos e do solo suporte da vida. A fragilidade dessa vertente, segundo Diels, é que a correlação de Hera com a terra implica a correlação de Aidoneus com o ar, e essa segunda correlação, por sua vez, é tardia, sendo testemunhada apenas na tradição alegórica e contrariando diretamente alguns fragmentos de Empédocles<sup>164</sup>.

A terceira tradição interpretativa de DK 31 B6, que não deriva de Diels, tem como seu patrono F. Knatz, pai da “teoria do fogo”, isto é, a ideia da correlação entre a raiz fogo e o deus Aidoneus/Hades<sup>165</sup>. As principais fontes antigas dessa teoria são a afirmação de Plutarco sobre um fogo (θερμός) subterrâneo<sup>166</sup> e relatos antigos associando a luz tanto ao ar quanto ao elemento ígneo éter<sup>167</sup>. Seus pontos fortes são particularmente dois: iluminar o fragmento DK

<sup>161</sup> Pereira (2019, p. 147s).

<sup>162</sup> Passagens de Homero (*Hymni* 2. 450ss; 3. 341; 30. 2ss).

<sup>163</sup> Hesíodo (*Th.* 693).

<sup>164</sup> Pereira (2017, p. 385-399; 2019, p. 129-179) faz um apanhado consistente de ambas as tradições e de seus respectivos prós e contras. A autora menciona quais fragmentos de Empédocles combinam com cada tradição e quais não. Sua análise destaca as vantagens do ramo teofrástico, embora não descarte outras hipóteses interpretativas do fr. B 6.

<sup>165</sup> Knatz (1891, p. 1-9). Lembremos que, entre os dois ramos estabelecidos por Diels, havia o ponto pacífico de que Nestis se refere à água, e Zeus ao fogo. Com Knatz o único acordo com Diels é de Nestis-água.

<sup>166</sup> Plutarco (*Moralia*, 12. 953A).

<sup>167</sup> Hesíodo (*Th.* 124); Anaximandro (DK 12 A23); Anaxágoras (DK 59 A42, A43, A71 e A73).



31 B52 de Empédocles<sup>168</sup> e preservar o sentido tradicional de “nutriz” (*feresbios*) a Hera-terra.

O que se tem como certo é que a “teoria do fogo” de Knatz implica a afirmação de que o referido fragmento contém um enigma. Tal enigma se encontra na forma “oculta” e esguia pela qual Aidoneus é nomeado, como se Empédocles quisesse se desviar dele, evitando personificá-lo com um epíteto ou adjetivo, posto na frase na melhor posição para apenas ser nomeado, mas não significado. Tamanha obliquidade é o aceno confirmador para aqueles que concordam com a existência do enigma no fr. B6, isto é, que há uma intenção de Empédocles em “dizer escondendo”, atitude que teria paralelos históricos com a técnica praticada por sofistas e rapsodos<sup>169</sup>. Pelo mesmo raciocínio, pode-se ler o reconhecimento de Aristóteles sobre a “semelhança poética” entre Empédocles e Homero no livro sobre arte e teatro, sendo que apenas no escrito cosmológico, o estagirita critica o “desvio linguístico” do agrigentino<sup>170</sup>.

Dessa forma, Knatz permite pensar que os dois ramos estabelecidos por Diels, e o teofrástico em especial, apoiam-se sobretudo na recepção de Empédocles por Aristóteles e, por isso, perpetuam os limites interpretativos do fundador do Liceu através dos seus discípulos e copiadores. Destaco aqui, então, a verdadeira questão em litígio entre Diels e Knatz: Aristóteles é um intérprete fiel de Empédocles ou não?<sup>171</sup> Menciono dois autores

<sup>168</sup> DK 31 B52 = LM D109: “Many fires burn below the ground.”

<sup>169</sup> A palavra “sofista” originalmente significou “sábio” e seguia a linha cultural de *atuação didática* para a formação moral e prática dos gregos desde Homero, antes do decaimento do sentido original durante o século V aEC e seguinte. Portanto sábios, filósofos da natureza e poetas estiveram até o séc. VI aEC e parte do seguinte debaixo do *guarda-chuva educador* de Homero, prova da unidade cultural e espiritual do povo grego. Para o sentido de educador utilizado aqui, verifique Jaeger (2013, p. 60-84).

<sup>170</sup> Aristóteles, na *Poética* (49b24), compara os nomes de Homero e Empédocles devido ao uso de ambos do hexâmetro dactílico, típico da poesia épica, mas os diferencia quanto ao conteúdo, destacando que Empédocles, sendo um naturalista, ocupava-se de publicar “matéria médica ou científica em versos”. Tal opinião de Aristóteles – diametralmente oposta à de Hegel, lembremos – pode ter sido causada pela novidade de Empédocles em trazer um “eu lírico” tão destacado, ao molde de Hesíodo, para dentro do estilo de verso homérico. E na *Meteorologia* (357a4-357b24), Aristóteles critica a “falta de clareza” de Empédocles que aparece, por exemplo, no fragmento DK 31 B55 = LM D147a: “[...] if someone says that the sea is the sweat of the earth [...] like Empedocles.”

<sup>171</sup> A pergunta em si é polêmica e, naturalmente, provoca reações muito diferentes. Observe duas respostas com tons muito distintos. Pereira (2019, p. 131) diz: “Não é excessivo reafirmar a nossa convicção de que a fisicalização das raízes empedocliananas nos textos que nos chegaram de Aristóteles, respondeu à exigência temática e delimitante dos tratados físicos, e que, na crítica que se desenvolve e desdobra em vários subtemas da disciplina, Aristóteles jamais falseia os testemunhos sobre as concepções do antecessor.” Por sua vez Kingsley (1995, p. 3-4), escreve: “In other words, Aristotle and Theophrastus turn out to be far from infallible guides to the interpretation of the Presocratics; and the further back we move up the streams of 'ancient tradition' the more directly we come face to face with the forces of prejudice, bias, and downright ill will.” Ambas as respostas, postas aqui como exemplos de reações a um problema comum, ilustram vertentes discordantes da comunidade científica sobre Empédocles. Recentemente, buscando uma alternativa intermediária, Betegh ensaia ler Empédocles *com* Aristóteles (2021).

alinhados a Knatz, que se desviaram da autoridade de Teofrasto e do cânone estabelecido por Diels, a saber, Burnet (1920) e Cherniss (1935).

Burnet publicou sua obra *Early Greek Philosophy* em três edições. Na primeira delas, em 1892, fez uma leitura materialista de B6, considerando como menor a questão da correlação entre os nomes das raízes e dos deuses. Para as duas edições seguintes (1908 e 1920), Burnet teve de lidar com a recepção da obra de Diels (1901). Talvez como necessidade de se posicionar diante das duas vertentes interpretativas instauradas por este último, Burnet arrefeceu um pouco de sua rigidez epistêmica e aceitou que a dita correlação possuía alguma importância, embora ela não influenciasse substancialmente no trabalho de ler Empédocles. De qualquer forma, ainda que tenha cedido parcialmente à pressão da comunidade acadêmica, para não se afastar muito do estabelecido por Diels, Burnet soube se posicionar alinhado a Knatz e defendeu, ainda que timidamente, uma nova correlação entre os nomes dos deuses e das raízes. Cito algumas palavras de sua terceira edição:

Mais adiante, os alegoristas identificaram Zeus com o Fogo, uma visão à qual eles foram indubitavelmente conduzidos pelo uso da palavra αἰθήρ. Agora, αἰθήρ certamente significa Fogo em Anaxágoras, como veremos, mas não há dúvida de que em Empédocles significava ar. Parece provável, então, que Knatz está certo em sustentar que o Ar brilhante de Empédocles era Zeus. Isso deixa Aidoneus para representar o fogo; e nada poderia ser mais natural para um poeta siciliano, com os vulcões e fontes termais de sua ilha natal em mente, do que essa identificação. Ele se refere aos fogos que queimam sob a própria Terra no fr. 52.<sup>172</sup>

Já a obra de Harold Cherniss, *Aristotle's criticism of Presocratic philosophy* (1935) é, por assim dizer, o ancestral comum de Kingsley, porque sustenta com veemência a tese de que Aristóteles reproduziu infielmente o pensamento de seus antecessores<sup>173</sup>.

Agora que apresentei as três vertentes interpretativas do fr. 6 de Empédocles como parte da complexidade do trabalho de Diels quanto ao problema das fontes do pré-socrático,

---

<sup>172</sup> “Allegorists further identified Zeus with Fire, a view to which they were doubtless led by the use of the word αἰθήρ. Now αἰθήρ certainly means Fire in Anaxagoras, as we shall see, but there is no doubt that in Empedokles it meant Air. It seems likely, then, that Knatz is right (“Empedoclea” in *Schedae Philologicae Hermanno Usenero oblatae*, 1891, pp. 1 sqq.) in holding that the bright Air of Empedokles was Zeus. This leaves Aidoneus to stand for Fire; and nothing could have been more natural for a Sicilian poet, with the volcanoes and hot springs of his native island in mind, than this identification. He refers to the fires that burn beneath the Earth himself (fr. 52).” (BURNET, 1920, p. 182, n. 80)

<sup>173</sup> Segundo Cherniss, Aristóteles teria ignorado a dinâmica própria das raízes divinas, optando por decepar o poder criativo dos deuses ali representados, a fim de manter apenas o caráter mecânico das naturezas fundadoras e interconectadas dos elementos. Assim, o estagirita pôde aproveitar em seus próprios conceitos os elementos que lhe convinham, sem se perder nas consequências “mitológicas” de Empédocles. O resultado, segundo Cherniss, é que o estagirita reduziu a semântica filosófica das raízes a um escopo atomista. Cito: “The result of this criticism is that Empedocles is found to be, in effect, an Atomist; and hereafter he and Democritus are treated together as being incapable of accounting for genesis.” (CHERNISS, 1935, p. 60). O trabalho de Pereira (2019, cap. 1) oferece um sólido contraponto à tese de Cherniss.

pergunto qual a “imagem de Empédocles” que emerge da edição de Diels e como o tema do orfismo se encontra nesse quadro? A imagem que emerge da edição de Diels é a do *pré-socrático*, isto é, o filósofo que, pelo lado do *logos*, é um pensador *avant-garde*, mas que pelo lado da linguagem ainda é um poeta do passado. Como reconheceram Aristóteles e Teofrasto, Empédocles esteve à frente do grupo dos pensadores físicos, e sua influência se fez sentir por muito tempo como atestam, dentre outros, Aécio e Simplício. Essa imagem do *Empédocles pré-socrático* goza de uma longa aceitação filológica e editorial porque reúne os fragmentos e versos mais atestados nas fontes, além de contar com antiquíssima documentação, da escola peripatética até Tzetzes.

O caso do tema do orfismo pela edição de Diels não é fácil de ser ponderado. Não se pode negar que os fragmentos órficos estão ausentes do seu trabalho, mesmo na última edição de 1951. Além disso, a obra de Diels deve ser avaliada pela contribuição que trouxe ao seu próprio passado. Antes dele não havia uma estrutura tão bem-organizada sobre os fragmentos dos pré-socráticos. Esse trabalho coube a ele, o que significa que os desafios que Diels enfrentou foram muito mais de ordem filológica-textual do que interpretativa. Por sua vez, o orfismo na época de Diels, lembremos aqui, estava submerso em trabalhos pró-órficos inovadores, *vanguardistas*, por assim dizer, construindo com alguns exageros a noção de orfismo. Nesse sentido, parece-me natural que Diels tenha reservado para si bases mais sóbrias de investigação.

As escolhas editoriais de Diels afetam até hoje a pesquisa sobre o orfismo no seguinte sentido: a vertente teofrástica que Diels escolheu como a melhor tradição interpretativa do fr. B6 perpetua a linha doxográfica que nasce com Aristóteles e chega até Simplício. É inegável que Aristóteles não demonstra profundo interesse no orfismo ou nos textos órficos<sup>174</sup>. Parece-me pacífico que, sendo Aristóteles e, por consequência, Teofrasto autores com pouco interesse no fenômeno órfico, seus testemunhos sobre Empédocles reverberem esse caráter. Portanto, quando Diels favorece a linha interpretativa iniciada com Aristóteles e sua escola, acaba por reproduzir o desinteresse pelo orfismo. Esse é o motivo que situa Diels, um tanto que à parte da vontade dele, como um aparente crítico do tema órfico. Mas considero essa crítica apenas como aparente e reconheço que foi um sóbrio Empédocles pré-socrático o que se preservou de sua edição.

---

<sup>174</sup> “Lo primero que llama la atención de la actitud de Aristóteles hacia lo órfico es su escaso interés hacia ello.” (MEGINO, 2008, p. 1281). Megino realiza uma abordagem sintética das principais (e desinteressadas) passagens que o estagirita confere ao tema.

Na continuidade, mostrarei como Bignone, um entusiasta do orfismo, trilhou caminhos diferentes dos de Diels para apresentar “seu próprio” Empédocles.

## 2.2 Ettore Bignone e o Empédocles naturalista místico

Em 1916, o *scholar* Ettore Bignone editou os fragmentos de Empédocles e modificou a organização dos testemunhos que Diels vinha seguindo (*Die Fragmente der Vorsokratiker* 1903, 1906 e 1912). De certa forma, Bignone fez um desvio da linha de Diels, isto é, retrabalhou o problema das fontes buscando alternativas ao modelo de Diels. Lembremos que, pela época, Bignone publicou seu livro antes da influência de Wilamowitz, portanto, é natural que Bignone utilize uma ótica favorável ao orfismo (no que se refere aos estudos empedoclianos), demonstrando certa “boa vontade” e “bons olhos” ao assunto<sup>175</sup>.

As considerações iniciais do *studio critico* de Bignone (1916, p. 3-23) argumentam a favor do Empédocles sensorial e vivencial. Em Empédocles mora uma paixão aliada a uma espécie de flama mística interior, de desejo de expandir o eu ao universo. Apresento um pouco desse *Empédocles naturalista místico* e como Bignone usa elementos órficos. Ao final, talvez se concorde que Bignone possa ser chamado de *editor pan-órfico* por inferir com demasiada certeza a existência de elementos órficos da poesia de Empédocles.

Suspeito de que existe uma dificuldade de interpretação derivada da própria poesia de Empédocles que a faz resistente aos esforços de Diels, quase à parte dos sucessos de seu método, mantendo os dois poemas empedoclianos dissonantes entre si. Esse é, a rigor, o principal problema editorial: como organizar num todo coerente o legado fragmentário dos versos de Empédocles? Uma vez que Bignone se distancia da solução de Diels e, no caminho, valoriza o orfismo como chave de leitura do poeta de Agrigento, seu primeiro passo é escolher um fragmento que lhe dê a tônica para harmonizar os demais versos. Bignone encontra esse fragmento capital nas *Purificações* na forma de uma *autobiografia órfica*. Eis o relato:

Friends, you who dwell in the great city beside

---

<sup>175</sup> Bignone foi sensível não apenas ao orfismo, mas a todas as formas antigas de arte, religião e pensamento. Sua edição, como bem observou Bersano na resenha quase imediata que fez da obra, não é um trabalho estritamente científico e expande, através de outras áreas do conhecimento, os matizes que podem ser encontradas na poesia de Empédocles. Cito: “La cultura e l’ingegno del Bignone, acuto nell’indagine minuta, portato però a legare e a spiegare i fatti singoli non nell’apriorismo di sistemi, ma nell’intuizione dell’unità dello spirito; la sua familiarità colle più varie correnti di pensiero e di arte del passato e del presente; le sue ricerche precedenti su Lucrezio ed Epicuro, lo preparavano mirabilmente a questo lavoro complessivo su Empedocle che è insieme lavoro di psicologia e di filologia, di critica e di arte”. (BERSANO, 1916, p. 569).

the yellow Acragas  
 On the lofty citadel and who care for good  
 deeds,  
 Respectful harbors for strangers, inexperienced  
 in wickedness,  
 I greet you! I, who for you am an immortal god,  
 no longer mortal,  
 I go among you, honored, as I am seen,  
 Crowned with ribbons and with blooming  
 garlands.  
 Whenever I arrive with these in the flourishing  
 cities,  
 I am venerated by men and by women; they  
 follow me,  
 Thousands of them, asking where is the road to  
 benefit:  
 Some of them desire prophecies, others ask to  
 hear,  
 For illnesses of all kinds, a healing utterance,  
 Pierced for a long time by terrible <*pains*>. <sup>176</sup>

Como Bignone entende esse fragmento? Acredito que seja próximo disto: Empédocles é o *homem divino*, o *theios aner* conhecedor de sabedorias antigas, promotor de maravilhas anisadas por seu povo. O perfil sagrado do sábio de Agrigento deriva do legado oriental e das tradições hieráticas que conhece e repassa. Isso faz dele algo maior do que um homem comum; na verdade, faz dele um “verdadeiro deus” da estirpe de Epimênides cretense, Ferécides de Siro, Onomácritos e Pitágoras. Noto que tal atributo conferido por Bignone a Empédocles – a condição de *homem divino* – está em sintonia com aquilo que o editor entende por *orfismo*, embora a separação não fique clara entre “tradição oriental”, “misticismo” e “orfismo”:

Mas em Empédocles há algo ainda mais singular. Contemporâneo de Protágoras e Sócrates, embora mais velho que ambos, quase da mesma idade de Eurípides, alguns anos mais novo que Sófocles e Péricles, viveu na era mais luminosa e límpida da cultura grega, quando a inteligência humana se tornou mais sutil e indagadora, com um toque de ceticismo que crescia cada vez mais para a era da crítica e do racionalismo: no entanto, ele quase parece pertencer a outro mundo, suas relações espirituais não são com seus contemporâneos, quanto mais ele se assemelha a Epimênides cretense, Ferécides de Siro, Onomácritos e Pitágoras, figuras antigas já centenárias, envoltas em lendas numa certa penumbra de sabedoria oriental hierática. E com o Oriente, em seu esplendor externo e em seu espírito órfico, Empédocles guarda algumas semelhanças. Mas se você olhar melhor, com Empédocles tocamos outro mundo; ele tem a complexidade de espírito e as ansiedades dos homens que estão entre a idade da decadência e a renovação; não sem razão, sua figura é tantas vezes lembrada pelos escritores posteriores da Grécia, na época das novas religiões e entre os primeiros

---

<sup>176</sup> DK 31 B112 = LM D4.

cristãos: ele conhece as ambições espirituais e o misticismo de um homem medieval e as curiosidades e audácias intelectuais do homem moderno. Ele quer fundar a ciência e tem a preocupação constante de ir além dos valores da natureza para o resto do misticismo. Parece estar entre essas duas fronteiras opostas, como uma misteriosa herma de duas faces; nele há um doutor Fausto *avant lettre*, e como Fausto ele não é desconhecido sobre o descontentamento da vida e da arte mágica.<sup>177...</sup>

Segundo Bignone, Empédocles foi um exímio poeta, e a linguagem autobiográfica do fr. B112 apresenta uma série de atribuições que justificam sua figura ímpar na Grécia. Para apresentar seu argumento, o editor faz várias comparações ilustrativas de Empédocles<sup>178</sup>. Do ponto de vista da exuberância dissonante de sua poesia, Empédocles é o Oscar Wilde da Grécia antiga. Pela unidade entre observação naturalista e a alma flamejante dos místicos, Empédocles é o Fausto *avant-la-lettre*. Pelo lado do iniciado místico, tal quais os medievais se iniciavam *imitatio Christi*, Empédocles viveu pela *imitatio Orphei*.<sup>179</sup>

<sup>177</sup> “Ma in Empedocle v’è qualcosa anche più singolare. Contemporaneo di Protagora e di Socrate, benché piu vecchio d’ambidue, quasi coetaneo di Euripide, più giovane di qualche anno di Sofocle e di Pericle, egli visse nell’ età più luminosa e limpida della cultura greca, quando l’intelligenza umana s’era fatta più sottile e indagatrice, con una punta di scetticismo che cresceva sempre più, nell’età insomma della critica e del razionalismo: eppure egli sembra quasi appartenere ad un altro mondo, le sue parentele spirituali non sono con i suoi contemporanei, più si assomiglia ad Epimenide cretese, a Fericide di Siro, ad Onomacrito e a Pitagora, figure antiche già di un secolo, avvolte dalla leggenda in una certa penombra di ieratica saggezza orientale. E con l’Oriente, nel fasto esterno e per il suo spirito orfico, Empedocle ha alcune somiglianze. Ma se lo osservate poi meglio, con Empedocle tocchiamo un altro mondo; egli ha la complessità di spirito e le inquietudini degli uomini che stanno fra un’età di decadenza e un rinnovamento; non senza ragione la sua figura è ricordata così spesso dai più tardi scrittori della Grecia, al tempo delle nuove fedi e tra i primi cristiani: egli conosce le ambizioni spirituali e la misticità di un uomo medioevale e le curiosità e le audacie intellettive dell’uomo moderno. Vuole fondare la scienza ed ha la continua preoccupazione di varcare oltre i valori della natura ai riposi della mistica. Pare stia fra questi due opposti confini come una misteriosa erma bifronte; v’è in lui un dottor Faust *avant lettre*, e come a Faust non gli è ignoto lo scontento della vita e l’arte magica.” (BIGNONE, 1916, p. 5s).

<sup>178</sup> Seguem algumas comparações emblemáticas feitas por Bignone de seu Empédocles naturalista místico: a) Empédocles “como Newton ama os avanços audazes na experiência concreta, e em todo o seu trabalho está cheio do ardor religioso daqueles que não colocam Deus em um lugar qualquer, a não ser presente em toda a natureza” = “come Newton ama le anticipazioni ardite sulla rigida esperienza, e in tutta l’opera sua è pieno dell’ardore religioso proprio di chi non ponendo Iddio in nessun luogo lo pone presente in tutta la natura” (BIGNONE, 1916, p. 8); b) Empédocles, como Goethe, teve sua paixão juvenil pelo ocultismo como companheira de sua ciência natural” = “Noi lo comprenderemo meglio se riflettiamo che studioso di scienze occulte fu il Goethe nella sua giovinezza avventurosa, e che questa sua passione giovanile si continua nell’entusiasmo poetico onde animò e proseguì le sue scoperte nella scienza naturale” (BIGNONE, 1916, p. 10); c) “ele poderia ter escrito com Leonardo, ‘dor e movimento estão intimamente ligados’” = “egli avrebbe potuto scrivere con Leonardo, «il dolore ed il moto sono congiunti strettamente».” (BIGNONE, 1916, p. 13); d) “A intensidade de sua contemplação tem como fim aquela comunhão com a natureza cara a Dante, Lucrecio e Leonardo, na qual o intelecto se transforma ‘em uma semelhança da mente divina’” = “La sua intensità di contemplazione ha per fine quella comunione con la natura cara a Dante, a Lucrezio e a Leonardo in cui l’intelletto si tramuta «in una similitudine di mente divina».” (BIGNONE, 1916, p. 14); e) “Seu pensamento, retirando alguns elementos, permanecerá uma esfera fechada, e deve ser aceito ou rejeitado quase em sua totalidade. Eu diria, e não surpreendentemente, que ele é o Schopenhauer da filosofia pré-socrática.” = “Il suo pensiero, toltine alcuni elementi, rimarrà una sfera chiusa, e bisogna accettarlo o rifiutarlo quasi nella sua integrità. Direi, e non a caso, che è lo Schopenhauer della filosofia presocratica.” (BIGNONE, 1916, p. 16).

<sup>179</sup> Essas comparações estão respectivamente em: “se l’esempio non stridesse per più lati, direi che egli è r Oscar Wilde della società greca nell’ età di Pericle” (BIGNONE, 1916, p. 5); “Pare stia fra questi due opposti confini come una misteriosa erma bifronte; v’è in lui un dottor Faust *avant lettre*, e come a Faust non gli è ignoto lo

Importa sublinhar que o *Empédocles naturalista místico* de Bignone implica a seguinte hipótese organizacional dos dois principais poemas do agrigentino: entre *Sobre a Natureza* e *Purificações* existe uma profunda e quase insondável unidade espiritual. O cientista que escreve o primeiro poema e o poeta autor do segundo são a mesma pessoa. “Sob o documento histórico ou literário, sinto o peito de um homem, que tem anseios, desejos e ambições singulares que são nobres e vastas ambições espirituais.”<sup>180</sup> “Ele é calorosamente um *pre-socrático*, isto é, um homem para quem o mundo da natureza e o do espírito ainda não estão divididos, mas vibram juntos em contínuas trocas de vida.”<sup>181</sup> Portanto, para Bignone, os dois textos podem e devem ser lidos, idealmente considerados, como um e o mesmo, complementares e unissonantes. Acompanho parte da fundamentação da hipótese dele e destaco algumas de suas características.

Uma das características mais marcantes da hipótese de Bignone é a equiparação entre a vida e a obra de Empédocles. A unidade de fundo dos dois poemas abraça também a *bios* do homem que os escreveu:

E mais uma vez esse aspecto é renovado e propagado na forma ideal da vida de Empédocles. Ele é o verdadeiro representante de seu próprio sistema, o retrato filosófico *sub specie temporis* de sua doutrina. Como os homens educados por Sócrates, como Aristipo, Diógenes e Antístenes, ele reviveu sua filosofia; o filósofo místico era um místico, o poeta vivia uma vida altamente poética, o iniciador era o *Iniciado*.<sup>182</sup>

Que o poeta de Agrigento tenha sido uma figura ilustre e dono de um semblante que provocava admiração e respeito entre seus pares, parece-me ponto pacífico. Bignone investe nessa perspectiva e, para mostrar sua própria imagem de Empédocles, discorda de Diels na valorização de Plutarco para discutir o fragmento DK 31 B15 do poema *Sobre a Natureza*. Segue o texto empedocliano:

---

scontento della vita e l'arte magica” (BIGNONE, 1916, p. 6); “La mistica ha due forme e due gradi : l'*ascési* nella vita, e il trasumanare, il congiungersi con Dio dopo la morte. L'*ascési* è essenzialmente l'entrare e confondersi della persona umana in un tipo, in una forma prefissa che ha bagliori di divinità. Ciò che è l'*imitatio Christi* per l'uomo del Medioevo, è con sensualità più violenta il rivivere il sacro mistero della vita di Dioniso nelle orgie bacchiche. Per l'orfico v'è una particolare *imitatio Orphei*; per il pitagorico tutta la vita è sotto la regola e il paradigma del maestro, che esso riproduce anche nella coscienza illusoria de vari stadi delle sue peregrinazioni anteriori.” (BIGNONE, 1916, p. 36).

<sup>180</sup> “Sotto il documento storico o letterario sentite il petto d'un uomo, che ha ansie singolari, desideri ed ambizioni che sono ambizioni spirituali nobili e vaste.” (BIGNONE, 1916, p. 19).

<sup>181</sup> “Egli è essenzialmente un *pre-socratico*, cioè un uomo per il quale il mondo della natura e quello dello spirito non sono ancora divisi, ma insieme vibrano in continui ricambi di vita.” (BIGNONE, 1916, p. 11s).

<sup>182</sup> “Ed ancora una volta questo aspetto si rinnova e si propaga nella forma ideale della vita di Empedocle. Egli è il vero rappresentante del proprio sistema, il ritratto filosofico *sub specie temporis* della sua dottrina. Come gli uomini che vennero educati da Sociate, come Aristippo, Diogene e Antistene, egli ha rivissuta la propria filosofia; filosofo mistico fu un místico, poeta visse una vita altamente poetica, iniziatore fu l'*Iniziato*.” (BIGNONE, 1916, p. 17).

A wise man would not surmise such things in his  
 mind:  
 That so long as they live what they call a life,  
 For so long they are, and evil things and good  
 ones are theirs,  
 But that before mortals have coalesced and  
 <after> having dissolved, they are nothing.<sup>183</sup>

Segundo Bignone, “normalmente, entende-se que essa passagem não diz nada diferente dos outros fragmentos, nos quais o perecimento ou nascimento absoluto das coisas é negado, visto que a substância não é criada nem destruída.”<sup>184</sup> No entanto, na análise que faz do texto de Plutarco, Bignone está convencido de que a fonte conheceu o texto completo de Empédocles. Além disso, uma vez que Plutarco estava se posicionando contra o materialismo do epicurista Colotes, a defesa de Empédocles por Plutarco se explica porque o agrigentino, ao contrário de Colotes, teria defendido uma teoria sobre a alma.

Esse é um típico caso de como os editores se posicionam de forma distinta em relação às fontes. Não vou aqui avaliar cada argumento e pormenor de Bignone e de Diels sobre a passagem de Plutarco, mas o fato é que Bignone critica a tradução dada por Diels ao primeiro verso desse fragmento por ele não identificar nela o elemento místico, e, em contrapartida, elogia Burnet por fazê-lo<sup>185</sup>. Essa divergência, que é apenas um exemplo de como Bignone reinterpreta as fontes por critérios próprios, abre a porta para que o editor italiano indique em outros fragmentos de Empédocles o *espírito órfico* que os anima:

O *poema lustral* – tanto que foi escrito quando o poeta já tinha firmes os versos essenciais do poema físico, mesmo sem o ter composto, ou num intervalo desta obra de maior extensão, como se o seguisse cronologicamente – fecha exatamente o ciclo de pensamento de Empédocles. Representa a fé, que responde aos problemas ante os quais a ciência se detém, como o mito que encerra os diálogos platônicos. Mas essa fé e esse mito não são velados pela ironia do discípulo de Sócrates: o órfico nos versos de Empédocles fala com determinação. Ao seu discípulo Pausânias, no prelúdio do poema científico, anuncia que nada dirá que a religião não permita: do mesmo modo, assumindo a linguagem da fé perante as multidões, afirma com segurança (fr. 114):

*Amigos, bem sei que o espírito da verdade  
 está na mensagem que trago, mas, estranho aos mortais,  
 sei que a mente se abre pela palavra da fé.*

É o profeta quem fala, mas sem esquecer a doutrina do filósofo: isso se faz sentir imediatamente no prefácio, naqueles versos que com grande e misteriosa poesia expõem a doutrina órfica (fr. 115):

<sup>183</sup> LM D52.

<sup>184</sup> “Di solito si intende che questo passo non dica nulla di diverso dagli altri frammenti (fr. 9), in cui si nega un assoluto perire o nascere delle cose, poichè la sostanza non si crea nè si distrugge.” (BIGNONE, 1916, p. 268).

<sup>185</sup> Bignone (1916, p. 270, n. 1).



*É a profecia do Destino, antigo decreto dos deuses,  
eterno, com juramentos bem selados,  
que se alguém sujar seus membros com sangue culpado,  
ou mesmo perjúrios, seguindo a sombria Contenda,  
(alguns daimons que por sorte têm uma vida longeva)  
dez vezes três mil estações errantes, fugitivos  
como deuses abençoados, assumem as inúmeras formas mortais,  
permeiam por uma longa vigília os caminhos desfavoráveis da vida!*<sup>186</sup>

Percebemos nitidamente que o *Empédocles naturalista místico* na edição de Bignone é órfico. Podemos transpô-lo para nossos dias? Melhor guardar essa dúvida para depois.<sup>187</sup> Por enquanto retomo o fio da apresentação. Vimos no início deste subtópico a apresentação do fr. B112 como a “autobiografia” de Empédocles. Ele serviu de fundamento para o modelo teórico de poeta-filósofo órfico. Vejamos agora outra parte, especialmente três elementos órficos que Bignone leva para os versos de Empédocles, a começar pela figura mística do *iniciado*. Assim como este, Empédocles projeta expectativas da vida presente para outra após a morte. Nela continuará a viver em um registro transmaterial captado somente pela imaginação dos poetas e pela sensibilidade dos místicos:

Há um lado de especial interesse nele, um canto escuro da consciência helênica que ele nos revela, ou seja, a necessidade de dar um novo sentido à vida, transferindo seus valores do presente ensolarado para a península da outra existência além da morte. Ele está em uma corrente que será renovada várias vezes no mundo grego, ele é o *Iniciado* como será, de vez em quando, Platão, Plutarco, Porfírio, Plotino, São Paulo; mas com seu próprio caráter.<sup>188</sup>

<sup>186</sup> “Il poema lustrale – tanto se fu scritto allorchè il poeta già aveva ferme le linee essenziali del poema fisico, senza pure ancora averlo composto, ovvero in un intervallo di quest’opera di più lunga lena, come se seguì ad esso cronologicamente – chiude esattamente il ciclo del pensiero di Empedocle. Rappresenta la fede, che risponde ai problemi dinanzi a cui la scienza si arresta, come il mito che conclude i dialoghi platonici. Ma questa fede e questo mito non son velati dall’ironia del discepolo di Socrate: l’orfico nei versi di Empedocle parla risolutamente. Al suo discepolo Pausania, preluendo alla scienza, annunzia egli che nulla avrebbe detto che la religione non consentisse: similmente, assumendo il linguaggio della fede dinanzi alle turbe, afferma sicuro: *amici, ben so che l’anima pura del vero / è nel messaggio ch’io reco, ma, sospettosa ai mortali, / so che la mente si schiude malfida a parola di fede. È il profeta che parla, ma non dimentico della dottrina del filosofo: ciò si sente subito nel proemio, in quei versi che con grande e misteriosa poesia espongono la dottrina orfica: È vaticinio del Fato, decreto antico dei numi, / sempiterno, con ampi giuramenti ben suggellato, / che se qualcuno le membra di sangue colpevole insozzi, / od anche spergiuri, seguendo la bieca Contesa, / (dei demoni alcuno che in sorte hanno vita longeva) / dieci volte tre mila errando stagioni, fuggiasco / da numi beati, rivesta le innumeri forme mortali, / muti per lunga vigilia gl’infausti sentier della vita!*” (BIGNONE, 1916, p. 273s).

<sup>187</sup> Antes de responder a essa pergunta precisamos nos precaver em não projetar sobre Empédocles nossos dilemas modernos e, na minha opinião, o mais resistente dos nossos dramas teóricos é a separação entre ciência e religião. Cito: “Modern Science can no more get away from the unknowable, if it wishes to advance, than religion can. It can no more afford to ignore it than religion can ignore knowledge. The one must wrest the knowable from the unknown and the other can not recede entirely into the unknowable without disappearing altogether. This was better understood by ancient philosophers than by modern scientists for they were in closer contact with the idea of primitive man that the soul is just like other matter.” (WRIGHT, 1921, p. 345s).

<sup>188</sup> “Vi è un lato speciale di interesse in lui, un angolo oscuro della coscienza ellenica che egli ci rivela, il bisogno cioè di dare una significazione nuova alla vita, trasferendone i valori dal presente soleggiato alle penombre di un’altra esistenza al di là della morte. Egli è su di una corrente che più volte si rinnoverà nel mondo

O iniciado Empédocles, segundo Bignone, nasce, cresce, vive e poetiza as tradições que histórica e geograficamente atravessaram a Magna Grécia e a Sicília. E, no que se refere ao misticismo, Empédocles é muito mais do que um simples participante dos ritos dos mistérios; antes, tem a estatura dos *profetas*, sendo este outro dos elementos religiosos associados a Empédocles por Bignone<sup>189</sup>. Cito-o:

Os elementos místicos estão em toda a cultura grega, principalmente a partir do século VI; e Ática com seu fervor de vida ágil e engenhosa, sempre em busca de novas ideias, tinha sido um dos principais centros do Orfismo na era de Onomácritos. Mas em nenhum lugar as correntes órficas se estendem mais amplamente do que na Sicília e no sul da Itália. Aqui encontramos as inscrições das lâminas órficas com sua linguagem ritual apaixonada, aqui temos os maiores profetas do misticismo grego antigo, Pitágoras e Empédocles.<sup>190</sup>

Vimos no primeiro capítulo que o orfismo dispõe de figuras poético-religiosas nativas como o iniciado, o *orfeotelestas*, o exegeta (o autor de *P.Derv.*, por exemplo) e – no caso, Bignone acrescenta – o profeta. A palavra, infelizmente, soa-me indissociável do imaginário bíblico e, por isso – tenha sido intencional ou não, da parte de Bignone – parece-me um caso de “exagero interpretativo” comum aos pan-órficos. Todavia, se se assume o termo como aquela pessoa tocada pelas forças divinas e intermediadora dos mortais junto aos deuses, então Bignone acerta quando se refere a Pitágoras e a Empédocles. Mas essa ideia já é evidenciada pela expressão *theios aner*. Válida minha crítica ou não, é mister notar que tal caracterização de divino a Pitágoras e a Empédocles não é estranha ao ambiente místico que ronda os dois autores.

Gradualmente, associamos o orfismo ao *Empédocles naturalista místico* de Bignone. Primeiro o *homem divino*, isto é, o possuidor de uma excelência tal que o põe acima da linha da simples mortalidade. Em seguida o *iniciado*, ou seja, aquele sujeito transformado pela

greco, è l'*Iniziato* come saranno, a volta a volta, Platone, Plutarco, Porfirio, Plotino, S. Paolo; ma con un carattere suo.” (BIGNONE, 1916, p. 20).

<sup>189</sup> Cf. Dicionário Digital Grego-Português (2022, s.v. *προφήτης*, ου [ό]), o termo *προφήτης* é definido basicamente com duas acepções: intérprete da palavra divina e aquele que anuncia o futuro. No caso de Empédocles, parece-me que a primeira acepção seja a mais adequada, inclusive se aproximando de outra, *orfeotelestas*, que é bem aceita pela comunidade acadêmica como sendo a figura do condutor de ritos. A segunda acepção do termo evoca um contexto bíblico que me parece anacrônica e, por isso, escrevo acima “elementos religiosos” em vez de “elementos órficos”, embora existam ocorrências do termo ligadas à mântica em Píndaro (*N. I.*, v. 60) e Eurípides (*Ba.* v. 551) e (*Rh.*, v. 972).

<sup>190</sup> “Elementi mistici sono in tutta la cultura greca a partire particolarmente dal VI secolo; e l’Attica col suo fervore di agile vita ingegnosa, sempre alle scolte delle nuove idee, era stata nell’età di Onomacrito una delle sedi principali dell’orfismo. Ma le correnti orfiche in nessun luogo più ampiamente si estesero che nella Sicilia e nell’Italia meridionale. Qui troviamo le iscrizioni delle laminette orfiche col loro appassionato linguaggio rituale, qui abbiamo i più grandi profeti dell’antica mistica greca, Pitagora ed Empedocle.” (BIGNONE, 1916, p. 35).

consciência das forças divinas que regem a vida humana. E por fim, a prova maior de que Empédocles uniu saber e crença, espírito investigativo da natureza e subjetividade mística, verso e vida é que, segundo Bignone, há uma estreita ligação entre o orfismo e o ciclo cósmico.

Essa é provavelmente a mais ousada relação do *Empédocles naturalista místico* com o orfismo. Amparando-se em um fragmento órfico até hoje relevante, no qual o nome de Zeus indica uma espécie de “circuito criacionista fechado” (Zeus é o fim, o meio e o fundamento de todas as coisas)<sup>191</sup>, Bignone considera que, na Grécia, tanto nas tradições áticas (das quais ele nomeia como principal característica a sobriedade), quanto nas tradições místicas (dominadas pela sombra do pessimismo sobre o homem e seu destino no mundo), havia uma “demanda por eternidade”, entendendo por isso o sentimento estético helênico de que a vida humana não tem fim.

Esse percurso infinito da vida humana tem dois lados. Pelo lado da finitude e da experiência sensorial do limite, Bignone concorda que o mito órfico de Dioniso Zagreus e seu “legado de cinzas” explicam a questão. A narrativa de que os homens vieram da mistura dos Titãs oferece o *background* do pessimismo que alimenta os versos de Empédocles. Mas pelo lado da cosmologia, segundo Bignone, não havia até Empédocles quem tivesse explicado “o problema do mal” ínsito ao universo. Por que existe a morte e a corrupção? Por que a matéria se decompõe? Qual é a origem do mundo, como o mal entra nele e como a vida humana – essa experiência constante de sofrimento – pode ser compreendida? Segundo Bignone, coube a Empédocles erigir tais respostas:

Mas se para as almas o processo era mais claro, para o universo surgiram dificuldades muito maiores. O que era esse ciclo e a que tragédia íntima correspondia? A que purificação tendia? Qual foi a causa de sua ascensão desde o alvorecer dos tempos, e como ela voltou à sua origem? Ainda esse é o problema real que ocupa a mente órfica; esse é o tecido das aspirações místicas com as quais se entrelaçam as fileiras brilhantes dos mitos que precedem a pesquisa filosófica. Que a origem e o fim do mundo sejam a unidade divina é o conceito órfico comum; os versos que citamos expressam isso claramente. A mesma intuição é encontrada no poema teogônico de Linus, o poeta mítico, e no poema de Museu. Na cosmogonia de Ferécides é Zas, o elemento da vida, que de Cronos e da terra dá origem ao mundo; e para ele, como para Empédocles, entre esse princípio divino e o mundo presente há uma luta amarga de poderes demoníacos, adversos uns aos outros. Mas como é que no mundo, depois que a ordem é conquistada, os germes do mal permanecem? – E essa é uma questão que o mito cósmico de

<sup>191</sup> Bignone (1916, p. 172) cita dois versos órficos reunidos pela edição mais recente em *OF 14* e *OF 31*. Cito-os em tradução minha: “Zeus é cabeça, Zeus centro, por Zeus o todo está artisticamente conformado. / Zeus fundamento da terra e do céu estrelado.” = “Ζεὺς κεφα[λί], Ζεὺς μέσ[σα], Διὸς δ’ ἐκ [π]άντα τέτ[υ]κται. / Ζεὺς πυθμῆν γαίης τε καὶ οὐρανοῦ ἀστερόεντος.”

Ferécides não pode responder. Da mesma forma, no orfismo, a unidade divina é representada no mito singular do ovo cósmico prateado, que oferece um paralelo singular com a esfera de Empédocles.<sup>192</sup>

A citação traz três informações valiosas. A primeira é a inversão do problema desta tese. Em vez de se perguntar como é possível que elementos órficos estejam presentes na poesia de Empédocles, Bignone se pergunta como elementos empedoclianos podem estar cheios de motivação órfica. Nesse sentido, para Bignone, o ciclo cósmico do filósofo vem à luz da História para oferecer a solução racional ao problema religioso. Em outras palavras, para que as almas possam se encarnar e se purificar ciclicamente ao molde do mito de Dioniso Zagreus, é preciso que a elas corresponda uma realidade física que as conduza pelo movimento circular expiatório. Essa inversão da questão, por sua liberdade teórica e audácia interpretativa, novamente me lembra os pressupostos grandiloquentes do pan-orfismo.

A segunda informação relevante é a interpretação de que os princípios antagônicos do ciclo cósmico empedocliano, Amor e Ódio, são e agem como duas forças-símbolos do Bem e do Mal no mundo. Notemos que a demanda filosófica pela explicação física está de acordo com o mito órfico, o que implica a resposta para o problema da origem do mal no mundo e de seu sentido, ou seja, por que, para que e até quando o mal existe? Uma vez que se coloca a resposta dentro do jogo antagônico das duas forças cósmicas inconciliáveis, abre-se a seguinte via de argumentação: o mal existe porque faz parte da dinâmica cósmica (enquanto expressão de Ódio) como uma espécie de “condição *sine qua non*” para a existência em geral. Trata-se do argumento do “mal necessário” uma vez que, entendido como parte da dinâmica cósmica fundante de toda a vida, sem o mal, o cosmos desapareceria.

O mal existe para que as raízes possam se organizar, se movimentar e criar todas as coisas. Embora possa ser o causador de deformidades, imperfeições e malefícios de todo tipo, ele está na base de todas as origens e nascimentos, produções e edificações. E o mal existirá até que o ciclo cumpra seu movimento de reabsorção de tudo na unidade divina originária. Assim como o homem se reintegrará junto a Dioniso e aos outros deuses, o cosmos será

---

<sup>192</sup> “Ma se per le anime il processo era più chiaro, per l’universo assai maggiori difficoltà si presentavano. Che era questo suo ciclo? A quale intima tragedia corrispondeva? A qual purificazione tendeva esso? Quale la causa del suo sorgere dalla notte dei tempi, e come ritornava in seno alla sua origine? Pure è questo il vero problema che occupa la mente degli orfici; è questo il tessuto di aspirazioni mistiche a cui s’intessono le fila brillanti dei miti che precedono la ricerca filosofica. Che l’origine e il termine del mondo sia l’unità divina, è il concetto comune orfico; i versi che abbiamo citati l’esprimono chiaramente. La medesima intuizione si trova nel poema teogonico di Lino, il poeta mitico, e nel poema di Museo. Nella cosmogonia di Ferecide è Zas, l’elemento della vita, che da Crono e dalla terra dà origine al mondo; e per lui, come per Empedocle, fra questo principio divino e il mondo presente è un’aspra lotta di potenze demoniache, avverse fra loro. Ma come mai nel mondo, dopo che l’ordine è conquistato, rimangono i germi del male? — E questo un quesito a cui il mito cosmico di Ferecide non sa rispondere. Così pure, nell’orfismo, l’unità divina è raffigurata nel singolare mito dell’argenteo uovo cosmico, che offre un singolare parallelo con lo sfero di Empedocle.” (BIGNONE, 1916, p. 209s).

retomado na unidade originária, sendo esta a terceira informação importante da citação acima. Além disso, Bignone equipara o ovo cósmico órfico ao Esfero empedocliano:

Já conhecemos o entendimento de Empédocles: ele queria ser capaz de responder às questões da cultura mística da época, reconciliando-as com a realidade física. Ele queria mostrar, isto é, como no mundo o contraste "entre o bem e o mal era o princípio metafísico e natural do universo; e como na vitória alternada o próprio universo revelava sua história moral, suas degradações e suas ascensões gloriosas: como conquistou e perdeu perenemente aquela unidade divina que é o grande sonho dos órficos. O próprio Empédocles enuncia a história sucinta do ciclo em dois versos que têm a solenidade ingênua e rígida do oráculo: “dupla coisa direi; às vezes, um único todo de muitos aumenta, e às vezes muitos se dissipam de um todo.”<sup>193</sup>

Encerro a abordagem da edição de Bignone considerando que é possível entender seu Empédocles naturalista místico como uma proposta pan-órfica. O que isso quer dizer exatamente? Quer dizer que, concomitante ao fato de alguns elementos órficos associados pelo editor a Empédocles permanecerem objetos de interesse, como as figuras do *theios aner*, *orfeotelestas* e do *iniciado*, tem-se associações que hoje são criticadas como, por exemplo, o fato de o sistema físico empedocliano abranger as encarnações órficas cíclicas<sup>194</sup>.

Mas, sobretudo, se aceitamos parte da hipótese de Bignone sobre os dois poemas, a saber, que ambos são frutos de uma só concepção historicamente localizada, parece-me um passo corajoso para a interpretação de Empédocles. A consequência natural desse passo é associar o aspecto científico ao místico do pré-socrático. Apesar do caráter anedótico das fontes que falam do Empédocles órfico como, por exemplo, Diógenes Laércio, haverá quem defenda a exata tese oposta, ou seja, de que a pessoa de Empédocles seja completamente separada de seu “eu lírico”? Ou que a imagem do eu lírico em nada coincide com o Empédocles historicamente localizado? O bom senso sugere explorar a via do meio, mas Gallavotti optou pela via cética.

---

<sup>193</sup> “L’intendimento di Empedocle già conosciamo: egli voleva poter rispondere alle domande della cultura mistica del tempo, conciliandole con la realtà fisica. Voleva mostrare, cioè, come nel mondo il contrasto fra il bene ed il male fosse il principio metafisico e naturale dell’universo; e come nella vittoria alterna l’universo stesso rivelasse la sua storia morale, i suoi degradamene e le sue gloriose ascensioni: come perennemente conquistasse e perdesse quell’unità divina che è il grande sogno degli orfici. Empedocle stesso enunzia la storia succinta del ciclo in due versi che hanno l’ingenua e rigida solennità dell’oracolo: “duplice cosa dirò; s’accresce talora un sol tutto di molti, e talvolta d’un tutto si dissipan molti”. (BIGNONE, 1916, p. 216).

<sup>194</sup> A esse respeito pode-se ilustrar com a crítica pontual que Primavesi faz da questão. Explica ele que o ciclo órfico tem um fim, ou seja, o círculo de reencarnações é rompido e a alma, que antes estava em um movimento circular (repetitivo), sai dessa esfera de reincidências e se salva. Ou seja, o círculo órfico torna-se uma linha. Porém, o círculo do cosmos para Empédocles nunca se torna uma linha, pelo contrário, repete-se infinitamente. A argumentação completa do autor está em Primavesi (2001, p. 21s).

### 2.3 Carlo Gallavotti e o Empédocles racionalista ético

Em 1975 apareceu uma nova edição dos fragmentos de Empédocles. Procurando estabelecer um delicado e novo equilíbrio entre as fontes, Gallavotti redefiniu a estrutura sobre a qual editou o legado empedocliano. Por um lado, Gallavotti quis destruir a imagem cômica<sup>195</sup> associada a Empédocles e, por outro, manter a imagem do filósofo que assumiu o compromisso de dar uma razão filosófica para o mundo material<sup>196</sup>. Diria que são dois lados da mesma missão, que Gallavotti admite na introdução da edição de 1975. Se ele foi bem-sucedido na dupla tarefa? Admite-se provisoriamente que sim. Todavia, aqui, interessa-me mais alcançar as razões editoriais de Gallavotti para mostrar a imagem do *Empédocles racionalista ético*.

O maior problema do conjunto das fontes de Empédocles é, segundo Gallavotti, a discrepância fundamental<sup>197</sup> que existe entre o texto escrito por Empédocles e a compreensão e a transmissão dele por terceiros. Trata-se do mesmo problema que apontei no início deste capítulo ao falar de Diels, isto é, o problema de quais fontes seguir para recompor a poesia do agrigentino. Para Gallavotti, há uma espécie de incompreensão originária na base da tradição escrita e oral sobre Empédocles. Em poucas palavras, Empédocles é um autor malcompreendido desde o início. A incompreensão teria nascido pelo caráter especial de Empédocles dentro da história da filosofia. Ele seria uma espécie de lumiar, ou canto de cisne de uma época e antecipador de uma nova fase do pensamento grego. Pelo lado arcaico, Empédocles faz parte da comunidade onde estão Parmênides e Heráclito, por exemplo. E pelo lado mais novo, compartilha de habilidades de observação e raciocínios analíticos na direção de Platão e, principalmente, Aristóteles.

Tal problema impõe ao editor o dilema de escolher entre escusar as fontes por sua “má compreensão” ou assumir que os versos de Empédocles possuem *in nuce* aspectos conflitantes. Gallavotti parece querer dar cabo dessa discrepância fundamental ao resolver o

---

<sup>195</sup> “La presente edizione del testo, accompagnata da un commento minuziosamente puntuale, si prefigge anche questo compito, piuttosto arduo, di distruggere il mito secolare di un personaggio che fu costruito sulle scene del teatro comico, e quindi elaborato nei bassi secoli della grecità, decaduta dopo Alessandro Magno, invasa dalla legioni romane dell’occidente e dalle diverse diverse ideologie dell’oriente.” (GALLAVOTTI, 1975, p. xii).

<sup>196</sup> “In un periodo rigoglioso della storia greca, fra le guerre persiane e l’età di Pericle, verso la metà del quinto secolo, Empedocle riassume in sé il vigoroso impegno dei precedenti o contemporanei pensatori greci, di dare una ragione filosofia del nostro mondo materiale attraverso il *logos*, al di fuori di ogni *mythos* religioso tradizionale o di ogni teologia.” (GALLAVOTTI, 1975, p. ix).

<sup>197</sup> “La stessa dottrina di Empedocle rimase distorta nell’interpretazione delle epoche successive, a causa della sua fondamentale difformità; fu intesa come una specie di orfismo o di pitagorismo misticheggiante, e sotto questo aspetto fui in parte assorbita dalla gnosi e dalle eresie cristianologiche o dai tardi neoplatonici.” (GALLAVOTTI, 1975, p. ix).

conflito entre o ponto de vista da poesia empedocliana e o de seus leitores/receptores. Qual a proposta editorial de Gallavotti? É preservar o *Empédocles filósofo racionalista* e considerar como parte de uma tradição interpretativa incorreta os que veem em seus versos uma espécie de orfismo místico ou pitagorismo. E eis que surge então o aspecto editorial que me importa destacar, a saber, Gallavotti tem como proposta que Empédocles talvez não seja órfico. Ou caso o seja, seria por consequência de um erro interpretativo.

A proposta de Gallavotti fica explícita no modelo adotado para distinguir os três tipos de fontes (*testimonianze*) sobre Empédocles, o *dottrinarie*, o *storiche e letterarie* e o *biografiche e burlesche*. O primeiro tipo de testemunho, muito mais importante do que todos os do terceiro, abrange Platão, Aristóteles, Teofrasto, Aécio, Plutarco, Hipólito. O segundo tipo é menor em tamanho e contribuição, mas também é confiável com Górgias, Isócrates, Platão e os historiadores Glauco de Régio, Xanto e Timeu. O último tipo, o “burlesco”, concentra as fontes que interpretaram erradamente Empédocles, dentre as quais estão todo o Jâmblico e Diógenes Laércio<sup>198</sup>. Considerando a diferença decrescente de valor interpretativo em cada tipo de *testimonianze*, noto que Gallavotti posiciona-se favorável ao primeiro e ao segundo, mas reserva ao terceiro a raiz da tradição interpretativa incorreta. Ou seja, as fontes que mais destacam elementos órficos, místicos, pitagóricos ou religiosos na poesia de Empédocles são, por decisão editorial, alocadas como versões deturpadas do agrigentino.

Assim como Bignone, Gallavotti analisa um fragmento de Empédocles em especial para mostrar a imagem que faz do filósofo. Porém, diferentemente daquele, em vez de selecionar o fragmento autobiográfico, Gallavotti indica o fragmento que mais gerou interpretações equivocadas sobre Empédocles. Estamos no final do primeiro poema na contagem de Diels, onde se lê supostas maravilhas e forças estranhas à filosofia e ao racionalismo como, por exemplo, o orfismo. Cito Empédocles:

---

<sup>198</sup> Francamente me parecem rigorosas demais as críticas à compilação de Diógenes Laércio. Sim, de fato, sua metodologia é falha, e a maioria da informação que conserva é anedótica. Porém, considerando as imensas lacunas bibliográficas que a antiguidade sofre como um todo, considero que se deveria levar o tamanho de seu texto preservado como um tesouro exótico, mas não como um tesouro sem valor. A estratégia de criticar o livro de Diógenes sobre Empédocles para *desmistificar* o orfismo do poeta de Agrigento é tecnicamente possível, mas me pergunto se é útil, afinal, qual o mérito em provar que uma anedota é um relato impreciso? Penso que uma abordagem literária das anedotas com critérios adequados possa ser mais interessante do que uma investigação histórica sobre as *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres* (2008). Noto, em particular, que a dita estratégia é continuamente reeditada, vide o texto de Hernández Castro (2019a, 117-142) que, a partir de uma análise acurada, se ocupa em provar a falibilidade do texto de Diógenes Laércio e a consequente dispensa do orfismo como chave de leitura da poesia de Empédocles. Curioso é que um dos pontos altos de seu artigo, a saber, a constatação de que Empédocles foi um *cantor de hinos* (ὕμνοπόλοι - fr. DK 31 B146.1 = LM D39) independe do que disse Diógenes. Além disso, em outro texto, Hernández Castro (2019b, p. 129-146) associa o Empédocles cantor apolíneo de hinos à mentalidade religiosa derivada do Oráculo de Delfos. Essa é uma abordagem cativante que independe da imprecisão de Diógenes Laércio.

As many as are the remedies for ills, and  
 protection against old age-  
 You will learn them, since for you alone I myself  
 will accomplish all this.  
 You will stop the force of tireless winds that,  
 rushing down  
 Onto the earth, destroy the fields with their  
 blasts;  
 And in turn, if you wish, you will bring back  
 breezes in requital.  
 Out of a black rain cloud you will make an  
 opportune dryness  
 For human beings, and you will also make out  
 of a summer dryness  
 Streams nourishing trees that will dwell in the  
 aether,  
 And you will bring out of Hades the strength of  
 a man who has died<sup>199</sup>.

Ao mesmo tempo que Gallavotti não reconhece o orfismo, os mistérios e outras formas religiosas do pensamento como opções sérias para se atrelar a Empédocles, ele usa dos próprios versos do poeta para desmistificar as fontes. Para isso, ele resgata o fragmento DK 31 B111 que é, historicamente, um dos mais ricos para interpretações místicas. Há aqui, parece-me, uma ressonância do ceticismo de Wilamowitz. É como se reverberasse aquela desconfiança sobre o orfismo, debaixo de novas roupagens. Em que sentido digo isso? No sentido de que, enquanto para Wilamowitz, o orfismo era um erro interpretativo dos pesquisadores pan-órficos, agora, para Gallavotti, o orfismo se presta a um erro interpretativo ao ser tomado como lupa deformadora dos fragmentos de Empédocles. Através de novos agentes e novas cenas, o orfismo retorna para atrapalhar a interpretação da poesia de Empédocles. Cito Gallavotti:

A vida ficcional e pitoresca de Empédocles, que foi preservada para nós por seu biógrafo tagarela, Diógenes Laércio, deriva em parte da caricatura que os comediantes atenienses fizeram dele em cena entre os séculos V e IV, combinando seus ditos e teoremas com os dos órficos e pitagóricos; mas em grande parte repousa em interpretações ingênuas ou maliciosas das próprias palavras do poeta filósofo. (...). O texto também diz qual era a profissão de Empédocles na vida prática: biólogo e médico, fazia diagnósticos e prognósticos; mas desse texto alguém deduziu, como Diogenes Laércio relata, que Empédocles não era apenas um médico, mas também um adivinho; então ele fez profecias e deu oráculos, e isso ainda é repetido em alguns trabalhos modernos, e não apenas escolásticos ou populares.<sup>200</sup>

<sup>199</sup> DK B111 = LM D43.

<sup>200</sup> “La vita romanzata e pittoresca di Empedocle, che ci è stata conservata dal suo ciarliero biografo, Diogene Laerzio, deriva in parte dalla caricatura che di lui fecero sulla scena i comici ateniesi tra il quinto e il quarto secolo, accomunando i suoi detti e teoremi con quelli degli orfici e dei pitagorici; ma in buona parte riposa sulle interpretazioni ingenuie o maliziose delle parole stesse del poeta filosofo. (...). Il testo dice anche quale era il



Para cada verso do fr. B111, Gallavotti se ocupa de argumentar a favor da baixa fiabilidade das fontes que cita – todas assumidas como testemunhos burlescos. Em vez de reproduzir seu argumento, questiono sobre o fragmento escolhido. Esse fragmento foi posto por Diels ao final do poema físico e anterior ao poema *Purificações*. Conquanto todo editor possa escolher entre as fontes para se fiar e a importância que cada uma terá dentro da sua edição, ele também tem de lidar com aquela “discrepância fundamental” que está nas entrelinhas dos versos de Empédocles. O conteúdo de DK 31 B111, nesse sentido, é emblemático porque traz à tona o problema da unidade interna da poesia empedocliana. Gallavotti tem plena consciência disso e corajosamente propõe uma hipótese de trabalho para eliminar esse problema. Segundo o editor, enquanto parte do problema emerge da própria linguagem do poeta, outra parte advém do fato de que Empédocles não escreveu dois poemas, mas três, “dois livros de física e biologia e um de ética”<sup>201</sup>.

A divisão em si não é polêmica, principalmente no que se refere ao conteúdo do primeiro poema. De fato, em *Sobre a Natureza* existem versos que se aplicam tão bem ao tema da física (fenômenos naturais) quanto ao tema da biologia (fenômenos biológicos – DK 31 B111 se encaixa aqui). Além do mais, fazem parte daquelas opções interpretativas possíveis que analisei sobre a escolha de Diels entre Diógenes Laércio, as *Suidas* e *Tzetzes*. Nesse sentido, Gallavotti, assim como Bignone, explora hipóteses válidas de organização do legado empedocliano. Kerferd (1978) e O’Brien (1982), em suas respectivas resenhas do livro de Gallavotti, reconheceram o esforço e o preço de resgate dessas hipóteses<sup>202</sup>.

De maneira até fácil de se perceber, os dois temas (físico e biológico) se complementam, pois as formas de vida são apenas uma parte da natureza geral. O problema

mestiere di Empedocle nella vita pratica: biologo e medico, faceva diagnosi e prognosi; ma da questo testo qualcuno aveva desunto, come Diogene Laerzio riferisce, che Empedocle oltre che medico era anche un indovino; quindi faceva profezie e dava oracoli, e questo viene ripetuto ancora in qualche opera moderna, e non soltanto scolastica o divulgativa.” (GALLAVOTTI, 1975, p. x-xi).

<sup>201</sup> “Il vero significato di Empedocle nella storia dell’umanità è da cercare sui pensieri e teoremi; non per ciò va trascurato l’aspetto letterario dell’opera scritta; anzi un’attenta esegesi e uno studio accurato del testo contribuiscono a farci comprendere meglio anche la teoria fisica, e alcuni particolari di essa; giovano inoltre a recuperare i lineamenti di una personalità, che ci sono giunti alterati attraverso i secoli, un poco per le ragioni storiche qui sopra accennate, ma soprattutto perché alla deformazione esegetica si prestava il suo linguaggio immaginoso e denso, il testo del poema: i due libri di fisica e biologia, e quello di etica.” (GALLAVOTTI, 1975, p. x).

<sup>202</sup> Kerferd comenta que a opção editorial *epistolar* de Gallavotti implica na destruição das *Purificações* enquanto um poema. Embora seja uma hipótese possível a partir do que as fontes antigas conservam, Kerferd lamenta pela ausência de debate de Gallavotti com Zuntz pela reconstrução do poema *Purificações* que havia sido feita poucos anos antes. Cito: “This approach involves something very near to the elimination of the *Katharmoi*, and thus forms the strongest possible contrast to the work of my respected colleague Giinther Zuntz and his edition of the Fragments of this poem in his book *Persephone* (Oxford, 1971), which was apparently unknown to Gallavotti.” (KERFERD, 1978, p. 80s).

não está em dividir o *Sobre a Natureza*, mas delimitar o fim dele e o início do seguinte, tanto para a questão de sua unidade interna (como os conteúdos dos três textos dialogam entre si?) quanto para a questão de sua recepção (como os três textos foram recebidos e transmitidos por outrem?). Gallavotti está ciente e resolve o problema em dois aspectos: o doutrinário e o literário.

A doutrina física de Empédocles dispõe de excelentes fontes na avaliação de Gallavotti<sup>203</sup>. Enquanto sua parte científica preconiza um sistema regido pela lei do movimento de duas forças motoras e quatro raízes constituintes dos fenômenos, sua consequência metafísica é incompreendida desde a antiguidade. A dificuldade de se entender tal consequência vem, para Gallavotti, pelo desconhecimento do conceito de “metensomatose”.

O poema lustral foi até considerado, por Diels e outros, como uma conversão de Empédocles: uma rejeição de suas próprias teorias físicas e biológicas, em favor de crenças populares e órficas. De fato, em sua teoria física não há princípio dianoético fora dos elementos materiais que compõem os corpos, e distinto deles: as percepções e o pensamento se formam no encontro dos eflúvios que emanam da matéria, como já está claramente indicado no próêmio do poema físico; e quando os elementos de um corpo se dissolvem, pelo que se chama empiricamente de morte, então, sendo a matéria imperecível, os elementos voltam a se recompor em novos corpos, ainda produzindo sensações e pensamentos. Por outro lado, a doutrina da palingênese, exposta no poema lustral, foi entendida, já na antiguidade, de acordo com uma teoria completamente diferente e de acordo com aquele cenário filosófico diferente, que do *Fedro* de Platão chega aos pais da Igreja e da exegese dos neoplatônicos tardios: pois esse caminho fala, também para Empédocles, da metempsicose e da alma, como um princípio dianoético existente por si mesmo, que transmigra de corpo para corpo. Em vez disso, Empédocles não poderia considerar, e de fato não considerou, senão as composições dos elementos materiais e, portanto, a metensomatose, que é a regeneração dos corpos materiais em que os quatro elementos da composição produzem sensações e pensamentos.<sup>204</sup>

<sup>203</sup> Em sua resenha Kerferd critica a falta de debate moderno sobre o sistema físico de Empédocles. Aparentemente, Gallavotti dedica muita confiança em poucos autores para explicar a questão do ciclo físico. Cito: “No reference in bibliography or elsewhere to Solmsen or Holscher, simply the statement that D. O'Brien, *Empedocles' Cosmic Cycle* (1969), is fundamental for all problems relating to the cycle, which is simply assumed throughout to have been of the dual cosmogony type. Even on this basis it is depressing to be told simply (in the note on B17) that the double genesis (of mortals) has been understood variously by different authors, without any more information than this given to the inquiring reader.” Na referida nota a B17 em Gallavotti (1975, p. 183), são apenas indicados, mas não discutidos, além de O'Brien, o primeiro volume da trilogia de Bollack (1965) e o segundo volume da *História* de Guthrie (1965).

<sup>204</sup> “Il poema lustrale fu addirittura considerato, dal Diels e da altri, come una conversione di Empedocle: un rifiuto delle proprie teorie fisiche e biologiche, in favore delle credenze popolari ed orfiche. Infatti non esiste, nella sua teoria fisica, un principio dianoetico al di fuori degli elementi materiali che compongono i corpi, e distinto da essi: percezioni e pensiero si formano nell'incontro degli effluvi che promanano dalla materia, come è indicato chiaramente già nell'esordio del poema fisico; e quanto gli elementi di un corpo si dissolvono, per ciò che si chiama la morte empiricamente, allora, essendo la materia imperitura, gli elementi tornano a ricomporsi in nuovi corpi, producendo ancora sensazioni e pensieri. Invece la dottrina della palingenese, esposta nel poema

Esse conceito<sup>205</sup> apresentado por Gallavotti embute no sistema físico de Empédocles a palingênese sem incorrer na metempsicose, e sim na continuidade material das raízes por vários corpos (metensomatose). Essa é a consequência metafísica incompreendida desde a antiguidade, que abriu a brecha para vincularem erroneamente a Empédocles doutrinas que trabalham, de uma forma ou de outra, com a metempsicose, como o orfismo e o pitagorismo. E, como complemento a essa interpretação gallavottiana que circunscreve os limites do sistema físico de Empédocles, encaixa-se o aspecto literário antecipado acima. Para Gallavotti, o poema *Katharmoi* não é, estritamente falando, um poema, e sim uma epístola, uma carta de Empédocles aos dirigentes políticos de Agrigento a respeito de demandas sanitárias de sua cidade. Um tipo de folheto médico escrito a favor de melhores hábitos do ponto de vista da saúde pública, remetido aos regentes da sua *polis*<sup>206</sup>.

Apoiando-se na expressão *iatrikos logos* (ιατρικός λόγος – *Discurso Médico*, em tradução minha) contida em Diógenes Laércio (8. 77), Gallavotti argumenta que o texto assumido tradicionalmente como *mistérico e catártico* é, antes de tudo, uma correspondência. Nas duas resenhas que consultei, porém, foi posta uma dificuldade que, ao que parece, o editor não havia enfrentado. Trata-se da recente (à época) descoberta de um fragmento que corroboraria o dado de que o poema *Katharmoi* conteria dois livros, logo, não poderia ser uma

---

lustrale, fu intesa, già in antico, secondo una teoria del tutto diversa e secondo quella differente impostazione filosofica, che dal *Fedro* di Platone giunge ai padri della chiesa e all'esegesi dei tardi neoplatonici: per tale via si parla, anche per Empedocle, di metempsicosi e dell'anima, come principio dianoetico esistente per sé stesso, che trasmigra di corpo in corpo. Invece Empedocle non poteva considerare, e di fatto non ha considerato, se non le composizioni di elementi materiali, e quindi la metensomatosi, cioè la rigenerazione di corpi materiali, in cui i quattro elementi della composizione producono sensazioni e pensiero.” (GALLAVOTTI, 1975, p. xiii-xiv).

<sup>205</sup> Em seu capítulo sobre *La metempsicosi tra Orfeo e Pitagora* (1991), Casadio faz uma resenha sobre a origem do termo ‘metensomatose’ mais completa do que fez Gallavotti. Segundo ele, enquanto a expressão ‘metempsicose’ aparece pela primeira vez em Diodoro (10. 6,1), no sentido de que se entende derivado de Pitágoras, a palavra ‘metensomatose’ se apoia numa assertiva etimologicamente errada de Olimpodoro (in *Phd.*, p. 54 Norvin = p. 135 Westerink). O escoliasta teria inadvertidamente derivado metempsicose de *psyche* e, por isso, entendeu-a como a série de almas que passa pela corporeidade, vindo a derivar por contraposição metensomatose como ‘uma alma apenas que passa por vários corpos’. Portanto, Casadio indica que a oposição entre metempsicose e metensomatose é falsa porque foi criada por alguns pesquisadores a partir de uma base incorreta. Casadio reforça e mantém-se consensual em pelo menos em três das sete acepções que estão no *LSJ* (2021, s. v. πνεῦμα), que ‘metempsicose’ na verdade deriva de outros termos (*empsychoo* = *animare*), que quer dizer ‘reinsuflação da alma em um novo corpo’. Essa definição conta com a conhecida familiaridade do termo grego *pneuma* e a ideia de que a alma é “ar” ou “inalada”. Opto por seguir pela manutenção do termo metempsicose na linha de Casadio, entendendo a concepção de Gallavotti como ‘purista’. Cito Casadio (1991, p. 123): “Il termine *metensomatosis*, che tanto piace ad Olimpodoro e agli attuali puristi, è in realtà un conio tardo (non sembra attestato che nel II séc.d.C., con Celso e Clemente Alessandrino): esso traduce propriamente il concetto di «reincorporazione» più che quello di «reincarnazione». L'uso di tale termine, che è prediletto da Plotino e dai suoi seguaci, ma soprattutto da Origene e dai Padri della tradizione origeniana – più platonisti dello stesso Platone –, tradisce la presenza di preoccupazioni antisomatiche, in chiave gnostico-encratita.”

<sup>206</sup> Discorda Riedweg (1997, p. 41, n. 42), que cita poemas atribuídos a Museu e a Epimênides com o mesmo nome, *Katharmoi*, porém sem tal intenção sanitária.

epístola isolada<sup>207</sup>. Assim, a ideia do editor de que Empédocles compôs uma epístola medicinal, ou iatro-sofística, como ele nomeia, exigiria um tratamento que, segundo O'Brien, não era suficiente<sup>208</sup>.

Evocando aquela incompreensão originária sobre a poesia de Empédocles, Gallavotti argumenta que essa correspondência é um verdadeiro precursor do gênero literário epistolar em terras gregas (gênero que teria longo desenvolvimento e adeptos famosos como a *Ars Poetica* de Horácio) e que seu conteúdo, igualmente precursor e antecipador, representa a mesma guinada moral que Atenas viu com Sócrates e o nascimento da Ética. Cito:

No poema lustral, esse é o outro aspecto a ser notado no desenvolvimento histórico do pensamento grego. É um texto sobre ética: está nas origens dessa nova disciplina de filosofia e surge no contexto sociológico, em harmonia (e não em oposição) com um sistema de filosofia naturalista já estabelecido e previamente elaborado. É o primeiro sinal, para nós, dessa virada que marcará o pensamento filosófico por meio dos sofistas e de Sócrates, mudando seu interesse da investigação física para a moral.<sup>209</sup>

De acordo com essa perspectiva, os preceitos purificadores da epístola são expressões éticas postas em linguagem medicinal por Empédocles em sintonia com o que está no poema físico. Não apenas a violência entre seres humanos, mas também entre humanos e animais é um atentado moral contra a metensomatose que subjaz na formação de todos os corpos. Além disso, o público específico ao qual a epístola se dirigiu (os governantes de Agrigento) permitiu que Empédocles saísse um pouco de seu léxico científico e utilizasse um vocabulário mais adequado ao destinatário. Por isso, lê-se na carta sobre um “antigo decreto da Necessidade” (DK 31 B115, v.1) e outros temas, que na avaliação de Gallavotti são arroubos poéticos sem consistência maior do que uma bela e densa literatura:

Mas a forma literária da epístola, que é assumida nessa época e nesse setor pelo pensamento de Empédocles, explica as diferenças no tipo de exposição doutrinal entre o poema físico e o poema lustral: aqui Empédocles concede uma grande parte à imaginação, à fantasia, à mitografia, segundo o gosto e a tradição poética atual, porque não fala aos filósofos, mas sim aos políticos.

<sup>207</sup> Hunger (1967, p. 1-33).

<sup>208</sup> “Unfortunately the Suda (s.v. Ἐμπεδοκλῆς) records the Ἰατρικά as a work “in prose” (καταλογάδην), while a recently discovered fragment in a palimpsest of Herodian is explicitly ascribed to a second book of the *Katharmoi*. The twists and turns which Gallavotti has to adopt, to neutralize this evidence (he claims that καταλογάδην is a corruption of κατὰ λόγον, and he seeks to identify the second book of the *Katharmoi* in Herodian with the second book of the *Physics* in Simplicius), leave me with little confidence in the result.” (O'BRIEN, 1982, p. 231).

<sup>209</sup> “É questo, nel poema lustrale, l'altro aspetto da rilevare per lo sviluppo storico del pensiero greco. È uno scritto di etica: sta alle origini di questa nuova disciplina filosofia, e surge nell'ambito sociologico, in armonia (e non in opposizione) con un sistema di filosofia naturalistica già costituito, e precedentemente elaborato. È il primo segno, per noi, di quella svolta che segnerà il pensiero filosofico attraverso i sofisti e Socrate, spostando il proprio interesse dall'indagine fisica a quella morale.” (GALLAVOTTI, 1975, p. xv).

Há até uma descrição da vida após a morte e da idade de ouro, mas esses são os motivos poéticos daquela tradição que remonta à *Odisseia* de Homero e às *Obras e Dias* de Hesíodo.<sup>210</sup>

Gradativamente, percebe-se que Gallavotti não considerou o orfismo como uma chave válida para se ler Empédocles. Na verdade, segundo ele, o orfismo ajudou a incompreender Empédocles. A primeira vez foi quando forneceu matéria-prima para “biógrafos tagarelas” e críticos formarem caricaturas do filósofo. A segunda vez foi quando serviu de substituto metafísico para os intérpretes que não entenderam a metensomatose. Nessa segunda ocasião, Gallavotti reconheceu que o pitagorismo, nascido e desenvolvido na Magna Grécia, pode ter atuado junto a Empédocles como um vetor copartícipe de legítimas preocupações sanitárias dos sábios daquele tempo. Mas, ainda que isso possa ser levado em consideração, não se pode substituir a empresa racionalista e ética de Empédocles por uma suposta poesia órfico-pitagórica. Cito:

Portanto, pode-se idealmente conectar a composição do *Katharmoi* com a estada de Empédocles em Túrios, no território de Síbaris, onde uma florescente escola de medicina, liderada por Alcmeão, juntou-se à solicitude pitagórica para curar a alma do homem por meio de práticas catárticas e da parenética iatro-sofística. A epístola doutrinária de Empédocles aparentemente se encaixa nesse contexto cultural, realizando um discurso humanitário semelhante em verso e forma literária; mas Empédocles aqui se refere à sua própria doutrina física e, mais acima, à escola eleática, e não à doutrina matemática de Pitágoras e ao orfismo dos pitagóricos.<sup>211</sup>

Concluo esta breve apresentação da edição de Gallavotti destacando que ela tem o mérito de desenvolver uma das hipóteses para o problema da organização dos poemas de Empédocles. Sua interpretação literária de que *Purificações* teria sido uma epístola é interessante e fundamentada na tradição, porém, perde força porque Gallavotti não havia considerado o fragmento de Hunger recém-descoberto à época, o que teria lhe exigido mais. Independentemente disso, o editor desenvolve uma crítica dura às interpretações órficas de Empédocles que, para ele, são profundamente dissonantes da doutrina física/racionalista do

<sup>210</sup> “Ma la forma letteraria dell’epistola, che è assunta in questo momento e in questo settore dal pensiero empedocleo, spiega le differenze del tipo di esposizione dottrinarie tra il poema fisico e il poema lustrale: qui Empedocle concede una larga parte alla immaginazione, alla fantasia, alla mitografia, secondo il gusto corrente e la tradizione poetica, perché non parla a filosofi, sibbene a politici. (...) C’è persino una descrizione dell’oltretomba e dell’età dell’oro, ma sono i motivi poetici di quella tradizione che risale all’*Odissea* di Omero e alle *Opere e giorni* di Esiodo.” (GALLAVOTTI, 1975, p. xv-xvi).

<sup>211</sup> “Perciò si può idealmente collegare la composizione dei *Katharmoi* con il soggiorno di Empedocle a Turi, nel territorio di Sibari, dove una scuola medica fiorente, condotta da Alcmeone, si univa allora alla sollecitudine pitagorica di curare l’animo dell’uomo attraverso le pratiche catartiche e la parenetica iatro-sofistica. L’epistola dottrinarie di Empedocle si inserisce apparentemente in questo ambito culturale, svolgendo in versi e in forma letteraria un analogo discorso umanitario; ma Empedocle si rifà qui alla propria dottrina fisica, e, più su, alla scuola eleatica, e non alla dottrina matematica di Pitagora e all’orfismo dei pitagorici.” (GALLAVOTTI, 1975, p. xviii).

agrigentino e de sua epístola ética. Por esse conjunto de razões, a posição de Gallavotti sobre o orfismo parece-me uma renovada versão cética sobre o tema que, aos olhos de hoje, merece ser relativizada em prol de uma renovada confiança nas fontes.

## 2.4 Maureen Rosemary Wright e o Empédocles tematicamente coeso

Em 1963, a destacada pesquisadora Rosemary Wright terminou sua tese doutoral sobre Empédocles. Desconheço o trabalho publicado de Wright nos seus próximos dezoito anos até a vinda de seu *Empedocles: The extant fragments* (1981), mas evidentemente ela conheceu a trilogia de Bollack (1965) e a reconstrução do ciclo cósmico feita por O'Brien (1969). Esses dois autores, junto com Diels, formam as principais referências editoriais de Wright<sup>212</sup>. O que é capital nessa questão? Mais uma vez, interessa-me conhecer como a autora resolve o problema da unidade entre *Peri Physeos* e *Katharmoi*. A partir disso faço duas perguntas para Wright: qual imagem de Empédocles emerge de sua edição e como trabalha a questão do orfismo?

Percebe-se neste segundo capítulo que existem várias maneiras de se lidar com o legado empedocliano. O passo firme dado por Diels estabeleceu o ponto de partida para os que vieram depois, seja no que se refere aos benefícios de seu modelo, seja na possibilidade de reorganizar a poesia de Empédocles. Quais critérios adotar para separar verso a verso? Quais fontes considerar para montar o quebra-cabeça? Questões desse tipo passam pela mente dos editores e exigem suas decisões pessoais. A resposta de Wright soa singular, a saber, o agrigentino é o *Empédocles tematicamente coeso*, isto é, o poeta cujos poemas são orgânicos entre si e cujo pensamento filosófico é livre de contradições. Trata-se da tentativa de juntar em uma única perspectiva o problema editorial dos versos e o problema interpretativo do poeta filósofo.

A questão da relação de *Katharmoi* com a *Física* é problemática, e muitas vezes pensa-se que os dois poemas representam posições incompatíveis, ou

---

<sup>212</sup> Entendo que as bases teóricas de Wright são: i) a seleção geral feita por Diels (que Wright assimila e usa como material historiográfico para sua Introdução); ii) o ciclo cósmico de O'Brien (que por sua vez é uma interpretação original dos versos de Empédocles a partir, principalmente, do ramo teofrástico de Diels, ampliando-lhe a hipótese da dupla zoogonia – que aliás Wright assimila); iii) o escrutínio detalhado de Bollack sobre o legado empedocliano, sendo que dele a autora tende a se apropriar apenas das linhas maiores. Sobretudo, destaco que Wright tem o mérito de organizar a poesia de Empédocles com simpatia, moldando completamente o tamanho e a disposição de importantes fragmentos e, assim, remodelando fortemente os dois poemas que ficam da seguinte forma: *Sobre a natureza* com os fragmentos 1-101, e *Purificações* com os fragmentos 102-133. Dois outros pequenos méritos da edição são destacáveis: seu bem-feito *Index Verborum* e sua organizada e informativa Introdução. Para uma discussão proveitosa das possibilidades hermenêuticas abertas pela autora, veja a discussão de Mansfeld (1984) sobre algumas das escolhas que a editora fez.

mesmo contraditórias, assumidas por Empédocles simultaneamente ou sucessivamente. Nesta seção, será argumentado que os dois poemas não são inconciliáveis, que a teoria do *Katharmoi* está de acordo com a da *Física* e que é por ela complementada e esclarecida em vários pontos-chave.<sup>213</sup>

A proposta do *Empédocles tematicamente coeso* de Wright oferece a solução para dois problemas intrinsecamente ligados, isto é, tanto uma maneira de *entrelaçar* os dois poemas quanto o estabelecimento de uma base comum para as duas faces conflitantes da poesia de Empédocles. Para apresentar sua solução, Wright usa de uma estratégia de dois momentos. Primeiro ela reposiciona alguns fragmentos entre *Peri Physeos* e *Katharmoi* para, depois, interpretar o *Peri Physeos* como sendo o poema que, por assim dizer, “dá o tom” dominante ao conjunto dos versos da poesia empedocliana<sup>214</sup>.

Dito de outra forma, Wright opta por escolher um dos dois poemas (o *Sobre a Natureza*) para ser o “guarda-chuva teórico” do outro (as *Purificações*). Essa é sua forma de interseccionar os dois poemas e resolver o problema editorial que acompanha o legado de Empédocles. Problematizarei essa solução da autora para entendê-la melhor. Começo retomando a frase citada. Disse a autora que “a teoria de *Peri Physeos* está de acordo, complementa e esclarece a teoria de *Katharmoi*.” O que isso significa exatamente? Penso que essa afirmação implica que: i) *Peri Physeos* é a base teórica principal do filósofo Empédocles, e *Katharmoi* é um produto poético fundamentado nele ii) *Katharmoi* não expressa nada de diferente daquilo que já está organicamente antecedido em *Peri Physeos*. Parece-me correto entender então que é como se *Peri Physeos* ganhasse prioridade diante do seu poema-irmão e passasse a ser como uma espécie de guia de leitura para ele. Essa prioridade de um sobre o outro é a forma pela qual o problema da interseção entre os poemas é resolvido por Wright: ela dilata *Sobre a Natureza* até o poema recolher *Purificações* e justifica tal movimento interseccionando fragmentos entre ambos. Uma solução engenhosa, de fato<sup>215</sup>.

<sup>213</sup> “The question of the relationship of the *Katharmoi* to the *Physics* is problematic, and it is often thought that the two poems represent incompatible, or even contradictory, positions taken up by Empedocles either simultaneously or successively. In this section it will be argued that the two poems are not irreconcilable, that the theory of the *Katharmoi* is in accord with that of the *Physicas*, and that it is supplemented and clarified by the *Physics* on several key points.” (WRIGHT, 1981, p. 57).

<sup>214</sup> Barnes critica a maneira pela qual Wright reposiciona o fragmento porque tal movimentação, segundo ele, desconsidera importantes discussões acadêmicas do aparato crítico. A ausência de tal discussão no livro de 1981 pesa na avaliação do resenhista de modo a conduzi-lo a criticar o núcleo da proposta original de Wright, que é a ideia de *coesão* dos versos com o pensamento. É nesse sentido que leio a citação a seguir. Nela, Barnes não considera a *discrepância fundamental* da poesia de Empédocles como um *problema em si*. Logo, uma solução como a de Wright tem, de certo modo, para ele, uma aparência de *falso problema*. Cito: “Here and in the Commentary Wright stresses the interconnections between *Physics* and the *Katharmoi*: it is good to have compatibilism so thoroughly expounded – but the tiro may be left wondering why anyone should have thought Empedocles a philosophical centaur or have accused him of schizophrenia.” (BARNES, 1982, p. 191).

<sup>215</sup> De maneira respeitosa, entendo o perfil editorial de Wright como heterodoxo. Não creio que a autora tenha recado tal característica. Na verdade, me parece que sua intenção foi buscar uma alternativa para a tarefa de

A solução de Wright contém a imagem do *Empédocles tematicamente coeso*, isto é, a imagem do poeta que versifica a mesma teoria física em dois poemas. Parte estratégica dessa solução foi a superdimensão que Wright deu ao *Peri Physeos* para abranger o *Katharmoi*. Essa solução atende ao primeiro dos objetivos desta tese em analisar a edição de Wright, ou seja, conhecer a imagem de Empédocles que emerge de seu texto. Como complemento, busco a opinião de Wright sobre o orfismo como chave (útil ou não?) para se interpretar Empédocles.

De acordo com o que foi visto até agora da edição de Wright, deduzo que todas as questões relativas à interpretação da poesia de Empédocles devem ter em conta o seu sistema físico. Mas como perguntar pelo orfismo nesse contexto? Aparentemente sem opção, desvio o foco para um ponto menor, mais específico, que toca tanto o orfismo quanto o sistema físico. Considerando algumas interseções que Wright fez entre os dois poemas, abordo abaixo uma delas. O fragmento analisado contém um assunto que permitirá avaliar a opinião da autora sobre a questão órfica.

Os versos são do fragmento DK 31 B115 de Diels = fragmento 107 de Wright. Em ambas as edições, esses versos estão no poema *Purificações*. Sua primeira linha é uma das mais evocadas pelos estudiosos dos “mistérios empédoclianos”, a saber, o verso que fala do “antigo decreto de Necessidade”. Mas Wright não olha para esse verso, e sim para os versos 9 a 14, onde se conta sobre o tema do banimento do *daimon* através das quatro regiões do mundo até o chão da humanidade na pessoa do eu lírico. O foco da autora está ali porque ela pretende argumentar a favor da tese de que a queda do *daimon* pelas quatro raízes está prevista em outro fragmento, do poema *Física*. Cito os versos 9-14 de B115:

For the force of the aether chases them toward  
the sea,  
The sea spits them out toward earth's surface,  
the earth toward the rays  
Of the bright sun, and he [*i.e. the sun*] hurls  
them into the eddies of the aether.  
Each one receives them from another, but all  
hate them.  
Of them, I too am now one, an exile from the

---

recomposição da poesia de Empédocles. Sua solução é passível de críticas em um nível, mas de elogios em outro. Faço minhas as palavras a seguir: “Inevitably, Wright’s text will not secure universal acceptance, and certainly improvements can be made. Her decision to print only passages believed to contain *ipsissima verba* and omit numerous reports makes her work less useful than Diels’s or Bollack’s. Her commentary provides generally succinct and valuable discussion, but at times one wishes for a less piecemeal and a more comprehensive and penetrating treatment. Views not coincident with her own are cursorily treated and even misrepresented. The work is written primarily for students of classical philology and philosophy and will provoke mixed reactions. From the standpoint of historians of science, however, the lack of historical perspective in the work is disappointing, and some of its assessments should be viewed with caution.” (LONGRIGG, 1983, p. 126).



divine and a wanderer,  
I who relied on insane Strife.<sup>216</sup>

A poesia de Empédocles, às vezes, é viva e não aceita divisão, por isso vou segui-la verso a verso: os dois versos iniciais (v.9-10) indicam o movimento descendente de um “algo” (o *daimon*) sendo jogado do éter para o mar, e nos dois seguintes (v. 10-11), o movimento torna-se ascendente, jogando-o da terra para o sol e deste para o éter. É perfeitamente possível associar cada uma dessas áreas ou regiões às quatro raízes empedoclianias. Wright faz exatamente isso, ou seja, ela opta pelo ramo teofrástico de interpretação do fragmento DK 31 B6, que apresentei antes, e com a correlação dos nomes divinos em mãos – Zeus-fogo / Hera-ar / Aidoneus-terra / Nestis-água – substituí as regiões das quais o *daimon* é banido pela respectiva raiz. Com essa interseção entre B6 (da *Física*) e B115 (das *Purificações*), Wright advoga a favor da tese de que o banimento do *daimon* é um evento compatível com o sistema físico.

Tal como a autora apresenta, os versos 9-14 de B115 são a visualização poética das quatro regiões/raízes do mundo, filosoficamente previstas nos versos do sistema físico em DK 31 B6. Portanto, o que está previsto no *Sobre a Natureza* (B6) fundamenta e ilumina o que é dito em *Katharmoi* (B115). O banimento do *daimon* passa a ser visto como um evento inserido na narrativa do ciclo cósmico, de união e separação das raízes divinas por influência de *Philotes* e *Neikos*. Cito Wright:

É apropriado começar com as quatro raízes. Quando, no fragmento 107 (115), Empédocles diz que o poder de *aither* persegue o *daimon* no mar, o mar o lança na terra, a terra no sol e o sol novamente nos redemoinhos de um ou outro, pode haver pouca dúvida de que as áreas escolhidas não são arbitrárias, e sim referências às massas dos quatro elementos conforme dadas na *Física*. Lá, ἥλιος é a palavra mais comum para a raiz do fogo, αἰθήρ é o termo usual para a raiz do ar, πόντος, θάλασσα, ὄμβρος e Nestis são intercambiáveis para água, e terra é obviamente γαῖα e χθών em ambos os poemas. O caráter, a atividade e a importância primária das quatro raízes são explicadas na *Física*, e em *Katharmoi* as quatro aparecem sob os nomes familiares da *Física* para designar as áreas de banimento do *daimon*.<sup>217</sup>

<sup>216</sup> DK 31 B115 = LM D10.

<sup>217</sup> “It is appropriate to start with the four roots. When, in fragment 107(115), Empedocles says that the might of *aither* pursues the *daimon* into sea, sea casts him onto earth, earth into sun, and sun again into the eddies of *aither*, there can be little doubt that the areas chosen are not arbitrary but are references to the masses of the four elements as given in the *Physics*. There ἥλιος is the most common word for the root of fire, αἰθήρ is the usual term for the root of air, πόντος, θάλασσα, ὄμβρος, and Nestis are interchangeable for water, and earth is obviously γαῖα and χθών in both poems. The character, activity, and primary importance of the four roots are explained in the *Physics*, and in the *Katharmoi* the four appear, under the names familiar from the physical work, as the areas of banishment for the *daimon*.” (WRIGHT, 1981, p. 58)

Não restam dúvidas de que Wright transforma o *Peri Physeos* em uma espécie de diapasão para harmonizar as passagens supostamente mistericas de *Katharmoi*. O exemplo deixou isso claro. Porém, observe o detalhe na afirmação final da citação: os nomes dos deuses/raízes representam as áreas de banimento do *daimon*. É curiosa tal afirmação porque provoca a dúvida: por que o sistema da *Física* prevê uma opção de banimento do *daimon*? Por qual necessidade interna? Por qual razão ou motivo um *daimon* é banido de um sistema físico? Duas assertivas incomuns se juntam na proposta de Wright: por um lado, o *daimon* participa intrinsecamente do sistema físico, mas por outro, o *daimon* parece ter um movimento que o põe, contraditoriamente, como um princípio *metafísico*. Como entender isso?

Faço uma breve digressão ao conceito de *metensomatose* apresentado por Gallavotti em 1975. A metensomatose de Gallavotti não reconhece a existência do *daimon* como um princípio externo às raízes. O *daimon* é tão apenas uma combinação das raízes – como, aliás, todas as coisas são. Isso quer dizer que pela metensomatose o *daimon* está dentro do sistema físico sem nenhuma diferenciação entre ele e as raízes. Mas Wright parece reconhecer o *daimon* como algo diverso das raízes na poesia de Empédocles. Os versos 9-14 de B115 dizem que o *daimon* é “algo lançado” de uma raiz para outra e é por elas odiado. Ou seja, o *daimon* está fora das raízes, é diferente e delas sofre a ação de repúdio. Como Wright explica a presença do *daimon* (merecedor do ódio e do banimento divino) em uma teoria que só reconhece o ciclo fisicamente ordenado?

Aqui, então, chego ao núcleo da argumentação de Wright a favor de seu *Empédocles coeso*: para ela, sim, o *daimon* existe separado das raízes e, como tal, possui dois aspectos complementares. Ele é a expressão de um *eu jurídico* que deriva de antigas leis gregas e, também, uma *concepção noética*. Veja o primeiro aspecto. Tal ideia jurídica advém da interpretação que Wright faz do primeiro capítulo do livro de Dodds (2002, p. 9-35). Segundo esse autor, pode-se ver na apologia de Agamenon contra a acusação do rapto da concubina de Aquiles que Agamenon fez o ato e aceita a punição, mas que não foi o agente intencional da ação<sup>218</sup>.

---

<sup>218</sup> A referida passagem de Homero (*Il.* 30. 86ss) é analisada por Dodds para mostrar como Homero utilizou um vocabulário derivado principalmente do imaginário divino (poder de Zeus, Erínias, *Ate*), para representar ações humanas irracionais ou inconscientes para as quais, em sua época, não dispunha de terminologia adequada. Nesse sentido, Agamenon é culpado pelo crime que cometeu, mas se desculpa por tê-lo cometido sob influência de força divina desconhecida. Por sua vez, o *daimon* de Empédocles é culpado por um crime do qual ele é mais vítima do que fator, ou seja, o crime e a culpa o precedem quase à revelia. No caso do sistema físico, o *daimon* sofre a pena do exílio por causa de Ódio que invadiu Esfero e rompeu a harmonia divina.

Esse perfil de sujeito culpado e merecedor de penalidade, embora coagido pelos deuses, é o perfil jurídico aproveitado por Wright e transposto da descrição homérica para a poesia de Empédocles<sup>219</sup>. Tal perfil jurídico é derivado da antiga tradição legal grega e, de fato, encaixa-se bem na poesia de Empédocles. O *daimon* tem culpa e será punido, mas não se sente como um criminoso, antes, sente-se prejudicado e, portanto, desejoso de reconstruir o laço perdido. Cito Wright:

Na tradição legal e poética grega, portanto, derramamento de sangue e perjúrio podem resultar em exílio, e o homem que assim agiu é repugnante para os elementos. É nesses termos que Empédocles descreve a saída do *daimon* da companhia de seus semelhantes e seu nascimento e rejeição por um elemento após o outro. No entanto, os comentaristas atuais falam do *Katharmoi* como uma teoria sobre “o pecado primordial e a queda do homem”, preocupada com a purificação da mancha do pecado original e com a subsequente salvação. Esse tipo de linguagem está, obviamente, em desacordo com a teoria da *Física*, e é uma interpretação equivocada da ética grega em termos cristãos que distorcem a maneira de pensar de Empédocles.<sup>220</sup>

O argumento de Wright é que o *daimon* é a expressão do *ego* (ἐγὼ, DK 31 B115, v. 13) do próprio Empédocles que, liricamente, repete em sua poesia um perfil jurídico derivado de uma antiga tradição legalista cuja pena prevista é o exílio. Esse crime pode ser qualquer uma das formas de derramamento de sangue, o que, por si só, configura a imposição de culpa que é perfeitamente comparável à posse de uma *mácula* ou *miasma*. Nesse sentido, o que existe na quebra de juramento do *daimon* e na consequente expulsão dele do convívio de seus afortunados semelhantes, em direção a uma existência de expiação e sofrimento é, do ponto de vista físico, perfeitamente uma mancha (ou culpa) gravada no *eu legalmente constituído* banido de Esfero e, como tal, pertencente ao ciclo cósmico.

---

<sup>219</sup> Embora a investigação de Dodds siga um rumo completamente diferente do de Wright, ambos compartilham da impressão de que a poesia de Empédocles reflete uma antiga concepção jurídica. Wright privilegia o sistema físico e destaca que todas as opções *aparentemente* abertas a interpretações religiosas estão, na verdade, previstas nas regras do ciclo cósmico. Por sua vez, Dodds segue investigando como os gregos registraram suas experiências irracionais através do vocabulário mítico e poético. Apesar de sua base cética, Dodds considera plausível que esses aspectos *aparentemente* irracionais da poesia de Empédocles possam ter um fundamento no xamanismo. Para conhecer a opinião de Dodds sobre o *Empédocles xamânico* verifique o quinto capítulo de seu livro (2002, p. 139-181); para acompanhar a evolução de uma das principais forças irracionais da literatura grega apresentada por Dodds, a *Ate*, especialmente entre os tragediógrafos, veja a tese doutoral de Rodrigues (2015).

<sup>220</sup> “In Greek legal and poetic tradition, therefore, bloodshed and perjury can result in exile, and the man who has so acted is abhorrent to the elements. It is in these terms that Empedocles describes the *daimon*’s departure from the company of his like, and his birth in, and rejection by, one element after another. Yet present-day commentators speak of the *Katharmoi* as a theory about “the primal sin and fall of man”, concerned with purification from the taint of original sin and with the subsequent salvation. This sort of language is of course at variance with the theory of the *Physics*, and it is a mistaken interpretation of Greek ethics in Christian terms that distorts Empedocles’ way of thinking.” (WRIGHT, 1981, p. 66).

A leitura de Diels da linha 4 do fragmento 107 (115) é geralmente aceita. Ela assume que o perjúrio é um segundo crime que traz consigo as consequências da separação e da errância. Mas é o mesmo crime sob um aspecto diferente: o *daimon* é representado como trazendo *miasma* sobre si mesmo e, ao fazer isso, transgride o juramento que o vincula. Pode até haver um sentido em que assassinato, perjúrio e confiança em Ódio seja o mesmo evento visto de três pontos de vista. A violência pode ser pensada como uma quebra do vínculo imposto pelo Amor, bem como uma manifestação de agir sob o domínio de Ódio.<sup>221</sup>

Portanto, o *daimon* de Empédocles, na visão de Wright, tem o perfil jurídico de um eu culpado e subordinado ao trânsito do sistema físico. Mas, além de um *eu penalizado*, o *daimon* também é uma *concepção noética*. Segundo Wright, o *daimon* é a unidade mental de um ego que, nos versos de Empédocles, existe como algo paralelo à combinação das raízes. Para ela, o *daimon* não se identifica *tout court* com as raízes, como diz o conceito de metensomatose de Gallavotti, nem se identifica com uma mente que guarda memória e identidade, como sói entre os defensores da metempsicose. A unidade mental do *daimon* seria, portanto, despersonalizada e mais próxima do conceito de inteligência impessoal de Anaxágoras. Para exemplificar sua compreensão, Wright interpreta os versos 13 e 14 de B115 juntos a outro fragmento, no qual Empédocles, novamente em primeira pessoa, afirma ter percorrido várias formas de vida.<sup>222</sup> A forma como Wright lê esse fragmento é fundamental para entender sua proposta de *daimon* como inteligência:

Foi demonstrado que a afirmação de Empédocles de que ele nasceu como menino, menina, planta, pássaro e peixe não implica necessariamente uma lembrança pessoal de tais estados, mas sim uma inferência da lei universal que ordena que os *daimons* nasçam em todos os elementos como diferentes tipos de *theneta* [*composto de raízes*]. No entanto, o uso do ego por Empédocles em cada estágio da história do *daimon* parece implicar algum fator constante, e isso seria incompatível com a teoria da completa dispersão na morte das partes das raízes que constituem o indivíduo. Ainda assim, o *daimon* teria de estar relacionado à esfera, às quatro raízes e ao Amor e à contenda, visto que, de acordo com o poema físico, essas são as únicas coisas que existem.<sup>223</sup>

<sup>221</sup> “Diels’s reading of line 4 of fragment 107 (115) is usually accepted. This assumes that perjury is a second crime that brings with it the consequences of separation and wandering. But it is the same crime from a different aspect: the *daimon* is represented as bringing *miasma* on himself, and in so doing he transgresses the oath that binds him. There may even be a sense in which murder, perjury, and trust in Strife are the same event from three points of view. The violence can be thought of as a breaking of the bond imposed by Love, as well as a manifestation of acting under the domination of Strife.” (WRIGHT, 1981, p. 64-5).

<sup>222</sup> DK 31 B 117 = LM D13: “For as for me, once I was already both a youth and a girl, / a bush and a bird, and a sea-leaping, voyaging fish.”

<sup>223</sup> “It has been shown that Empedocles’ assertion that he has been born as boy, girl, plant, bird, and fish need not imply a personal remembrance of such states but is rather an inference from the universal law ordaining that the *daimons* be born in all elements as different kinds of *theneta*. Nevertheless, Empedocles’ use of ego at each stage of the history of the *daimon* seems to imply some constant factor, and this would be incompatible with the theory of the complete dispersal at death of the parts of the roots that make up the individual. Yet the *daimon* would

O ciclo cósmico abrange, segundo a citação acima, desde o domínio absoluto de Amor até a fragmentação deste por ação de Ódio, separando as raízes e multiplicando as raízes até a criação física. O *daimon* nasceu no momento de ruptura da unidade originária (do Esfero). Logo, a depender de qual seja a natureza de Esfero, que é o todo, saberemos a natureza dos *daimons*, que são suas menores partes. E, na leitura de Wright, o Esfero é o equivalente empedocliano da inteligência impessoal de Anaxágoras<sup>224</sup>. Portanto, quando Esfero se partiu em muitos e “caiu” do plano divino para o nível da humanidade, os muitos “algos” que caíram foram de *natureza mental*, como uma chuva de “unidades de inteligência” sobre todas as espécies. Cito Wright:

Na teoria de *Katharmoi*, então, antes da “confiança no ódio furioso” (verso 14) e a consequente chegada do *daimon* neste mundo, ele estava na companhia dos deuses e sob o controle de Amor. Na linguagem da *Física*, esse é o estado da esfera que reúne os muitos em um, e que resulta no deus de mente sagrada. Os *daimons*, ou deuses, dos *Katharmoi*, portanto, teriam uma afinidade com a mente divina e, assim, eles seriam, ou teriam inteligência. E essa inteligência seria da mais alta porque os *daimons* estão no topo da escala dos seres vivos, os quais dizem que têm uma parte da νόημα.<sup>225</sup>

Assim, fecho o entendimento de Wright sobre o *daimon* como um ser submetido ao movimento físico do ciclo cósmico e composto, basicamente, de um perfil de penado/exilado e de uma porção fragmentada da inteligência divina.

Dito isso, posso me encaminhar para a conclusão sobre a edição de Wright. A imagem do *Empédocles tematicamente coeso* que a autora apresenta é singular, bem-organizada e problematizável em alguma medida. Considero que, do ponto de vista do problema da

---

have to be related to the sphere, the four roots, and Love and Strife, since according to the physical poem these are the only things in existence.” (WRIGHT, 1981, p. 69, *inserção minha*).

<sup>224</sup> O Esfero como “mente sagrada” é uma hipótese que encontra amparo na expressão φρήν ἱερή em DK 31 B134, v. 4 = LM D93. No caso, assim como Anaxágoras falou de um princípio filosófico como a mente impessoal (νοῦς), Empédocles teria dito o mesmo a respeito de Esfero. E, no que importa sobre o *daimon*, este sendo uma parte de Esfero é, por Empédocles, continuamente referido como “peito” ou “diafragma” (φρήν) para indicar a sede dos pensamentos (cf. uso do termo em DK 31 B15, 17, 23, 114 e 133). Nesse sentido, por exemplo, no fr. B15, quando Empédocles diz a Pausânias para “guardar no peito” o ensinamento recebido, ele está dizendo, na avaliação de Wright, que o discípulo deve cuidar (= favorecer a influência de *Philotes*) dos pensamentos e volições, pois cabe a cada um ajudar ou atrapalhar a inteligência do *daimon* que há dentro de si. De acordo com tal leitura, φρήν é, portanto, o indicativo da existência de *daimons* impessoais, sem memória ou identidade. No terceiro capítulo apresento mais detalhes desta interpretação do *daimon* como partícipulo de Esfero.

<sup>225</sup> “On the theory of the *Katharmoi*, then, before, the “trust in Strife” and the *daimon*’s consequent appearance in this world, he was in the company of the gods and under the control of Love. In the language of the *Physics* this is the state of the sphere when the many are brought into one, and the god that is holy mind results. The *daimons*, or gods, of the *Katharmoi* therefore would have an affinity to the divine mind, and so they are, or have, intelligence. And this intelligence would be of the highest, because the *daimons* are at the top of the scale of living things, all of which are said to have a share of νόημα.” (WRIGHT, 1981, p. 70-1).

harmonia interna entre *Peri Physeos* e *Katharmoi*, sua edição tem uma resposta clara: o primeiro poema tem predominância teórica sobre o segundo. Todavia, uma vez que o orfismo não apareceu em nenhum momento da argumentação de Wright, desviei a atenção para um tema caro ao orfismo e que foi trabalhado por Wright em outro registro: o *tema do banimento do daimon*.

Sabe-se pelo orfismo que o *daimon* ou alma estava junto aos deuses e, por ter cometido um crime contra a ordem divina (derramamento de sangue), foi punido com o exílio. O pagamento dessa pena em variados ciclos de encarnação aparece como o processo de purificação e elevação espiritual. Esses aspectos da vida órfica são baseados em uma visão religiosa e poética do mito de Dioniso Zagreus. Wright conseguiu um feito inédito. Ela explicou a mesma narrativa que o orfismo, mas sem recorrer à religiosidade.

Segundo Wright o *daimon* estava junto de Esfero como porção da mente divina. Devido à agressão de *Neikos*, o Esfero se rompeu e suas partes (os *daimones*) caíram nas formas de vida como punição. Uma vez que é composto de porções de inteligência divina, o *daimon* está sem memória e identidade dentro dos seres que, no caso dos seres humanos, podem conscientemente agir em prol de *Philotes* e preservar o *daimon* de modo a conservar a sua natureza divina. Trata-se, parece-me, da mesma história contada, porém com pequenas (e determinantes) alterações.

A junção do perfil jurídico de exilado com a substância noética impessoal compõe um conceito de *daimon* que, *pari passu*, atinge por seus próprios méritos os objetivos que o orfismo, recorrendo a uma identidade pessoal que se lembra de cada encarnação, também alcança. Mas o conceito de *daimon* de Empédocles, segundo Wright, não é baseado no mito, e sim no sistema físico de Empédocles. Podemos provisoriamente dizer que o mito órfico e a inteligência impessoal de Esfero fornecem cada qual e de formas diferentes dois fundamentos para o conceito de *daimon*. É evidente a essa altura que Wright não reconhece, ou pelo menos não aplica, o orfismo como uma chave de leitura de Empédocles. Isso só enaltece sua posição própria. Instigante e bem formulado, o *Empédocles tematicamente coeso* fornece uma imagem singular do poeta filósofo.

Aponto ainda uma última questão sobre a edição de Wright. No primeiro capítulo da tese, mostrei as fases dos estudos órficos e, fortuitamente, no segundo, relaciono alguns editores a essas fases. Assim, Bignone me parece o editor pan-órfico e Gallavotti, o editor cético. Acrescento que a edição de Wright tem uma semelhança com o estágio do orfismo “entre aspas”. Digo isso porque ela e os autores desse estágio buscam uma via intermediária e inédita. A semelhança está no seguinte ponto: da mesma forma que os autores da terceira fase

recorreram a um problematizável “orfismo sem Orfeu” e a uma “literatura sem culto”, Wright apresenta o “*daimon* sem religiosidade”.

Por um lado, ela não ignora que o *daimon* se trata de uma formulação poética e, como tal, pode receber “n” matizes distintos; mas por outro, não quer incorrer em algum tipo de misticismo que assuma sem restrições a divindade dos *daimons*. Wright circunscreve o divino ao Esfero e o Esfero é deus, mas não é um deus dos místicos, apenas da inteligência filosófica. Assim, finalizo sugerindo que Wright soa como uma “editora entre aspas”. A seguir apresento a edição que continuou a busca pela unidade dos fragmentos de Empédocles.

## 2.5 Brad Inwood e o Empédocles literalmente coeso

Em 1991, Brad Inwood lançou a edição *The Poem of Empedocles*. Como o próprio título indica, seu livro traz a hipótese de que o pré-socrático foi autor de apenas um texto. A hipótese não foi originalmente proposta por ele, e sim pelo artigo *Empedocles Recycled* de Catherine Osborne<sup>226</sup> que, em 1987, fez uma forte defesa a favor da ideia do poema solo. Nesse sentido, Inwood absorveu a hipótese de Osborne e a desenvolveu em sua edição, reunindo os fragmentos em uma composição única e interpretando a imagem de Empédocles como o poeta *literalmente coeso*. Alguns anos depois do lançamento do seu livro, Inwood foi agraciado pelo destino e conheceu em 1999 a edição do *P.Estrasb.*, feita por Martin e Primavesi. Uma vez que esse novo documento trouxe mais argumentos a favor da coesão temática entre os dois poemas de Empédocles, Inwood decidiu acrescentar à sua edição a contribuição do novo papiro. Isso o incentivou a lançar a segunda edição de seu *The Poem of Empedocles* em 2001, obra que tomei como objeto para análise. Assim, encontro nela as condições para responder às duas questões que me motiva neste segundo capítulo: qual foi a imagem de Empédocles que emergiu da edição de Inwood como solução para o problema da unidade dos fragmentos? E como o editor considera (ou não considera) o orfismo como uma possível ótica para se interpretar Empédocles?

Vimos desde Diels que o problema da união dos fragmentos empedoclianos comporta uma questão formal e uma questão interpretativa. Nesse sentido, acompanhei algumas propostas que diferem entre si pelas escolhas editoriais que realizam, seja na seleção das fontes, seja na organização dos fragmentos, seja na interpretação que fazem dos versos e da cultura grega de onde provêm. A proposta de Inwood do *Empédocles literalmente coeso* é,

---

<sup>226</sup> Desde 2011 a autora publica seu trabalho com o sobrenome Rowett.

por assim dizer, um passo a mais comparado com a proposta de Wright. Enquanto ela manteve a unidade temática como pano de fundo para os dois textos do poeta, Inwood abraçou a ideia de que a unidade temática está refletida na composição dos versos. Cito-o:

Se não está claro que Empédocles escreveu dois poemas, então não devemos invocar levianamente sua existência distinta para explicar as aparentes divergências entre nossos fragmentos. Ou seja, se aceitarmos esse argumento, ficaremos mais fortemente comprometidos em reconciliar conflitos *prima facie* nos fragmentos e em desenvolver uma interpretação integrada de todas as nossas evidências sobre seu pensamento. Pois a hipótese de contradição interna dentro de um único poema é desagradável (embora possível); mesmo uma reconciliação relativamente pouco convincente é preferível. Claro, ainda se pode postular a existência de dois poemas para explicar os conflitos remanescentes ou como uma alternativa para uma reconciliação extremamente rebuscada. Mas isso seria então um último recurso exegetico.<sup>227</sup>

A proposta do *Empédocles literalmente coeso* de Inwood apresenta uma renovada confiança para a interpretação da poesia do agrigentino. De forma lúcida e tranquila, Inwood não nega que os fragmentos reflitam aspectos aparentemente discordantes e, no limite difilmente conciliáveis; porém, o editor está consciente de que não há (como ele argumentará) evidências sólidas o suficiente para se aceitar a ideia de que Empédocles escreveu dois poemas. Assim, trabalhando rente ao limite estreito entre a margem de confluência dos versos e as lacunas doxográficas disponíveis, Inwood segue na direção de uma proposta engajada e corajosamente bem-assentada.<sup>228</sup>

Entretanto, a proposta do *Empédocles literalmente coeso* de Inwood não se sustenta sobre um argumento positivo, antes, apoia-se no argumento negativo sobre a hipótese contrária. Dito de forma mais clara: enquanto outros editores, por exemplo, Diels e Bignone, buscam as pistas para provarem a existência de dois poemas nas informações de Diógenes Laércio, *Suidas*, Tzetzes dentre outros, Inwood investiga a doxografia no sentido de apontar

---

<sup>227</sup> “If it is not clear that Empedocles wrote two poems, then we should not invoke lightly their distinct existence to explain apparent divergences among our fragments. That is to say, if one accepts this argument one becomes more strongly committed to reconciling *prima facie* conflicts in the fragments and to developing an integrated interpretation of all of our evidence about his thought. For the hypothesis of internal contradiction within a single poem is unappealing (though possible); even a relatively unconvincing reconciliation is preferable. Of course, one could still postulate the existence of two poems, to explain away remaining conflicts or as an alternative to an extremely far-fetched reconciliation. But this would then be an exegetical last resort.” (INWOOD, 2001, p. 9-10).

<sup>228</sup> Dentre as várias resenhas que consultei, percebi o reconhecimento a respeito da “ousadia sensata” demonstrada por Inwood em relação ao problema da unidade dos fragmentos. A expressão que melhor reflete esse mérito talvez seja esta: “The presentation of the Fragments is noteworthy, since Inwood follows Catherine Osborne’s recent arguments in favor of the one-poem hypothesis. His arrangement is admittedly speculative, but will stimulate further debate. But one is tempted to agree that the interpreter can address topics like reincarnation from the religious and physical perspectives simultaneously without assuming an ineradicable tension between the two.” (BUSSANICH, 1994, p. 334).



para a ausência de evidências a favor da existência de dois poemas. Ou seja, ele não investiga para provar que havia somente um poema; antes, trabalha para *tornar falsa* a hipótese de que havia dois. A estratégia é válida, embora comporte críticas.<sup>229</sup> Para ilustrar seu argumento negativo montei o quadro abaixo<sup>230</sup>:

Fonte	Afirmação Positiva	Fragilidade da Afirmação	Resultado Negativo
Diógenes Laércio (8.77) = DK 31 A1	<i>Física e Purificações</i> somam juntos 5000 linhas e um poema de medicina com 600 linhas	A fonte de Diógenes Laércio é o “unreliable” (não confiável) Lóbon de Argos	Por ausência de evidência sólida para a existência de dois poemas, resta como hipótese possível que tenha havido apenas um poema.
Aristóteles e seu diálogo perdido <i>Sobre os poetas</i> = D.L. (8.58)	Empédocles escreveu <i>Expedição de Xerxes</i> , <i>Hino a Apolo</i> , e tragédias	D.L. parafrazeou <i>Sobre os poetas</i> em uma versão do texto que é, no mínimo, de segunda mão. E Aristóteles não menciona um poema físico e outro religioso	
Platão	Nenhuma menção a dois poemas		
Simplício	Simplício cita o fr. DK 31 B115 (das <i>Purificações</i> , portanto) para ilustrar um argumento físico	Enquanto seguidor do ramo teofrástico, Simplício vê toda a poesia de Empédocles como “física”. E coube a Hipólito, não a Simplício, reconhecer o contexto purificatório do fragmento	
<i>Suidas</i>	A <i>Física</i> contém dois livros em 2000 linhas, e há um texto médico em prosa com número	A <i>Suidas</i> usa das mesmas fontes de Diógenes Laércio. E não diz expressamente	

<sup>229</sup> Catherine Osborne, de quem Inwood reproduziu a hipótese do poema único, aparentemente considerou insuficiente a estratégia adotada por ele. Segundo ela, Inwood deixou de fora argumentos e referências que fortalecem a tese do poema único. Cito: “No book is likely to seem perfect to a reviewer with strong commitments in the field. Besides its methodological sophistication, the text and translation are excellent, and these are the main parts of the book; but by contrast the introductory account of Empedocles’ thought seems somewhat tame and disappointing. This is, perhaps, partly a matter of scope. (...) Indeed Inwood seems to take no account of the interpretations offered by others who have endorsed the unity thesis to a greater or lesser degree.” (OSBORNE, 1994, p. 566). A crítica de Osborne à estratégia de Inwood não foi isolada. Outro resenhista apontou que Inwood intencionalmente se desvia das polêmicas em favor de uma posição mais consensual, ainda que superficial. Cito: “Naturally enough Inwood does not attempt a comprehensive study of all the problems, and his treatment is refreshingly free from polemic. Indeed he finds much to agree with in a wide variety of scholars from one end of the interpretative spectrum to the other. In other words he wisely avoids signalling disagreement or otherwise engaging in detailed controversy. That is not to say that he does not express firme views, even though these are sometimes preferences for positions for which he admits no decisive proof can be given. Thus on the question recently re-opened by Catherine Osborne (CQ 1987), as to whether all the fragments we have come from a single poem, he inclines to the opinion she also favours, that they do.” (LLOYD, 1993b, p. 164).

<sup>230</sup> Quadro comparativo elaborado a partir das informações contidas em Inwood (2001, p. 11s).

	de linhas “um pouco maior”	que havia dois poemas.	
--	----------------------------	------------------------	--

De acordo com as informações resumidas no quadro acima, nota-se que Inwood trabalha pela via negativa da argumentação: uma vez que as evidências para a existência de dois poemas são frágeis, ele aceita como possível a existência de apenas um poema empedocliano. Como dito antes, tal hipótese decorre diretamente do artigo de Osborne<sup>231</sup> e sustenta a imagem do *Empédocles literalmente coeso* de Inwood. Segundo tal concepção, o problema da organização dos fragmentos em dois poemas é parcialmente um falso problema porque os versos pertencem a uma *composição literal única* cujo título – Inwood o aceita quase que por conveniência – é *Purificações*. Cito Inwood:

Esta é uma maneira altamente plausível de lidar com as evidências conflitantes e inadequadas sobre a produção poética de Empédocles; ainda assim, a abordagem de Osborne certamente não é comprovadamente correta, nem é facilmente falsificável. Outra hipótese plausível seria que Empédocles escreveu originalmente uma longa obra que foi indevidamente dividida em duas obras distintas pelas mãos de bibliógrafos ou livreiros helenísticos, e que essas duas obras posteriores foram então descritas como 'física' e 'purificações'. Na maioria dos pontos, qualquer uma das hipóteses explicaria igualmente bem as evidências, e não há maneira confiável de decidir entre as duas. No final, adotei a hipótese de Osborne devido à facilidade com que ela explica a referência (A12) de Dicaarco, uma fonte do final do século IV aEC, a uma recitação das purificações no festival olímpico. Mas o ponto importante é a força do argumento de que houve apenas um poema.<sup>232</sup>

Uma vez aceita a estratégia de falseamento da hipótese de dois poemas, da qual emerge a solução do poema único, *Purificações*, a proposta de Inwood recebe um importante

<sup>231</sup> O artigo de Osborne (1987) traz várias frentes argumentativas a favor da hipótese do poema único. Uma vez que a leitura integral desse artigo é indispensável, segue uma lista de objeções de Inwood a fim de ilustrar as bases sobre as quais ele se apoia: i) em nenhuma fonte, antiga ou moderna, está atestada de forma literal a existência de dois poemas; ii) as expressões em si (*Peri Physeos* e *Katharmoi*) não derivam de Empédocles, e sim das pessoas que escreveram sobre a poesia dele; iii) o título *Peri Physeos* é reconhecidamente genérico para vários autores e textos; iv) as fontes antigas costumavam usar palavras como títulos indicando o conteúdo do texto, não seu título propriamente dito; v) o método de seleção via o número de livros, versos ou linhas é infrutífero devido à falta de exatidão das fontes; vi) as fontes tardias (Plutarco, Simplício e Hipólito) indicam fragmentos diferentes como o trecho inicial do poema de Empédocles, mas isso não garante, por si só, a existência de mais de um poema; vii) o critério do “destinatário diferente” (Pausânias para o poema físico, e o público para o poema religioso) também não garante, por si só, a existência de dois poemas.

<sup>232</sup> “This is one highly plausible way of handling the conflicting and inadequate evidence about Empedocles’ poetic output; still, Osborne’s approach is certainly not demonstrably correct, nor is it readily falsifiable. Another plausible hypothesis would be that Empedocles originally wrote one long work which became improperly divided into two distinct works by the hand of Hellenistic bibliographers or booksellers, and that these two later works were then described as ‘physics’ and ‘purifications’. On most points either hypothesis would account equally well for the evidence, and there is no reliable way of deciding between the two. In the end, I have adopted Osborne’s hypothesis because of the ease with which it accounts for the reference (A12) by Dicaearchus, a source from the late fourth century BC, to a recitation of the purifications at the Olympic festival. But the important point is the strength of the case for there having been only one poem.” (INWOOD, 2001, p. 15).

reforço epistemológico pelas graças da sorte – o *P.Estrasb.* (1999). Trata-se da fascinante descoberta arqueológica que ocasionou o *revival* dos estudos empedoclianos<sup>233</sup>. A trajetória do papiro começou em 1904, quando em Akhmim, no Egito, foi encontrada uma tumba e, dentro dela, uma coroa de folhas serrilhadas com rosetas de cobre. O papiro estava dobrado no formato de tira e escondido debaixo das folhas da coroa<sup>234</sup>. Aqui me deterei apenas no ponto chave do *P.Estrasb.* que reforça a hipótese do *Empédocles literalmente coeso* de Inwood<sup>235</sup>.

Martin e Primavesi não se posicionam diretamente a favor de nenhuma das alternativas relativas ao problema da unidade dos dois poemas<sup>236</sup>. Todavia, no que se refere à coesão interna do pensamento de Empédocles, o trabalho deles contribui de forma acentuada. Eles organizaram o conteúdo do *P.Estrasb.* em seis conjuntos (*ensembles*), dos quais o *ensemble a* e *d* são, para o presente propósito, os mais relevantes. No conjunto a(i)6 – trecho que se justapõe ao DK 31 B26, v. 5-9, versos da *Física* de Empédocles preservados por Simplicio – o verbo *συνερχόμαι* (vir junto ou em companhia de), foi corrigido de *συνερχόμεν'* para *συνερχόμεθ'*, permitindo ler o “nós” dentro do verso. Isso não era possível antes, pois a flexão anterior indicava que o sujeito do verso eram as raízes, e não os seres humanos. Essa pequena alteração verbal atinge a importante questão dos *daimons* e dos seres humanos em

<sup>233</sup> O caloroso debate acadêmico patrocinado pelo *P.Estrasb.* deve-se em grande parte ao número de fragmentos inéditos que trouxe à luz. Dos 74 versos reconstruídos pelos editores, 49 são inéditos, 20 se sobrepõem a versos da tradição indireta e 5 tocam fragmentos já conhecidos. Proporcionalmente, é como se o Empédocles conhecido desde Diels crescesse 12% de tamanho. Para uma área de estudos que valoriza cada palavra de cada documento existente, é um acréscimo gigantesco. Natural que as opiniões se dividissem frontalmente. Compare, por exemplo, os casos de Alexandre Costa (1999, p. 130) e David Sedley (2003, p. 1, quando questionados sobre a importância do *P.Estrasb.* para os estudos empedoclianos. Costa diz: “Uma obra que nos pode oferecer um novo Empédocles? Não.” – no que Sedley replica: “Ele contém dados novos o suficiente para encorajar uma reavaliação completa da filosofia de Empédocles.” No âmbito mais amplo da pesquisa sobre Empédocles, o papiro é um documento relevante e reconhecido, com cada intérprete lendo-o à sua maneira, seja destacando os pontos inéditos, seja ressaltando a coincidência com o que já se conhecia.

<sup>234</sup> Destaca-se desde já a semelhança entre o papiro e as folhas de ouro órficas no que se refere ao contexto funerário de sua descoberta, isto é, um texto reservado “para o uso” do defunto. No seu trabalho editorial, Martin e Primavesi submeteram o papiro a uma análise elementar por fluorescência de raios X e detectaram nele uma massa de ouro na ordem de 0,03 mg. Isso quer dizer que, ou a coroa tinha detalhes de ouro que, por contato, passaram para o papiro, ou originalmente o papiro foi feito em uma folha banhada em ouro. Ambas as alternativas são possíveis, não excludentes e, infelizmente, impossíveis de serem falsificadas. O resultado da análise do papiro, segundo os editores do papiro, é este: “L’analyse confirme donc, de manière bienvenue, l’information fournie para O. Rubensohn, selon laquelle le papyrus s’est trouvé en contact avec du cuivre, en l’occurrence avec les feuilles de cuivre d’une couronne. Elle révèle en outre, selon toute vraisemblance, que de l’or avait été utilisé lors de la confection de l’objet, soit que des détails de la couronne fussent réalisés dans ce matériau précieux, soit que les feuilles fussent simplement dorées.” (MP, 1999, p. 32).

<sup>235</sup> Para conhecer duas apresentações completas do livro de Martin e Primavesi, tanto na sua organização editorial quanto nos pontos mais caros aos estudos empedoclianos, verifique Inwood (2000) e Mace (2002).

<sup>236</sup> “Comme nous l’avons annoncé, le papyrus ne nous semble apporter ni réfutation, ni confirmation évidente en cette matière. L’obstacle majeur contre l’hypothèse de l’identité des deux poèmes continue à résider, à nos yeux, dans la teneur du fr. 112 D. et dans la distinction nette que Diogène Laërce installe entre les deux titres et les vers qu’il y rapporte.” (MP, 1999, p. 119).

geral dentro do ciclo cósmico. O trecho, renovado pelo *P.Estrasb.*, passa a ser lido assim. Cito Empédocles:

Mas, enquanto no tempo do Amor *nos reunimos* em um único todo ordenado, no tempo do Ódio, ao contrário, novamente ele (*scil.* o todo ordenado) foi dividido, de tal forma que do um existiu o múltiplo.<sup>237</sup>

Outra novidade, não menos importante, veio com quatro versos do *ensemble d*, encaixados por Martin e Primavesi como pertencentes ao fragmento DK 31 B 139. Esse fragmento contém o lamento de Empédocles pelo seu crime cometido e é, desde Diels, posto pela maioria dos editores como parte do *Katharmoi*. O *ensemble d*, então, ilumina a coerência entre uma menção cósmica de Amor em contexto purificador. Cito novamente Empédocles:

... que eles (*scil.* os membros) caiam separadamente e cumpram o seu destino, quando, passando por muitas restrições, apodrecem, sob sombria necessidade. E, *embora agora tenhamos Amor e Benevolência, as Harpias se aproximam de nós com sentenças de morte. Ai de mim!* Porque um dia funesto não me fez perecer antes, pois com minhas garras, planejei ações cruéis para morrer.<sup>238</sup>

Percebe-se que as duas contribuições do *P.Estrasb.* corroboram com a imagem do *Empédocles literalmente coeso* sem oferecer resistência à hipótese do poema único de Osborne. As duas bandeiras da proposta de Inwood são a unidade do pensamento (a *Física* abrange o *daimon*) e a unidade do poema (*katharmoi* é o texto único)<sup>239</sup>. Ambas as bandeiras estão dentro da poesia de Empédocles, segundo Inwood, uma vez que o agrigentino conjuga duas vertentes do mundo antigo, a saber, o viés filosófico de Parmênides e o viés religioso de Pitágoras. As duas correntes confluem no *Katharmoi*, e Inwood se propõe a mostrar como. De minha parte, sigo com a dúvida sobre como o orfismo pode ser pensado a partir de Inwood. Cito-o:

<sup>237</sup> “Mais, alors qu’au temps de l’Amour nous nous réunissons en un tout ordonné unique, au temps de la Haine, au contraire, de nouveau il (*scil.* le tout ordonné) se divisa, en telle manière qu’à partir de l’Un existai le Multiple” (*P.Estrasb.*, a(i)6 = DK 31 B 26, 5-9, itálico meu).

<sup>238</sup> “... qu’ils (*scil.* les membres) tombent les uns à l’écart des autres et accomplissent leur destin, quand, subissant de nombreuses contraintes, ils pourrissent, sous le coup d’une sinistre nécessité. Et, bien que maintenant nous ayons l’Amour et la Bienveillance, les Harpyes s’approcheront de nous avec des verdicts de mort. Malheur à moi! Car un jour funeste ne m’a pas fait périr avant qu’avec mes griffes je n’eusse machiné de cruelles actions pour me mourir.” (*P.Estrasb.*, d 1-6 + DK 31 B139, itálico meu). O leitor pode aprofundar sua compreensão sobre o *P.Estrasb.* recorrendo até as recentes reconstruções dessa passagem. Janko (2004), mudou o escopo filosófico da mesma ao dissociá-la de DK 31 B139 e vincula-la a DK 31 B62, alterando o significado demonológico para zoogônico. Seguiram a mesma linha Primavesi (2008) e Rashed (2018).

<sup>239</sup> Na resenha que preparou sobre o papiro, Inwood fez uma afirmação categórica: “Even on a more conservative reconstruction than the editors offer, ‘d’ clearly weaves together Empedocles’ cosmological theory and his doctrine of *daimons* in a manner which would have shocked Diels, and still has the capacity to surprise those who think that two distinct Empedoclean poems contained distinguishable doctrines on physics and on religious matters.” (INWOOD, 2000, p. 7).

Fica claro, então, que não há razão adequada para tratar os fragmentos como provenientes de dois poemas separados. Para o propósito de interpretar os fragmentos como um conjunto unitário – que é a questão filosoficamente importante – não importa muito como se explica a impressão confusa de haver dois poemas. O que importa filosoficamente é que a estratégia adequada para um intérprete de Empédocles é tratar os fragmentos como um conjunto, trabalhando duro para torná-los tão consistentes quanto possível uns com os outros, e apenas recorrendo ao expediente de profunda inconsistência filosófica como um último recurso desesperado. Esse é um método, creio eu, que produzirá resultados frutíferos, até para o antigo problema de reconciliar a doutrina da reencarnação com a física aparentemente reducionista dos fragmentos cósmicos.<sup>240</sup>

Para entender a proposta de coesão da poesia da física de teor parmenídico, apenas aparentemente reducionista, com o sentimento filosófico de pureza moral e inteligência sapiencial do pitagorismo, analiso a seguir o que Inwood diz sobre o conceito de *daimon* a partir da doutrina da reencarnação e do ciclo cósmico empedocliano. Em primeiro lugar, reconheço que a interpretação que Inwood faz da doutrina da reencarnação é a de um “pitagorismo não ortodoxo”, isto é, uma variante daquilo que seria a doutrina estrita de Pitágoras. Sem mostrar como seria tal “doutrina pura”, Inwood indica como modelo de reencarnação não ortodoxa aquela proposta por Cebes no diálogo *Fédon* de Platão.

Segundo Inwood, na passagem de Platão (*Phd.* 86e-88b), Cebes (que é com Símias a dupla pitagórica da cena), traz uma versão alternativa para a questão da imortalidade da alma. Diz a personagem que a imortalidade não é um atributo necessário para a reencarnação, antes, a alma pode morrer em algum momento e, ainda assim, cumprir com a doutrina da reencarnação. O núcleo da ideia de Cebes (tida por Inwood como a doutrina da reencarnação de Empédocles), é que a alma pode ser longeva e durar muitas vidas mortais sem, necessariamente, ser imortal<sup>241</sup>. Ou seja, a alma teria uma duração muito longa, por vários

---

<sup>240</sup> “It is clear from all this, then, that there is no adequate reason for treating the fragments as having come from two separate poems. For the purposes of interpreting the fragments as a unitary set – which is the philosophically important issue – it does not matter greatly how one explains the confused impression of there being two poems. What matters philosophically is that the proper strategy for an interpreter of Empedocles is to treat the fragments as one set, working hard to render them as consistent as possible with each other, and only falling back on the expedient of deep philosophical inconsistency as a desperate last resort. This is a method which I think will bear fruitful results, not least for the age-old problem of reconciling the doctrine of reincarnation with the apparently reductionist physics of the cosmic fragments.” (INWOOD, 2001, p. 18).

<sup>241</sup> Pode-se concordar com a crítica de Lloyd a um paradoxo na proposta de Inwood: o fato de este não apresentar um fragmento sequer onde Empédocles faça a distinção referida entre imortalidade e longevidade, enquanto existe um fragmento que sugere o oposto. Cito: “Only occasionally does a certain impatience obtrude, not a lack of sympathy for Empedocles, but a touch of condescension, for example at Empedocles’ inability to distinguish levels of existence in the famously difficult fragment that pronounces that ‘things which had previously learned to be immortal grew mortal’. Yet that is, to my mind, to underestimate the advantages that may accrue from the impact of the paradox.” (LLOYD, 1993b, p. 164). A hipótese sobre a longevidade do *daimon* receberá com Picot (2020) sua mais nova defesa, tal como exponho no capítulo final.

corpos e em várias espécies, mas também teria um fim. O *daimon*, uma vez que participa do ciclo, teria o mesmo fim que todas os seres particulares: a morte. Cito Inwood:

Isso não significa que os seres humanos e outras coisas não possam renascer em outras formas e que não possam ter uma identidade que persista por várias vidas. Nada na doutrina da reencarnação requer um ser estritamente imortal; é suficiente aquele que dura o bastante para nascer em várias encarnações diferentes. Essa sugestão pode parecer um tanto estranha à primeira vista; desde Platão, acostumamo-nos a vincular a doutrina da reencarnação à doutrina de que a alma que renasce é imortal. Mas a plausibilidade de que um filósofo grego pré-platônico pensasse tal teoria é provada pelo próprio Platão, no *Fédon*. A objeção mais séria de Cebes (86e6-88b8) às tentativas anteriores de Sócrates de provar que a alma é imortal articula-se na compreensão de que a reencarnação não acarreta a imortalidade da alma. Em vez disso ele sugere que a alma é como um homem, ou melhor, um tecelão que usa uma capa. Assim como o homem pode fazer, vestir e depois desgastar uma série de capas, também a alma pode usar vários corpos, cada um dos quais perece em algum ponto enquanto a alma vai adquirir um novo. Mas assim como sabemos que um dia o tecelão morrerá antes que seu último manto se esgote, também a alma pode morrer, perecer para sempre, apesar do número de corpos que sobrevivem para habitar.<sup>242</sup>

Tal interpretação da doutrina da reencarnação do pitagórico Cebes, que é também a de Empédocles, segundo Inwood, permite que o *daimon* seja um ente que perdura durante várias encarnações, mas que tem um fim. Um *daimon* mortal e material, portanto. E como seria o fim desse *daimon*? Ora, da mesma forma que todos os entes encontram no sistema físico de Empédocles, ou seja, ao cabo do ciclo. Aqui está a *unidade de Empédocles* na edição de Inwood. Não apenas do ponto de vista textual, como também do filosófico, a física de Empédocles é profundamente marcada por uma concepção ética que atende ao projeto de uma ontologia parmenídica (baseada num forte contraste entre o ser e o não ser, ou melhor, entre a mistura e a separação das raízes). Além disso, atende a um dos temas pitagóricos (e órfico, acrescento) mais marcantes que é a unidade espiritual entre a identidade moral e intelectual de cada pessoa. Ambas as demandas são atendidas por Empédocles, segundo Inwood, no *poema*

---

<sup>242</sup> “This does not mean that human beings and other things cannot be reborn in other shapes, cannot have an identity which persists across several lifetimes. Nothing in the doctrine of reincarnation requires a strictly immortal being; one which lasts long enough to be born in several different incarnations will suffice. This suggestion may at first seem somewhat strange; we have become accustomed since Plato to linking the doctrine of reincarnation with the doctrine that the soul which is reborn is immortal. But that a pre-Platonic Greek philosopher could plausibly think of just such a theory is proven by Plato himself, in the *Phaedo*. Cebes' most serious objection (86e6-88b8) to Socrates' earlier attempts to prove the soul immortal hinges on the realization that reincarnation does not entail the immortality of the soul. He suggests instead that the soul is like a man, a weaver in fact, who wears a cloak. Just as such a man might make, wear, and then wear out a series of cloaks, so too the soul can wear out several bodies, each of which perishes at some point while the soul goes on to acquire a new one. But just as we know that the weaver will some day die before his last cloak wears out, so too the soul may die, perish forever, despite the number of bodies it survives to inhabit.” (INWOOD, 2001, p. 55).

*coeso*, onde o *daimon* é mortal, individual, longevo e parte do ciclo cósmico das raízes e das forças de Amor e Ódio<sup>243</sup>.

Assim, pode-se chegar ao ponto de meu interesse específico. Inwood visivelmente assume o pitagorismo como uma das veias que correm dentro da poesia de Empédocles. Ele também preserva o quinhão da idealidade parmenídica do Ser e da base cósmica assumida em termos de identidade e diferença. Pelo lado do pitagorismo, Inwood não se aprofunda mais do que o necessário para distinguir uma doutrina não ortodoxa da reencarnação e uma identidade moral baseada na alma (ou no *daimon*, se assumirmos essa conotação para o termo). Com isso, ele interpreta o *daimon* de Empédocles como resumindo tais características: é a unidade ideal decaída do Esfero no instante inicial do ciclo e, como tal, conserva aquela porção de “ser puro” (de *Philotes*), vindo a reencarnar em variadas formas de vida e incentivada a se aprimorar, o que em termos filosóficos significa rejeitar os impulsos de *Neikos* e crer na diminuição da pena até o final do exílio – o reinício do ciclo.

Se minha exposição da edição de Inwood procede, creio que ela permite um diálogo com o orfismo enquanto lupa da poesia de Empédocles. Do ponto de vista das tradições de mistérios, Cebes e sua noção de alma como um “tecelão de capas” é coerente com o pitagorismo (ainda que numa imagem geral dele), e reflete bem o ambiente da época de divulgação das ideias pitagóricas, em um privilegiado contexto de morte de uma figura ilustre (Sócrates). Do ponto de vista da filosofia da identidade das raízes, dos seres em geral e do Esfero, o modelo físico cíclico encontra em Inwood um articulador de registros. O *daimon* mortal conserva a identidade e, como tal, tanto é uma partícula que caiu do Esfero (semelhante à “chuva de unidades” de Wright) quanto um composto de raízes, perecível em algum momento do processo cósmico, sem necessariamente identificar-se absolutamente com as raízes como a metensomatose de Gallavotti.

A seguir apresento a edição mais relevante dos últimos anos e que assumi como referência nesta tese.

## 2.6 Laks e Most e o Empédocles literário

---

<sup>243</sup> Tal solução é dinâmica entre duas fontes muito ricas da cultura grega. Se pensarmos sobre a idealidade da identidade do Ser que está como marca indelével no *Poema* de Parmênides, o mesmo afã pelo ideal está em Empédocles no seu mecanismo das quatro raízes que, movidas por duas forças antagônicas, criam e destroem todos os seres em ciclos. A heterodoxia do *daimon* mortal é, por sua vez, um excelente gancho empedocliano para tratar da permanência da identidade moral no *daimon* individual, tal como penso, está próxima de expressões religiosas e embuída de filosofia moral como são o pitagorismo e o orfismo. Inwood não estuda o orfismo, mas não lhe fecha as portas.

Aqui se chega à última edição da poesia de Empédocles que analisarei. As duas perguntas que venho fazendo a cada editor – como organizar os poemas e como se encaixa a questão órfica em Empédocles? – são úteis para o objetivo principal desta tese: metodologicamente, como propor uma leitura órfica da poesia de Empédocles? Neste tópico final, cabe-me, portanto, duas tarefas: tanto mostrar as características mais marcantes da edição de Laks e Most (que assumirei como paradigma) quanto encerrar o capítulo com uma indicação de abordagem para a tese.

Vimos que Diels estabeleceu o padrão interpretativo que chegou até os dias atuais, sendo considerado como firme ponto de apoio pela comunidade acadêmica. Sua edição foi o trabalho filológico inicial de uma forma canônica de expor o pensamento dos autores pré-socráticos. Em seguida, e com propósitos diferentes em relação a Empédocles, Bignone optou por realçar as cores poéticas deixadas sem brilho por Diels e destacar o anseio místico do pré-socrático pela união com o divino. Esse Empédocles órfico e cientista compôs o que chamei de *Empédocles naturalista místico*.

Pan-órfico ou não, o Empédocles de Bignone é categoricamente rejeitado pelo céptico Gallavotti, que advoga a favor do *Empédocles racionalista ético*, ou seja, o pensador expoente da intelectualidade filosófica asseada dos mistérios. Para Gallavotti, os versos de Empédocles se encaixavam mal entre si porque não se seguia a interpretação do texto iatro-sofístico, isto é, a carta médica das *Purificações*, à parte e distinta do poema *Peri Physeos*. Não há incompatibilidade entre os dois textos porque eles não são da mesma natureza. O poema *Física* contém a maior parte do pensamento filosófico e científico, e o segundo não é um poema, e sim uma epístola médica, ou seja, uma produção literária com conteúdo sanitarista e ético destinada aos governantes de Agrigento. O orfismo, segundo Gallavotti, foi apenas uma ferramenta para fazerem troça com Empédocles e, de certa forma, “contaminar” a doxografia com versões maliciosas da pessoa e doutrina do agrigentino.

Os mesmos dois problemas de como unir poesia empedocliana e de como encaixar uma religiosidade difusa no espectro poético de Empédocles, motivaram Wright a editar o *Empédocles tematicamente coeso*. Para mostrar como uma só filosofia anima o texto empedocliano, ela estrategicamente recombina vários fragmentos de *Katharmoi* e *Peri Physeos* ao mesmo tempo em que alarga tematicamente o poema físico sobre o religioso. Esse movimento acabou por exigir a explicação editorial de como o conteúdo esotérico do *daimon* poderia ser também físico, culminando no conceito de *daimon penalizado e noético*.

Para que o conceito de *daimon* de Wright se tornasse um conceito órfico de *daimon* seria preciso acrescentar a característica da religiosidade. Mas Wright não fez essa adição e,



apesar de não explicitar a rejeição, não aceita o orfismo como perspectiva de análise. Por minha vez, pondero que o *daimon* órfico poderia talvez ser um ente noético punido – aos moldes de Wright – mas não poderia prescindir da identidade pessoal e da memória que lhe guarde, no pós-vida, a esperança na salvação.

O *Poem...* reconstruído por Inwood foi o próximo passo após uma edição como a de Wright, ampliando a *unidade temática para a literalidade*. Há apenas um poema, e o prova, por exemplo, o *P.Estrasb.* e o próprio texto de Empédocles que unem, de forma inigualável, vertentes tradicionalmente pensadas como opostas ou distantes entre si. Segundo Inwood, eleatismo e pitagorismo são como dois castiçais que iluminam o corredor no qual caminha a poesia de Empédocles. Nesse caso, compõem juntos, na densa poesia do agrigentino, o espírito filosófico racionalista e abstrato do eleatismo (fundamental para a construção da noção de unidade do Ser que se desdobra no múltiplo), o espírito místico do pitagorismo e a sua reforma religiosa, base subjacente aos traços místicos do conceito de *daimon*.

Se antes Wright conseguira embutir no sistema físico um *daimon* sem religiosidade, apenas jurídico e noético, agora Inwood parece oferecer bem menos resistência ao *daimon* pitagórico. E, embora não o explicita nominalmente, Inwood sabe que o orfismo se localiza em parâmetros muito estreitos com o pitagorismo. Nesse sentido, o silêncio de Inwood me sugere um apoio velado às aproximações teóricas de Empédocles com as correntes sicilianas de mistérios.

Mas, aparentemente, a unidade textual dos versos de Empédocles que tanto motivou os trabalhos editoriais e, também, a liberdade com a qual cada pesquisador lidou no momento de escolher seu foco interpretativo – se Empédocles foi um filósofo racionalista ou um poeta místico – permaneceram sem um desfecho que os encerrassem numa história com início e fim. E, de fato, a história ainda está no meio. Em 2016 foi lançada a obra editorial que marcou a nossa época<sup>244</sup>, a de Laks e Most (LM), principalmente na comparação imediata com a de Diels e Kranz no que se refere ao tamanho do empreendimento e aos benefícios para o campo de estudos pré-socráticos. Apresento abaixo essa última edição em formato semelhante ao que fiz anteriormente, isto é, indagando a imagem de Empédocles, como os editores organizaram os dois poemas e o que pensam sobre o orfismo como chave de leitura para Empédocles.

Uma das características mais interessantes da edição de LM é a sua intenção de evitar as aporias técnicas nas quais os editores antes deles se envolveram, nem sempre se saindo bem-sucedidos. E a forma que LM encontraram para fugir desse passado editorial

---

<sup>244</sup> Para ver um breve histórico das principais coletâneas e edições do material pré-socrático ao longo do século XX, verifique Mourelatos (2018, p. 1).

problemático foi *não fazer* uma edição crítica. Cito-os no *Prefácio*: “Estabelecemos todos os textos originais com base na edição de referência do autor original ou daquele que cita o texto reproduzido; nossa edição não é, portanto, crítica no sentido técnico do termo.”<sup>245</sup> Diferentemente de Diels, por exemplo, que visita a doxografia e lhe impinge um juízo técnico de cunho filológico e histórico, LM esclarecem no primeiro dos nove volumes de sua obra que, deliberadamente, apoiam-se em edições críticas de terceiros. Isso não quer dizer que LM “terceirizam” a crítica, antes, recorrem honestamente ao trabalho de membros destacáveis da comunidade acadêmica e profissional<sup>246</sup>. Em suma, a edição de 2016 traz uma construção verdadeiramente coletiva e verificável na referência bibliográfica posta no início de cada sessão<sup>247</sup>.

O projeto de reorganizar as fontes contando com a variedade das edições mais bem aceitas pela comunidade científica permitiu um novo tipo de postura editorial a LM. Enquanto os editores anteriores mostravam qual imagem ou solução para as dificuldades ínsitas da poesia de Empédocles, por exemplo, LM se viram livres para se resguardarem de emitir opinião, ou, o que seria o limite ideal de sua proposta, para apresentarem o mínimo de interpretação possível. Tal neutralidade desejada por eles, a meu ver, é difícilíssima, mas não impossível. Ou seja, ainda que não perfeitamente realizável na totalidade dos casos, ela se mantém hipoteticamente defensável na maioria deles.

Um dos problemas editoriais resistentes, que mencionei antes e sobre o qual LM se posicionam segundo a diretriz da neutralidade, é a questão da junção ou separação dos dois poemas de Empédocles. O assunto aparece duas vezes em 2016: no prefácio do primeiro volume, onde os editores explicam as opções editoriais do seu trabalho, e na pequena introdução que antecede o capítulo 22 de Empédocles, no quinto volume da versão em língua inglesa. Cito-os:

---

<sup>245</sup> “We have established all the original texts on the basis of the edition of reference of the original author or of the later one who cites the text reproduced; our edition is thus not critical in the technical sense of the term.” (LM, 2016, v. 1, p. 13).

<sup>246</sup> LM trazem, no início de cada parte do livro de 2016, uma seleção rigorosa das pesquisas mais recentes, consolidadas e fundamentais sobre cada autor / tema / vertente. Com isso, os dois autores explicitam ao leitor a base consensual especializada na qual se apoiam e, também, posicionam-se mais como “avalistas das edições críticas” e menos como “formatadores críticos” de cada pré-socrático.

<sup>247</sup> O trabalho em equipe na edição de 2016 foi significativamente bem-sucedido pela capacidade que teve de reunir, sob o mesmo escopo, uma quantidade muito grande de material de múltiplas áreas. Veja uma breve síntese desse sucesso: “In general, Laks and Most’s *Early Greek Philosophy* provides an expansive and rich collection of texts covering the sources of early Greek philosophy. Besides the expected Greek and Latin sources, Laks and Most also provide a number of texts from Arabic, Syriac, and Armenian sources, translated by other scholars. In most chapters Laks and Most include significantly more texts from the reception of the figures than DK (although fewer than the exhaustive texts of the *Traditio Praesocratica* series). The sources are up-to-date, including the Strasbourg Papyrus and the Derveni Papyrus. Laks and Most offer not only the texts immediately relating to the several authors of early Greek philosophy, but also passages from poets, playwrights, and medical writers that illuminate the cultural context of the philosophers.” (GRAHAM, 2018, p. 437).

Nossa própria compreensão dos textos e problemas é apresentada na maioria das vezes de forma implícita, não apenas em nossas traduções, mas também pela maneira como selecionamos, configuramos, colocamos em sequência e introduzimos os textos com títulos de seção. No caso de certas questões que são particularmente controversas (por exemplo, se houve um poema de Empédocles ou dois, ou uma Antífona ou mais), fizemos o nosso melhor, sem esconder nossa própria posição, para apresentar os dados abertamente e com justiça.<sup>248</sup>

Pelo que se afirma na citação é possível deduzir que os editores não irão se posicionar de forma contundente sobre o problema da unidade dos dois poemas, e de fato, na segunda ocasião em que o tema aparece, a postura deles não é mais forte do que uma “sugestão”. O que eles sugerem?

Ao escolher apresentar na seção D os fragmentos das *Purificações* antes dos do poema sobre a natureza – seguindo alguns outros editores, como Mansfeld / Primavesi, mas ao contrário de DK – queremos sugerir certa precedência, no pensamento de Empédocles, da dimensão ética sobre a doutrina física – dimensão que é visível no próprio poema físico, onde a história do mundo é dirigida pelas duas forças antagônicas do Amor e da Contenda – sem que isso implique qualquer hipótese sobre a cronologia da composição dos dois poemas.<sup>249</sup>

A sugestão acima traz duas informações. Uma é que, para LM, Empédocles possui dois poemas que, independentemente da ordem de suas composições, não se juntam em apenas um, pelo contrário, permanecem separados. Outra é a sugestão de que um dos poemas, o religioso, possui certa precedência sobre o outro, o físico. Ou seja, LM sugerem que as *Purificações* contêm os versos mais relevantes para a interpretação do poeta de Agrigento, ao passo que *Sobre a Natureza* contém os versos que se sucedem em relevância a *Katharmoi*. É uma sugestão potencialmente provocativa, mas como os autores deixam claro, é apenas uma sugestão, e ela afeta apenas a ordem da disposição dos fragmentos (*Purificações* vem antes de *Sobre a Natureza*). Eis um exemplo prático da neutralidade que almejavam.

O sistema criado por Diels separando o legado de cada pré-socrático em A (testemunho), B (fragmento) e C (imitação) possui várias qualidades, dentre elas, distinguir as

<sup>248</sup> “Our own understanding of the texts and problems is presented most often implicitly, not only in our translations but also by the way we have selected, configured, put into sequence, and introduced the texts with section titles. In the case of certain questions that are particularly controversial (for example, whether there was one poem of Empedocles or two, or one Antiphon or more), we have done our very best, without concealing our own position, to present the data openly and fairly.” (LM, 2016, v. 1, p. 5)

<sup>249</sup> “In choosing to present in section D the fragments of the *Purifications* before those of the poem on nature – following some other editors, like Mansfeld/Primavesi, but contrarily to DK – we wish to suggest a certain precedence, in Empedocle's thought, of the ethical dimension over the physical doctrine – a dimension that is visible in the physical poem itself, where the history of the world is directed by the two antagonistic force of Love and Strife – without this entailing any hypothesis about the chronology of the composition of the two poems.” (LM, 2016, v. 5, p. 318-9).

partes espúrias, organizar os versos de cada autor e não fazer qualquer julgamento sobre o valor de cada testemunho. Porém, quando os testemunhos são postos separados dos fragmentos, há a indução (provavelmente não planejada por Diels) de que os fragmentos são mais importantes do que os testemunhos, como se pudessem ser lidos separadamente.

Porém, uma vez que o objetivo de LM é mais filosófico<sup>250</sup> do que filológico, eles decidem juntar os testemunhos aos fragmentos e repaginar as letras classificatórias do material. Assim surgem P (indicando conteúdo referido à pessoa do autor), D (para sua doutrina), R (para indicar a recepção do autor) e T (reservado aos textos dos novos capítulos ou seções temáticas). Tal mudança de critérios organizativos permite a LM acoplarem o testemunho ao fragmento (as letras A e B de Diels) em um só lugar, preservando assim o contexto de transmissão do fragmento e a possível contextualização filosófica mantida na fonte. Isso fornece ao pesquisador a oportunidade de seguir os caminhos históricos que a poesia de Empédocles passou e de observar quem e em qual época se interessou por qual aspecto da poesia do agrigentino.

Seguirei a interpretação oferecida por Liliana Castro (2018), segundo a qual a vantagem da edição de LM se concretiza no favorecimento à imagem do *Empédocles literário*. Provavelmente porque existe uma ampla doxografia anedótica sobre Empédocles, a disposição acrítica desse conteúdo por LM, sem juízos higienizadores, acaba por inclinar o legado empedocliano para leituras que valorizam esse tipo de material. A variedade de referências a Empédocles ao longo da história já era sentida como uma questão sensível antes de LM, mas a disposição editorial para com esse material foi mais de uma vez francamente hostil.

Tal como vejo, a vantagem da edição de LM se materializa na liberdade que confere ao pesquisador para exercer seu próprio juízo sobre o legado de Empédocles. Que o vulcão tenha cuspidido ou não a sandália de volta após Empédocles saltar para a morte pode ser uma clara estultice para um biógrafo positivista, mas certamente é a joia da coroa para um biógrafo de literatura fantástica ou um pesquisador de relatos incríveis da antiguidade. Parece-me razoável reconhecer que o critério de “pesquisa séria” varia de campo para campo, e portanto uma edição como a de LM renova a confiança na releitura de Empédocles em termos literários. Cito Castro:

---

<sup>250</sup> Por meio do critério de “relevância filosófica”, Laks e Most fazem uma seleção de autores que não entraram para a coletânea, apesar de aparecerem na edição de Diels. Cito: “Laks and Most also explicitly exclude those who, ‘however importante as they might have been, do not seem to present an authentically philosophical profile’, listing Theagenes (DK 8), Oenopides (DK 41), Damon (DK 37), Menestor (DK 32), Critias (DK 88), and Ion of Chios (DK 36).” (MOORE, 2017, p. 4).

Considerando esse aspecto particular, penso serem muito interessantes duas coisas: primeiro, a ênfase que os editores dão em mostrar a faceta literária e a relevância disso para a compreensão da figura e do legado de Empédocles; segundo, a última subseção, chamada “Interpretações alegóricas”, onde nos é fornecido um grupo de testemunhos mostrando as dificuldades ou possibilidades que o pensamento de Empédocles oferece para seus leitores. Acho interessante, não só porque poderia explicar o fato de termos tanto material desse pensador, mas também pelas perspectivas que isso acarreta para o estudo da história e do desenvolvimento de dispositivos exegéticos e hermenêuticos na Antiguidade. Por exemplo, em relação à faceta literária de Empédocles, L-M resgata parte do contexto em que o fragmento D255 (DK31 B80) está embutido e o imprimem como R4. Essas linhas particulares foram omitidas por DK, mas penso serem cruciais para entender por que a faceta literária de Empédocles tem uma forte conexão com seus objetivos filosóficos e, assim, poderia ser uma chave para a compreensão da forma poética como um veículo filosófico, principalmente para "filosofia natural". Com efeito, no texto, Plutarco (quem o cita) apresenta a questão dos epítetos de Empédocles não como uma característica estilística, mas com o objetivo de “indicar alguma essência ou poder” (LM, V, p. 587). O mesmo fato deu lugar também a interpretações alternativas, algumas delas são simplesmente zombarias, mas que explicam de alguma forma por que Empédocles foi recebido como um retórico.<sup>251</sup>

Um exemplo de como LM destacam o aspecto literário dos versos de Empédocles está na organização dos três fragmentos que mostrei neste segundo capítulo: DK 31 B111, 112 e 115. O primeiro (B111) foi posto por Diels ao final do poema físico e destacado por Gallavotti como sendo o fragmento que mais favoreceu as interpretações corrompidas de Empédocles. É o fragmento no qual Empédocles dá a entender que possui saberes medicinais e mágicos. Resgatando a posição dada ao fragmento pela edição de Stein (1852), LM o põe na seção D com o número 43 sob o título “declaração programática” e referido ao poema físico. Notemos a sutileza da decisão. Apesar de manterem o fragmento B111 no poema físico, LM não se comprometem com a problematidade de colocar esse fragmento ao final do primeiro poema e de “etiquetar” o tipo de conteúdo dele (se é físico, mágico, ou outro qualquer). O fragmento é posto de forma alusiva e menos interpretativa possível. Essa meticulosa decisão editorial rejuvenesce o fragmento e o deixa “solto”, ou melhor, com pouco direcionamento de leitura, o que facilita para reinterpretá-lo em outras chaves.

O segundo fragmento (B112), o qual Bignone assumiu como a autobiografia de Empédocles, foi colocado por Diels como o primeiro fragmento das *Purificações*, observando a informação de Diógenes Laércio. LM também o fazem, mas seguindo a sugestão de que *Katharmoi* possui precedência sobre *Peri Physeos*. A rigor então, nesse caso, além da mera sugestão, não advém nenhuma novidade da edição de LM. Mas o caso do fragmento B115 (=

---

<sup>251</sup> Castro (2018, p. 262s).

LM D10) expande as consequências da sugestão e da inclinação literária, e, por isso, apresento como ele está posto dentro do novo molde de organização (P, D, R e T), ou seja, em duas seções D, três seções R e um texto cosmológico T.

A sessão D10 mostra os cinco primeiros versos de B115 como compartilhados/transmitidos por Hipólito na *Refutação a todas as heresias*, por Plutarco em *Sobre o Exílio* e por Filópono no comentário ao *De Anima* de Aristóteles. Se Wright se esforçou para mostrar como o tema do banimento do *daimon* em DK 31 B115 era passível de uma leitura não religiosa, LM evita as interpretações e se limita a associar, indistintamente, tal fragmento a um filósofo, a um biógrafo e a um comentarista, dando ao pesquisador/leitor a chance de observar a multiplicidade de olhares antigos sobre os versos de Empédocles. A sessão D11, por sua vez, é puramente doxográfica e mostra Plutarco em *Sobre Ísis e Osíris* corroborando com o aspecto D (doutrinário) de que Empédocles escrevera sobre o decreto de antiga necessidade e o banimento do *daimon*. Notemos que mesmo entre as duas seções D não há unidade programática, como se os editores buscassem lançar o “dado bruto” para o leitor.

E continua a divisão. Das três seções R, onde o fragmento 115 foi posicionado por LM, duas estão sob a rubrica de “o exílio dos *daimons* e as tribulações da alma” com a indicação do contexto de *Sobre o exílio* de Plutarco e das *Enéadas* de Plotino. Vemos, aqui, outra pontual diferença quanto à edição de Diels: coube a Inwood pela primeira vez, e LM em seguida, trazer o texto original da doxografia, e não apenas o aparato crítico utilizado. A terceira seção R de B115 traz, em complemento, o texto de Hipólito e sua *Refutação* para o pesquisador avaliar como Hipólito preservou a apresentação de Empédocles de sua própria doutrina.

Por fim, mas não menos importante, B115 está referido à seção COSM. T 7, que no segundo volume da obra de LM, menciona passagens de poetas e teólogos que possuem grande semelhança com os ensinamentos dos filósofos. No caso de B115, segundo LM, ele possui grande semelhança com uma passagem da *Teogonia* de Hesíodo onde se lê a respeito de “um sagrado juramento posto para o fim da contenda”. Como se percebe, esse novo molde das seções e dos títulos abrem o leque interpretativo, o que acaba por favorecer a interpretação literária da poesia de Empédocles.

Em sua ampla proposta de reunião literária sobre os primórdios do pensamento grego, LM trazem os poetas e teólogos que também contribuíram com a filosofia, incluindo os Sete Sábios, além de darem um ótimo destaque para Pitágoras, o pitagorismo e a tradição médica. No caso específico de Empédocles, foi somada por LM as contribuições do *P.Estrasb.*, e para o que me interessa em particular, vieram com plena cidadania epistemológica o *P.Derv.*, a

lâmina óssea de Olbia e a áurea de Hipônio. Sócrates faz sua grande estreia<sup>252</sup> em uma coleção desse tipo, e tudo isso compõe a proposta editorial de LM que, sinteticamente, pode ser considerada uma obra holística e pluridisciplinar sobre o mundo antigo. É por causa dessa natureza complexa e coletiva que, a meu ver, o trabalho de 2016 pertence, por natureza, ao quarto estágio dos estudos órficos descrito no primeiro capítulo e, por isso, o tomo como modelo editorial.

Onde tudo isso nos trouxe? A conclusão provisória que faço da história das edições críticas de Empédocles é que a poesia dele oferece uma resistência fenomenal para os editores e intérpretes. Diante dessa poesia robusta, original e esfíngica, o orfismo é apenas uma das variáveis que orbitam Empédocles e que tem a seu lado outras possibilidades igualmente legítimas e diferentes, por exemplo, eleatismo, pitagorismo, racionalismo, misticismo, filosofia, botânica e medicina. Nesse sentido, tal como penso, parece-me arriscado elevar o orfismo ao patamar de condição *sine qua non* para se ler Empédocles. A multiplicidade da *persona intellectualis* de Empédocles recebeu os mais variados adjetivos sem se resumir a nenhum deles – não há por que imaginar que o orfismo seja o critério definidor do pré-socrático, ou que lhe seja totalmente ausente ou estranho. Mesmo campos aparentemente díspares, como ciência e magia, casam-se em relativa paz nos versos de Empédocles a depender de quem o lê.

Constato, portanto, que a poesia de Empédocles resistiu a muitas tentativas de classificação e organização. Apesar dos vários esforços editoriais, nenhuma regra ou metodologia foi criada como caminho válido para todos os casos. Parece que cada pesquisador é obrigado a criar sua própria metodologia de trabalho sobre Empédocles. O que farei? Ora, não há outra saída senão aceitar as condições dos objetos de pesquisa. No caso do orfismo, aponte que seguirei as diretrizes da quarta fase de estudos. No caso de Empédocles, recorrerei à literatura como escopo válido para análise. Metodologicamente, aplicarei as ferramentas e pressupostos da abordagem não essencialista do orfismo, tal como exponho no capítulo a seguir. Com isso, espero transitar no caminho que me parece mais seguro para uma tese sobre os elementos órficos de Empédocles, ou seja, junto com a poesia e a religião.

---

<sup>252</sup> A ideia de inserir um capítulo sobre Sócrates em uma coletânea dos pré-socráticos é pioneira e se assenta sobre o entendimento de que “autor pré-socrático” é aquele não influenciado pelas ideias de Sócrates. Uma novidade desse tipo tende a causar estranheza e a exigir explicações pormenorizadas, mas Rossetti (2017, p. 67) considera que Laks e Most deram o passo decisivo (*den entscheidenden ersten Schritt*) na direção de superar esse estigma a respeito da doutrina de Sócrates.

### 3 ELEMENTOS ÓRFICOS NA POESIA DE EMPÉDOCLES

#### 3.1 A abordagem não essencialista do orfismo

Ao longo desta investigação, abordei o orfismo a partir de dois prismas básicos: enquanto um conceito, uma palavra cujo nome indica um *objeto de pesquisa acadêmica* e, igualmente, enquanto um *fenômeno social* e seu envolvimento com o âmbito dos mistérios, da filosofia e da teologia. Ambos os prismas proporcionaram uma dupla perspectiva: tanto o orfismo dispõe de uma trajetória intelectual como objeto da pesquisa moderna quanto permanece como um fenômeno antigo cabível de neoinvestigações, como esta.

Essa dupla perspectiva ensinou duas importantes lições. A primeira delas, e mais óbvia, é que o questionamento sobre os elementos órficos na poesia de Empédocles não é novo. Pelo contrário, vimos que, desde o pan-orfismo, cogitaram abertamente haver uma presença filosófica e religiosa derivada do orfismo na poesia do agrigentino. Fizeram isso democraticamente para afirmar tal presença (Bignone), para negá-la (Gallavotti), para ignorá-la (Wright) ou aventá-la em linhas gerais (Inwood).

A segunda lição, mais valiosa, mostra que aparentemente o orfismo sofre de tantas ou maiores críticas quanto mais almeja se estabelecer como critério determinante da poesia de Empédocles. E o motivo é que Empédocles é um poeta irresumível e inexprimível em fórmula única, inclusive na fórmula órfica! O legado empedocliano resistiu e ainda resiste a uma explicação sumária que liste todos os seus sentidos possíveis ou que lhe dê a explicação final. Aqui, assumo essas lições ao considerar que, ao fim e ao cabo, a poesia empedocliana permanece com uma *faceta esfíngica*.

Por isso, modestamente, proponho a seguinte metodologia: para que uma pesquisa sobre os elementos órficos na poesia de Empédocles tenha chance de sucesso, é preciso que ela seja não essencialista, isto é, que cumpra alguns critérios de abordagem como, por exemplo: que evite a confiança demasiada dos pan-órficos em colocar o orfismo como o mais importante ponto de vista sobre Empédocles, limitando-se estritamente ao que dizem as fontes; que evite a desconfiança exagerada e hipercrítica que não concede ao orfismo o menor valor como fenômeno poético, filosófico e teológico da antiguidade; que reconheça, ainda, que o orfismo é um fenômeno dentre outros da antiguidade grega e que, como tal, pode se manifestar de formas variadas, mesmo superficialmente contraditórias. E por fim, para que a abordagem não essencialista tenha chance de sucesso, é aconselhável que ela, uma vez



lidando com o orfismo em Empédocles – “questão muito delicada”<sup>253</sup> – disponha de certa “generosidade interpretativa”<sup>254</sup>.

Em síntese, para que seja bem-sucedida, a abordagem não essencialista precisa se abster de assumir posições teóricas fixas e transitar com o tema órfico de forma fluída e maleável, evitando arestas inconciliáveis e apontando protuberâncias de sentido, especialmente na poesia empedocliana. Sobretudo, proponho que o melhor caminho para se seguir o orfismo em relação a Empédocles seja pela margem de convergência dos dois, a saber, na poesia e em certa inclinação religiosa. Tanto o orfismo quanto Empédocles possuem versos e expressões dotadas de forte plasticidade conceitual e, portanto, nenhum dos dois restringem os limites de suas palavras; pelo contrário, jogam com a polissemia, com a duplicidade, com os enigmas, com o caráter divino do mundo, com os medos e esperanças da humanidade e com seus mitos, com a beleza da natureza e com a potência dos deuses. Tal margem de convergência entre o orfismo e Empédocles me parece a melhor base para o desenvolvimento da abordagem não essencialista.

Pego emprestada a metodologia da abordagem não essencialista do orfismo de Betegh (2014). Nesse texto, o autor traz à tona a imagem criada por Burkert, em 1977<sup>255</sup>, como modelo interpretativo da questão órfica em geral<sup>256</sup>. Disse Burkert, na ocasião, que o orfismo pode ser analisado como um tipo de círculo ao qual se juntam dois outros, o do pitagorismo e o do movimento báquico, restando cada qual com um ponto de contato sobre os demais, mas sem se misturarem em definitivo.<sup>257</sup> Eis a ilustração dos círculos:

---

<sup>253</sup> A expressão está em Riedweg e mostra a consciência crítica madura dos autores do quarto estágio dos estudos órficos, principalmente daqueles que se ocupam com Empédocles. A situação geral da questão é explicada por Riedweg da seguinte maneira: “Si, en lo que sigue, se debe plantear de nuevo con la debida cautela esta cuestión, muy delicada, sin duda, en vista no sólo de la tradición fragmentaria empedoclea, sino también de la poesía órfica, tal atrevimiento parece justificado, ante todo, porque nuestro conocimiento sobre el orfismo en las últimas décadas se ha ampliado considerablemente gracias descubrimientos sensoriales”. (RIEDWEG, 1997, p. 36) Ou seja, o cenário do quarto estágio dos estudos órficos é definido em linhas gerais como sendo mais favorável do que os anteriores, mas, também, com novas chances de erro.

<sup>254</sup> A expressão está em Betegh (2001, p. 50) e, a meu ver, é o mais claro atestado de subjetividade insuprimível das ciências humanas no que se refere ao estudo em questão. Betegh está consciente e nos alerta para o fato de que, a depender do interesse do pesquisador, seu olhar pode “aumentar” ou “diminuir” em relevância quanto à determinado aspecto órfico na poesia de Empédocles. Vimos algo semelhante, por exemplo, com a escolha do fragmento DK 31 B 112 por Bignone como a “autobiografia órfica de Empédocles”. O mesmo fragmento é assumido com a mesma tarja por Riedweg (1997, p. 38ss), mas com outra postura teórica, mais cuidadosa nas induções e ciente da fragilidade das conclusões. O elemento humano inapagável das ciências humanas pode ser dirimido quando o pesquisador o declara francamente desde o início e, principalmente, quando não evita as pistas que conduzem ao esvaziamento de sua hipótese. Uma abordagem não essencialista do orfismo em Empédocles deve tanto quanto possível explicitar seu fundamento quanto considerar a variedade dos olhares disponíveis, inclusive aqueles que lhe são contrários.

<sup>255</sup> Burkert (2007, cap. 6), trad. Helena Bernabé.

<sup>256</sup> Ao lado de Betegh, outra apologia ao modelo interpretativo de Burkert está em Cornelli (2021, p. 122).

<sup>257</sup> A contribuição de Burkert para a compreensão do pitagorismo é ponto pacífico e, no que se refere ao orfismo, sua imagem dos três círculos também é muito útil. Nos espaços que mantêm em comum, orfismo e movimento



De acordo com a leitura de Betegh sobre os três círculos de Burkert, é possível afirmar que o orfismo, o pitagorismo e o movimento báquico são distinguíveis entre si porque, afinal, cada um dispõe de um núcleo de sentido e se mantém à parte dos demais, apesar dos pontos em que se tocam. Em outras palavras, cada qual possui um sistema próprio, com margens definidas e núcleo próprio, apesar das semelhanças que demonstram perifericamente. Betegh concorda que a imagem dos círculos é correta em sua formulação mais ampla, mas insuficiente em seus detalhes. Por isso, propõe uma minirreforma para melhorar a proposta de Burkert. Mais especificamente, Betegh altera três noções implícitas nos círculos de Burkert: “margem”, “núcleo” e “sistema”. Abaixo cito o trecho completo onde expõe sua minirreforma:

Burkert, já levando em consideração a maioria das novas evidências e munido de seu formidável conhecimento do pitagorismo, resumiu uma análise breve, mas matizada, da relação com uma imagem memorável: "Báquico, Órfico e Pitagórico são círculos, cada um dos quais tem seu próprio centro, e embora esses círculos tenham áreas que coincidem, cada um preserva sua própria esfera especial " (Burkert 1985: 300). Essa continua a ser a caracterização geral mais promissora; no entanto, requer o devido cuidado e possivelmente alguns refinamentos. Acima de tudo, não é óbvio o que poderiam ser considerados os respectivos centros do pitagorismo e do orfismo – ou, na verdade, se eles tinham tais protuberâncias identificáveis. Além disso, não devemos, eu insisto, tomar os círculos de Burkert como se referindo a sistemas de crenças e práticas a eles relacionadas, com consistência interna e fronteiras fixas. Em vez disso, eu sugeriria que havia um grupo de fenômenos que podem ser, por alguma caracterização ampla, classificados sob o título "Orfismo"; no entanto, não há garantia de que esses fenômenos tenham algo claramente especificável em comum, em termos de crenças e práticas, com todos os outros fenômenos que podem com igual direito serem descritos como "órficos". A gama de evidências novas e

---

báquico coincidem no mito de Dioniso Zagreu e na culturalística das sepulturas. Todavia, afastam-se no fim que almejam: os báquicos desejam o êxtase místico, e os órficos a iniciação purificadora. Junto disso, nos espaços que coabitam orfismo e pitagorismo, coincidem a doutrina da metempsicose e o ascetismo. Porém, afastam-se em seus desenvolvimentos históricos: o orfismo tende para a poesia religiosa e depois para a filosofia e literatura, o pitagorismo nasce próximo aos mistérios e se torna política, matemática e filosofia.

antigas pressiona por uma concepção não essencialista do orfismo. Uma característica comum no orfismo parece ser uma autoridade concedida a poemas atribuídos a Orfeu e seu uso em rituais, que se presumia ter um efeito sobre o destino da alma – mas mesmo isso pode ser muito estrito porque, por exemplo, Orfeu não é mencionado nas lâminas de ouro, e não podemos ter certeza se, e em caso afirmativo, como os rituais deveriam estar ligados a poemas órficos. Por outro lado, uma característica compartilhada entre os pitagóricos parece ser a observância de um conjunto de preceitos de motivação religiosa selados pela autoridade de Pitágoras – mas mesmo isso pode ser muito estrito, porque não temos evidências suficientes para mostrar que todos os pitagóricos aderiram a essas leis de conduta, e há razão para pensar que diferentes pitagóricos atribuíram preceitos diferentes ao fundador. Se assim for, alguns elementos do lote de fenômenos órficos podem ser justificadamente ligados, mais ou menos intimamente, a alguns fenômenos, não menos multifacetados, que classificamos sob o título de "Pitagorismo".<sup>258</sup>

Depois de citar a “formidável imagem” criada por Burkert, Betegh reforma os três aspectos que lhe parecem cabíveis de refinamento: no lugar do centro do círculo, como sinal da unidade do orfismo, Betegh propõe uma caracterização ampla de orfismo que renuncie à certeza de que há um conjunto de crenças e práticas religiosas subjacentes a todos os fenômenos que, igualmente, podem ser chamados de órficos. Em outras palavras, sua abordagem não essencialista assume a especificidade daquilo que Bianchi chamou de “religião do livro”<sup>259</sup>, mas deixando espaço para aspectos diferentes do orfismo coabitarem o círculo sem, obrigatoriamente, pertencerem ao núcleo religioso dele.

---

<sup>258</sup> “Burkert, already taking into account most of the new evidence and armed with his formidable knowledge of Pythagoreanism, summed up a brief but nuanced analysis of the relationship with a memorable image: “Bacchic, Orphic, and Pythagorean are circles each of which has its own center, and while these circles have areas that coincide, each preserves its own special sphere” (Burkert 1985: 300). This remains the most promising general characterization; it nonetheless requires due caution and possibly some refinements. Above all, it is not obvious what could count as the respective centers of Pythagoreanism and Orphism – or indeed, if they had such identifiable nubs at all. Moreover, we should not, I would insist, take Burkert's circles as referring to systems of beliefs, and practices connected to them, with internal consistency and fixed borders. Rather, I would suggest, there was a group of phenomena that can be by some broad characterization ranged under the heading “Orphism”; yet there is no guarantee that these phenomena have anything clearly specifiable in common, in terms of beliefs and practices, with all the other phenomena that can with equal right be described as “Orphic”. The gamut of new and old evidence presses for a non-essentialist conception of Orphism. One common feature in Orphism seems to be an authority granted to poems attributed to Orpheus and their use in rituals, which were assumed to have an effect on the fate of the soul – but even this might be too strict because, for instance, Orpheus is not mentioned on the gold tablets, and we cannot be sure whether, and if so how, they were supposed to be connected to Orphic poems. On the other hand, one shared feature among Pythagoreans seems to be the observance of a set of religiously motivated precepts sealed by the authority of Pythagoras – but even this might be too strict, because we do not have sufficient evidence to show that all Pythagoreans adhered to these laws of conduct and there is reason to think that different Pythagoreans attributed different precepts to the founder. If so, some elements of the batch of Orphic phenomena can justifiably be linked, more or less closely, with some phenomena, no less multifarious, that we range under the heading “Pythagoreanism”. (BETEGH, 2014, p. 153s).

<sup>259</sup> A religião do livro, tal como Bianchi define o orfismo, é um tipo de literatura sagrada que possui duas características principais: uma antropologia e o mito de Dioniso dilacerado. Todavia, como o autor deixa claro, nenhuma das duas características está padronizada nos poemas ou autores órficos e podem, de forma contingente, virem mescladas a outras narrativas, ou até parcialmente alteradas. É o caso, por exemplo, segundo Bianchi, da antropologia dualista órfica (a oposição entre corpo e alma), que Platão adaptou para o contexto

No que se refere ao sistema do círculo órfico, isto é, à utilização de poemas atribuídos a Orfeu em rituais com vistas a atingir um efeito sobre a alma dos iniciados, Betegh problematiza o tamanho e a importância da figura mítica de Orfeu para a condução do rito. Segundo ele, o nome de Orfeu é uma evidência indiscutível de que se trata de um âmbito órfico, vide o *P.Derv.*, mas isso não autoriza *per se* que a ausência de Orfeu no ritual ou na transmissão de um saber entre professor e aluno (*telete*)<sup>260</sup> seja um indicativo de que se saiu do orfismo. Ou seja, a presença da figura de Orfeu é central e meritória por tudo o que lhe cabe, mas não é *conditio sine qua non* para o funcionamento do sistema órfico de preparo, condução e transmissão de ritos e saberes iniciáticos. Dito de forma cabal: existe orfismo sem Orfeu.

E por fim, relativo à noção de borda ou margem do círculo órfico, Betegh ratifica um ponto crítico para os estudiosos contemporâneos que é a variedade de atribuições dadas a Pitágoras ao longo da antiguidade, sendo que parte dessas atribuições podem ter se originado no orfismo ou em outro fenômeno. A notória não diferenciação pelos antigos entre o que é

---

cosmológico no *Timeu*, enquanto no *Fédon*, destacou o aspecto moral. A plasticidade que Bianchi confere ao orfismo o situa, a meu ver, dentro da quarta fase dos estudos órficos. Cito: “Il est évident qu'on ne saurait insister sur ces apories, qui risquent de nous entraîner dans de pures questions de terminologie: surtout si l'on comprend au sens fort cette expression, que les *orphika* correspondent à (ou impliquent) un 'genre littéraire'. Celui-ci n'est pas seulement un style ou une tradition poétique, mais bien un complexe solidaire de forme et de contenu, un idéologie et une conception: une spèce de 'religion du livre', si on veut, mais justement une religion et non seulement une littérature.” (BIANCHI, 1978, p. 189).

<sup>260</sup> Um dos pontos que mais amadureceram no quarto estágio dos estudos órficos foi a caracterização do ritual órfico (*telete*). Segundo Jiménez, a palavra *telete* indica qualquer cerimônia cujo sistema lógico de funcionamento esteja restrito a participantes *iniciantes* em *mysteria*. Nesse primeiro sentido da palavra, *telete* abarca todos os três principais mistérios e o pitagorismo. No caso específico do orfismo, *telete* é a cerimônia onde é passado/ensinado um saber religioso através do uso do mito e do rito. A *telete* órfica pode ocorrer tanto através do ritual em si, com ação de participantes, cenários e símbolos adequados, quanto através de ensinamentos – vide Platão (*Phd.* 69c) – que teorizam ou descrevem o mito, o rito e a simbólica do mistério. Na minha opinião, a poesia de Empédocles pode se encaixar nesse último caso, porque a palavra *katharmoi* está diretamente relacionada a esse grupo semântico e porque *Peri Physeos* é, sob vários pontos de vista, um grande discurso transmissor de conhecimento entre Empédocles e Pausânias. A minirreforma de Betegh, ao prever a possibilidade do orfismo sem Orfeu, evidentemente não pode ser lida pelo aspecto mais amplo do termo (o orfismo como corrente religiosa e poética), e sim pelo aspecto pontual do ritual. Para entender isso, cabe considerar a distinção feita por Jiménez entre a simbologia mítica de Orfeu e a autoridade culturalística do sacerdote. Cito Jiménez: “La *teleté* órfica es una celebración misteriosa, de venerable antigüedad, asociada a la divinidad y de carácter sagrado. Su transmisión y reorganización corresponde a una figura humana: Orfeo en el plano mítico y los sacerdotes oficiantes en la realidad. Más que al culto del dios propiamente, la *teleté* se orienta a la liberación personal del fiel mediante la transmisión y adquisición de determinados conocimientos. En consecuencia, la idea de aprendizaje y enseñanza es inherente al concepto de *teleté*. Pero es preciso puntualizar que se trata de una enseñanza no tanto discursiva cuanto tendente a proporcionar una experiencia anímica. Una experiencia que provoca *per se* un cambio de mentalidad, un evento inolvidable que marca para toda la vida. La enseñanza a que aspiran los iniciados es la preparación para la muerte. Esta concepción de *teleté* como experiencia anticipatoria de la muerte del cuerpo subyace en muchas de las prácticas y enseñanzas doctrinales órficas que ilustran lo que debe hacer el muerto creyente en su tránsito por el Hades y describen la felicidad ultraterrena de quienes logren convertirse en bacos (βάκχοι).” (JIMÉNEZ, 2008b, p. 732).

pitagórico e o que é órfico, ou báquico, pode ser lida, então, como um alerta de que tais manifestações não eram tão distinguíveis assim, principalmente em seus primórdios<sup>261</sup>.

Em síntese, de acordo com a reforma de Betegh, deve-se ler a imagem dos círculos da seguinte maneira: i) rompendo a borda externa de cada círculo, abrindo mão da ambição de entender um deles sem a concorrência do outro; ii) mesclando os respectivos núcleos dos três fenômenos, considerando que as fontes não autorizam uma identificação excludente ou exclusiva das crenças elementares; e iii) aceitando a volatilidade das lógicas entre os círculos, admitindo que essa confusão entre eles vigora desde a antiguidade e que ainda não se dispõe de condições para desfazê-la.

A reforma teórica de Betegh concentra as principais características da abordagem não essencialista. A aposta do pesquisador, na qual acredito, é de que seguir as velhas pistas com os mesmos olhares resultará, quase que certamente, nas mesmas conclusões e dificuldades. Diferentemente, se para as velhas questões for direcionado um olhar renovado, talvez emergjam novas respostas e alternativas.

No caso de Empédocles, a abordagem não essencialista do orfismo vem sendo testada por Betegh pelo menos desde 2001. Em seu artigo sobre *Empédocle, Orphée et le Papyrus de Derveni*, encontram-se as bases dessa abordagem, apesar de incipientes. Diz ele logo na abertura do texto:

Mesmo que não haja um critério formal que permita distinguir o que é órfico do que não é, uma vez que não houve uma demarcação clara entre o orfismo e movimentos religiosos e intelectuais vizinhos como, por exemplo, o pitagorismo, é amplamente aceito que as crenças religiosas de Empédocles são muito próximas e até dependentes das doutrinas e preceitos órficos.<sup>262</sup>

<sup>261</sup> Em sua busca pelo pitagorismo, Cornelli desenha a abordagem diacrônica e sincrônica do pitagorismo com o mesmo espírito que assumi para a abordagem não essencialista. O motivo é que concordamos com a lição deixada por Burkert (1972, p. 11) de que é preciso “interpretar interpretações”. Já que nos falta o *objeto primário* da pesquisa – o pitagorismo ou o orfismo como algo apreensível em si ou em sua forma histórica original – cabemos investigar o objeto através de quem, quando e como dele se falou. Cito Cornelli: “Uma consequência disso é que a abordagem deverá ser necessariamente interdisciplinar: a *normal* (ainda que discutível) divisão do trabalho nos estudos clássicos, entre históricos, arqueólogos, filólogos e filósofos, não parece funcionar muito bem no caso do pitagorismo: “Pode acontecer que o historiador da ciência tenha feito sua reconstrução sobre fundamentos filologicamente inadequados; que, o filólogo assuma o resultado aparentemente exato do historiador da ciência; que o filósofo, partindo deste critério, rejeite evidências contraditórias – e assim por diante” (Burkert 1971: 12). Ver-se-á em muitos casos, a seguir, a importância de uma articulação das informações arqueológicas e da abordagem antropológica, de um lado, com a análise filológica, do outro: será este certamente o caso do problema das relações entre orfismo e pitagorismo na Magna Grécia dos séculos VI e V aEC; ou da necessária articulação da história da filosofia com a história da ciência antiga, que é especialmente importante para a resolução da pretensa crise dos *lógoi* incomensuráveis ou *irracionais*.” (CORNELLI 2011, p. 75).

<sup>262</sup> “Même s'il n'existe aucun critère formel qui permette de distinguer ce qui est orphique de ce qui ne l'est pas, dans la mesure où il n'existait pas de démarcation nette entre l'orphisme et les mouvements religieux et intellectuels voisins comme, par exemple, le pythagorisme, il est largement accepté que les croyances religieuses

A passagem de Betegh tem dois aspectos interessantes. O primeiro é que permite especular que, desde 2001, o autor está em busca de um critério não formalista para se estudar a questão órfica. Sua busca amadurece em 2014 com a proposta da abordagem não essencialista. O segundo aspecto é mais relevante porque mostra que Betegh assimila a importante lição deixada por Nilsson desde 1935. Propôs Nilsson, com elogiada “transcendência” por Casadesús (2008a, p. 8), que o orfismo provavelmente não pode ser visto separado de seus “movimentos semelhantes”.<sup>263</sup> Pelo que a presente investigação mostrou até agora, essa assimilação de Betegh da tese de Nilsson parece ser um acerto epistêmico, e assim a mantereí.

Além disso, Betegh (2001, p. 47ss) enumera dois pontos principais que ligam Empédocles aos órficos e ao orfismo de maneira notável. O primeiro deles considera difícil ignorar as bases órficas da doutrina da transmigração da alma e da escatologia de retribuição de Empédocles<sup>264</sup>. O argumento a favor de tal hipótese é a presença em Empédocles e no orfismo de uma narrativa teológica<sup>265</sup> a favor da origem superior do elemento imortal dos seres humanos, com o corolário da vida terrena como punição e consequente escapatória dessa situação pela posse/saber de algo especial.

d'Empédocle sont très proches et même tributaires des doctrines et préceptes orphiques.” (BETEGH, 2001, p. 47).

<sup>263</sup> “That is why my title includes the words “and kindred movements”.” (NILSSON, 1935, p. 185).

<sup>264</sup> Guthrie (1950, p. 251ss) dispõe de uma intuição rica a respeito da concepção empedocliana de que a alma transita entre os seres exilada de sua origem divina (doutrina da transmigração) e de como consegue um pagamento por seus esforços (escatologia de retribuição), que é a restituição de sua divindade original perdida devido ao delito do perjúrio. Tais características da poesia de Empédocles não só compartilham de provável matriz órfica como também estão presentes, com variações, em Píndaro (fr. 127 Bowra; e *Ol.* II, v. 56-77) e Platão (*Men.* 81b). Além do mais, a mesma ideia misteriosófica radica em um poeta ancestral comum, Hesíodo (*Th.* v. 793-804). A intuição de Guthrie parece promissora do ponto de vista não essencialista e o principal motivo é porque coloca Empédocles em seu berço poético natural. Seguirei a intuição de Guthrie buscando enxergar o poeta em seu lugar original dentro da tradição poética grega. Assim, aumentam as chances de analisar como a poesia empedocliana navega tranquilamente na companhia das teogonias (hesiódica e órfica) e da filosofia.

<sup>265</sup> Segundo Casadio, há uma narrativa teológica comum a Empédocles e ao movimento órfico-báquico. Trata-se do fr. DK 31 B115 e da lâmina grande de Túrios (*OF* 490). Em ambos os textos, há o roteiro de um deus que passou por uma marginalização do convívio dos seus pares: o *daimon* empedocliano, exilado por perjúrio, e o Dioniso-Baco, destruído pelos Titãs. Ambos os roteiros trazem o desfecho possível da salvação, que é o equivalente da restituição da divindade perdida: o *daimon* volta para o convívio feliz de seus pares, e Dioniso-Baco ressuscita como o último e atípico deus grego a entrar para o Olimpo. Os dois roteiros trazem narrativas teológicas parecidas e permitem entender por que Casadio assegura que há uma nítida semelhança poética entre Empédocles e a lâmina. Parece-me que as palavras a seguir do pesquisador, intencionalmente ou não, abordaram a questão de forma não essencialista, tal como se ensaia aqui. Cito-o: “Il problema semmai, da sempre, è stato quello di decidere a quale mondo religioso siano da ascrivere queste laminette: se a quello eleusino, se a quello pitagorico, o se sia invece il caso di continuare a parlare di laminette orfiche (od órfico-pitagoriche). Essendo ormai quest'ultima l'opinione comunemente accettata”, non staremo a valutare la serie di argomenti (schiacciati) che inducono a classificare le laminette di Turi della serie A come orfiche o, più precisamente, orfico-bacchiche (senza escludere che gli stessi Pitagorici abbiano condiviso in tutto o in parte le dottrine escatologiche che vi sono attestate.” (CASADIO, 1991, p. 135s).

O segundo ponto principal que aproxima o agrigentino do fenômeno órfico é, segundo Betegh, as referências que Empédocles faz a práticas purificadoras que se assemelham ao que hoje se sabe sobre a *vida órfica* e a figura do *orfeotelestas*<sup>266</sup>, principalmente quanto à proibição do sacrifício de seres vivos e cozinha carnívora. Tal hipótese tem como fundamento a semelhança entre o que dizem, lado a lado, Empédocles e as lâminas de Túrios, Pelinna e Entella sobre os mistérios da vida humana no além<sup>267</sup>.

Como podemos ver, a abordagem não essencialista do orfismo no geral, e de Empédocles em particular, não parte dos pontos teóricos mais assentados na comunidade científica, como o ciclo cósmico, as duas forças e as quatro raízes. Antes, lança-se em uma *faixa de investigação* que, do ponto de vista metodológico, está aberta ao pluralismo de perspectivas e à diversidade de ferramentas para se estudar o objeto órfico e, do ponto de vista temático, desloca os pontos capitais dessa filosofia para o seu componente poético e místico, em busca daquela rara e sutil unidade do pensamento antigo que continua provocando nossa curiosidade.

Logo, ao abordar o círculo órfico, parece-me adequado começar do mais geral rumo ao que é mais específico, caminhando de fora para dentro, apoiando-me nas bordas em direção ao centro, até o limite do qual não pretendo ultrapassar, que seria afirmar algo essencialmente órfico de Empédocles. Se tal afirmação for feita, urge que eu seja o seu mais rigoroso juiz. E, já que se inicia a certa distância do objeto, cabe investigar o semblante sacerdotal que acompanha Empédocles desde a antiguidade.

### 3.2 O semblante sacerdotal de Empédocles

A palavra orfismo e sua variante órfico naturalmente suscitam a curiosidade sobre o que seria o estilo de vida derivado de Orfeu. Enquanto doutrina mística, o orfismo

---

<sup>266</sup> Segundo Riedweg (1997, p. 39s), há quatro coincidências fenomenológicas que podem ser significativas entre a descrição que Platão (*R.* 364b) faz dos “sacerdotes mendicantes e adivinhos que vão para as portas dos ricos”, e a descrição que Empédocles faz de si na saudação que emite (εγώ χαῖρε – DK 31 B112, v. 5) aos concidadãos agrigentinos. Ambas as personagens (sacerdotes órficos e Empédocles): i) vão itinerantes pelas cidades; ii) valorizam a exuberância dos cidadãos; iii) são tomadas como oráculos por populares ou seguidores e iv) parecem dispor de uma palavra curativa para os que as buscam. Essas quatro coincidências compõem a imagem de sacerdote órfico que – interessa-me saber – pode ou não ser adjudicada a Empédocles, e, graças ao *P.Derv.*, as vias de investigação foram fortalecidas com novas pistas e pontos de vista sobre a questão.

<sup>267</sup> As lâminas de origem siciliana compartilham características comuns que se diferem em alguns pontos de outras espalhadas pelo Peloponeso, sentido nordeste em direção a Tessália, e se aproximam de outras que, ao sul, foram encontradas em Creta. Alguns pesquisadores desse material, notadamente Carratelli (1990), Bernabé (2004b) e depois Bernabé e Jiménez (2008b), construíram, cada qual, modelos de organização das lâminas, respectivamente, o temático do primeiro e o transversal do segundo. Aplicarei ambos os modelos a fim de selecionar as lâminas a partir de seus contatos mais intensos com o circuito poético empedocliano, especialmente o material oriundo de Túrios, cidade com forte raiz pitagórica, e Petélia, outra cidade italiota.

desenvolveu uma rede aberta de transmissão de saberes e práticas. Sem usufruir de um cânone literário ou institucional, o mistério órfico se desenvolveu sem um formato padrão ou modelo normativo, o que não quer dizer que seus membros não desenvolveram um modo peculiar de guardar, praticar e transmitir o mistério.

Discuto abaixo o monólogo filosófico de Empédocles, no qual o poeta se faz personagem literário<sup>268</sup> para professar um conteúdo sapiencial, a partir do *modus operandi* de transmissão do mistério pelo sacerdote órfico, no sentido dado pelo autor do *P.Derv.* Em outras palavras, avalio se Empédocles e o fator de ensino e aprendizagem ínsito de sua poesia didática possuem semelhanças ou não com os comentários técnicos do autor anônimo do papiro.

Para esse objetivo, o *P.Derv.* surge como um propício contraponto literário, raríssimo dentre os fragmentos órficos, a fornecer uma tela espelhada para a poesia de Empédocles, isto é, a embasar uma analogia entre a poesia didática de Empédocles e o autoproclamado sacerdócio técnico (τέχνη) do autor do *P.Derv.* (col. XX, v. 4). Ambos os autores históricos criam para si duas respectivas personagens literárias. Empédocles é o homem sagrado, o *theios aner* proclamando a sabedoria nativa dos deuses. Daí a linguagem refinada e a grandeza das imagens. Por sua vez, o autor anônimo é o condutor do rito e exegeta da poesia de Orfeu. Sua técnica está na prática ritual e na interpretação especializada que faz de uma antiga teogonia órfica.

Inicialmente, restrinjo-me ao ponto de confluência dito acima: Empédocles e o autor do papiro coincidem como poetas de mistérios. Devemos nos lembrar que os praticantes do orfismo, provavelmente, se diferenciavam em inúmeros perfis sociais, indo desde o sacerdote escrupuloso até o charlatão dos arredores dos templos, abrigando um sem número de variantes e situações intermediárias. Por isso, não devemos considerar a distinção que ora se faz como uma taxonomia rígida e sim, apenas, como uma indicação de polos ideais. O *P.Derv.* permite que se fale de dois tipos de sacerdotes órficos: o *orfeotelestas* e o intérprete<sup>269</sup> e suas

---

<sup>268</sup> A partir deste ponto do texto em diante o leitor deve-se lembrar da assertiva expressa na “Introdução” segundo a qual abordo Empédocles a partir do “eu lírico” contido em seus versos. Trata-se de uma estratégia de análise literária e de uma hipótese interpretativa favorável ao orfismo.

<sup>269</sup> Most considera que deve haver uma unidade ainda incompreendida no autor do *P.Derv.* para além da divisão didática criada pelos *scholars* de “um papiro em dois conjuntos de versos”. Tal unidade, se possível, deve superar a dicotomia moderna entre uma literatura ritual e pragmática de outra mais especulativa. O autor do papiro, aparentemente, não estabeleceu contradições entre suas anotações “rituais” (col. I-VI) e “especulativas” (VII-XXVI), e sim entre ele, com a autoimagem de um intérprete adequado da mensagem de Orfeu, e outros tipos de sacerdotes, com imagens desqualificadas. Cito Most: “What possible relation can we postulate between two textual sections which are so obviously disparate in subject and in method? It would be a desperate recourse indeed to suggest that we might be dealing with an anthology of different texts which happened to be juxtaposed on the same papyrus rather than with a single continuous one. But what kind of unity can we discern? To be sure,



respectivas versões corrompidas<sup>270</sup>, o que não compromete o aspecto sério de habilidade ou *techne* que há no sacerdócio<sup>271</sup>. O primeiro é o condutor do rito, e o segundo é o teórico do mito. Platão (*Men.* 81b) parece evocar o tipo condutor quando indica os “homens e mulheres que justificam seu ministério”.

Considerando que tal divisão entre sacerdote e intérprete é tanto mais questionável quanto mais se retrocede do séc. V ao VI aEC, tal como diz Jiménez (2008c, p. 771) e, também, que o autor do papiro é provavelmente algumas décadas mais novo que Empédocles, é razoável supor que tal diferenciação taxonômica seja ainda mais frágil. Nesse sentido, evito projetar no autor do *P.Derv.*, e especialmente em Empédocles, uma divisão essencial entre o sacerdote prático e o sacerdote teórico.<sup>272</sup>

Assim, chamo a atenção para a sutil semelhança entre o *orfeotelestas* e Empédocles. A primeira coisa a considerar é que a palavra *orfeotelestas*, apesar de adequada, só apareceu tardiamente e, muito provavelmente, nunca fez parte do mundo de Empédocles<sup>273</sup>. Eis como o sacerdote condutor do rito é apresentado nas palavras do autor do *P.Derv.* (col. VI, v. 1-8):

on the most general of levels, we can see a very vague similarity of approach in both sections, one of which explains and thereby justifies ritual practices while the other explains and thereby justifies a sacred text; but it must be admitted that this does not get us very far. To conclude, as one scholar has done, that, for the Derveni author, ritual practices too are just one more kind of text which poses exactly the same kind of challenge to exegesis as does the Orphic hymn, is to impose unhelpfully upon him the very recent and no doubt quite ephemeral notion that everything is a text. Again, even casual inspection suggests the possible existence of some detailed links between the two parts of the papyrus.” (MOST, 1997, p. 126s).

<sup>270</sup> A versão corrompida do oficiante de rito sério e escrupuloso é o manipulador de textos dedicado a ganhar notoriedade pública, tal como se pode ler em Platão (*R.* 364e), e a versão corrompida do intérprete sagrado é o maquinador de infâmias a partir dos textos de Orfeu que se vê em Eurípides (*Hipp.* 955ss), na crítica de Teseu a Hipólito.

<sup>271</sup> Enquanto o autor do *P.Derv.* (col. XX, v. 4) usa da palavra τέχνη para designar o “ofício das coisas sagradas”, Hipócrates (*Morb. Sacr.* 1.10) usa o termo *banausia* – que quer dizer “trabalho manual” e “baixeza”, cf. Dicionário Digital (2022, s.v. βαναυσία) – para criticar aqueles ofícios que usurpavam inabilmente a competência das práticas curativas. As duas palavras – *techne* e *banausia* – são os dois extremos dentro dos quais oscilam as fontes sobre sacerdócio órfico, ou seja, posicionando-se entre legitimidade e falsidade.

<sup>272</sup> A prudência, que ora se sugere, em não transpor para a “dupla de sacerdotes” (*orfeotelestas* e intérprete) uma divisão tão clara e nítida que atenderia até os termos cartesianos é compartilhada por Cornelli em relação ao pitagorismo e à divisão de parte da historiografia do séc. XX entre *acusmáticos* e *matemáticos*. Cito: “É preciso notar que, apesar de os usos sucessivos dessa distinção inicial tenderem a sublinhar o *gap* entre os dois grupos, a bem ver, essa mesma distinção não pressupõe, nas intenções iniciais de Burnet – assim com nas *Vidas* anteriormente citadas –, alguma separação definitiva entre dois lados no interior do mesmo pitagorismo das origens.” (CORNELLI, 2011, p. 34). A mesma reserva de sentido para cada mistério (orfismo e pitagorismo) está posto em cada qual em atores diferentes (*orfeotelestas* num, pitagóricos noutra) e contextos diferentes (sacerdócio órfico, seguidor de Pitágoras), porém com a mesma natureza antiga em debate: o que era esse estilo de vida análogo ao “que se ouve” (*akousmata*) e aos sinais que se interpretam (*symbola*)? Lê-se essa semelhança dos mistérios com Empédocles a respeito da lição reservada a quem sabe “ver” e “ouvir” em DK 31 B2, v. 7 = LM D42: “Thus these things are neither seen by men nor heard.”

<sup>273</sup> O termo *orfeotelestas* (ὄρφεοτελεστῆς) aparece tardiamente como uma denominação externa para caracterizar os órficos em Teofrasto (*Char.* 16.11 = *OF* 654), Filodemo (*Po.* 181.1 ss. Janko) e Plutarco (*Apophth. Lac.* 224d = *OF* 653). Sua composição une ao radical de Orfeu o termo *τελετή* que, em contexto religioso significa “qualquer cerimonia durante la cual se celebran ritos de acuerdo con unas creencias reservadas a iniciados o iniciados (μυστήρια). En el orfismo, el término *τελετή* designa la transmisión por medio del mito y del rito de un conjunto de creencias religiosas. En este sentido, puede referirse a ‘la cerimonia ritual’, e acto en sí mismo, o a

(1)... orações e sacrifícios pacificam as almas, (2) e o encantamento dos magos tem o poder de remover os espíritos que impedem o caminho; (3) pois espíritos podem vir a impedir o caminho (4) amedrontando as almas. Por causa do sacrifício feito (5) pelos magos de forma a pagar a penalidade, eles (6) derramam água e leite nas oferendas, enquanto (7) fazem suas libações. Inúmeros e nodosos bolos (8) são ofertados, pois as almas também são inúmeras.<sup>274</sup>

Nos quatro versos iniciais o sacerdote é nomeado mago (μάγωζ),<sup>275</sup> e sua atuação é descrita em termos de condução ritualística, tanto para remover os espíritos (δαίμονες) quanto para fazer sacrifícios (θυσία). A partir do quinto verso, o mago trabalha no plano espiritual a partir da base material: as libações, a água, o leite, os bolos são formas de agradecer aos espíritos que amedrontam as almas (ψυχή). No limite da lógica mágica de retribuição, o mago oferta a “mesma quantidade” de inúmeros bolos “pois as almas também são inúmeras.”<sup>276</sup>

O mago é o celebrador dos ritos, ou seja, aquele que viria a ser chamado de *orfeotelestas*. O mago, ou sacerdote órfico, ritualiza a cerimônia cujo fim, percebemos na coluna VI, envolve “remover os espíritos” que atrapalham as almas. A finalidade da ação do mago está localizada, portanto, em um âmbito para além da vida mortal. O ritual descrito não é para o benefício das almas encarnadas, e sim para o das desencarnadas. A morte, ao que parece, não é um fim para a alma, e sim o começo de sua nova vida, por assim dizer. Empédocles também ensina em seus versos o teorema de que existem ações *ante mortem* cujas consequências aparecem *post mortem*. Esse aspecto específico está literalmente expresso no seguinte fragmento:

---

los ritos y enseñanzas que en ella se cumplen y transmiten.” (JIMÉNEZ, 2008b, p. 731). O linguajar religioso órfico engloba outros termos como θυσία (sacrifício, holocausto) e καθαρμός (purificação). Essa última palavra é aferida por Ateneu (LM D3 = DK A2) e Diógenes Laércio (LM D1 < A1) como a palavra-título do poema de Empédocles. Para além da discordância sobre a confiabilidade e verificabilidade das fontes, o conteúdo da purificação órfica compartilha com a purificação empedocliana os mesmos dois princípios de evitar o sacrifício e alimentos “com alma” (ἔμψυχα).

<sup>274</sup> Adoto nessa citação a recente correção de Piano (2016, p. 82) para o primeiro verso da coluna, com a qual concorda Bernabé (2007), alterando a versão de Alvares (2014) onde se lê: “... libações e sacrifícios tornam favoráveis as Artades”.

<sup>275</sup> Na sua primeira publicação não autorizada em 1982, o *P.Derv.* não continha a palavra “mago”. Foi apenas em 1997, com a reconstrução de Tsantsanoglou, que o termo surgiu na col. VI. Desde então, algumas hipóteses foram levantadas para explicar o significado dele. Burkert (2002, p. 146ss) considera que seja um profissional estrangeiro, iraniano, e West (1997, p. 89), babilônio ou assírio. Betegh (2004, p. 78ss) e Bernabé (2006, p. 108) trabalham com a hipótese, que aqui se adota também, de que o mago seja equivalente ao sacerdote *orfeotelestas*. Para conhecer os fundamentos da equivalência do mago grego com o *orfeotelestas*, recomenda-se o artigo mencionado de Bernabé. Outrossim, é importante notar que o *orfeotelestas* não era o único grau de sacerdote a se envolver com a ritualística órfica, pois esta dividia os graus de iniciação entre ajudantes e participantes assíduos dos cultos chamados μύσται καὶ βάκχοι – iniciante e iniciado, respectivamente, cf. Jiménez (2008c, p. 784).

<sup>276</sup> Como diz Cornelli (2001, p. 58), “o poder que o mago tem de fazer milagres deriva do conhecimento das forças operantes no mundo; e estas forças, estes poderes são definidos miticamente.”

The fools! They have no long-thinking concerns,  
 Those who suppose that what was not before  
 comes about,  
 Or that something dies and is completely  
 destroyed.<sup>277</sup>

O fr. DK 31 B11, porém, liga-se a outro anterior, DK 31 B2, e devemos voltar a ele para entender o contexto geral do ensinamento que Empédocles dá a Pausânias. Os termos da lição são evidentemente epistemológicos, mas proponho que sejam entendidos também em termos mistéricos. Os tolos (*fools*) na tradução de LM são aqueles que possuem os recursos estreitos (*resources narrow*). Mas podemos substituir pontualmente essa tradução pela de Cavalcante de Souza que opta, ao invés de tolos, por crianças (*νήπιος*) e, no lugar de recursos estreitos, por palma da mão (*παλάμη*) mantendo, assim, muito próxima do original grego. Cito o fragmento:

For narrow are the resources spread out along  
 the limbs,  
 And numerous the miseries that break in,  
 blunting the thoughts.  
 Having seen in their existences (*ζῶê*) only a small  
 part of life (*bios*),  
 They fly off, swift-fated, borne along like smoke,  
 Convinced of whatever one thing each one of  
 them has encountered,  
 Driven in every direction. But the whole, <who  
 then> boasts that he has found it?  
 Thus these things are neither seen by men nor  
 heard  
 Nor grasped by the mind (*noos*). But you, since  
 you have withdrawn here,  
 You will learn; never has human intelligence  
 (*mêtis*) soared further.<sup>278</sup>

Os fragmentos B2 e B11 trazem juntos as “bem estreitas mãos das crianças” como metáfora para designar as pessoas que não se dedicam à sabedoria ou não são capazes de alcançá-la. O eu lírico de Empédocles discursa ao também ficcional Pausânias sobre a importância da apreensão do todo (*the whole*) destacando o limite do conhecimento humano nas ações cognitivas de “ver e ouvir” (*ἐπιδερκτός καὶ ἑπακουστός*), o que não impede que a

<sup>277</sup> DK 31 B11 = LM D51.

<sup>278</sup> DK 31 B2, v. 1-9 = LM D42. A tradução de José Cavalcante (1996, p. 190) dos dois versos iniciais diz o seguinte: “Pois bem estreitas mãos por membros estão difusas; / e muitas são misérias que embatem, e embotam cogitações.”

mente (νόος, v. 8)<sup>279</sup> aperfeiçoe-se até alcançar a sabedoria (μητις, v. 9). O exato oposto desta lição se dá com as pessoas que confundem a parte pelo todo por terem visto (*having seen* – ὄθρῶ, v. 3) uma fração do que há para ver. Elas ignoram o caráter divino do conhecimento e por isso, depois que morrem, voam como fumaça (*fly off like smoke* – καπνός, v. 4). A imagem da fumaça evoca uma teoria órfica da alma como ar, embora seja improvável que Empédocles, aqui, estivesse indo além da mera alusão a tal teoria<sup>280</sup>.

<sup>279</sup> Azevedo (2012) destaca a novidade que surge com Parmênides e Empédocles em relação ao termo *noos* quando comparados com Homero e Hesíodo. Antes dos dois filósofos, os poetas atribuíam propriedades levemente distintas ao pensamento ou à mente (νόος). Assim, segundo a autora, Homero designa o *noos* como a capacidade de pensar o presente à luz do passado, identificando as causas que conduzirão o futuro. Os mais velhos “pensam melhor”, por causa da experiência acumulada, enquanto os mais jovens, intrépidos, “pensam pior”, vide Homero (*Il.* 3. 107ss). Todavia, somente os adivinhos pensam plenamente o passado, presente e futuro porque contam com o dom dado por Apolo, cf. Homero (*Il.* 1. 70). Em Hesíodo (*Th.* 38. 94s), o sentido de *noos* é semelhante ao do dom dos adivinhos de Homero, porém concedido pelas Musas. O termo, portanto, nos primeiros poetas, designa um atributo não dependente da vontade humana de sustentá-lo: a divindade ou a experiência dão a capacidade de usar a mente (*noos*). Por sua vez, Parmênides e Empédocles parecem deslocar levemente esse detalhe para outro, a saber, a mente (*noos*) precisa de alguém que a trabalhe e a cultive corretamente. O pensamento e o saber não estão mais dados de forma pronta, mas exigem que o interessado (o discípulo), busque-os de forma a evitar o juízo incorreto. Segundo Azevedo, a coincidência maior entre Parmênides e Empédocles está nesse detalhe que me é tão caro: a mente (*noos*) do aprendiz pode cometer erros e, por isso, é preciso que se atente para as condições adequadas de aquisição e manutenção do saber. Cito a pesquisadora: “Já o fragmento B6, 5-6, Parmênides mostra-nos que o *noos* pode errar: ‘pois a carência de recursos conduz em seus peitos ao intelecto errante’. Aqui temos apresentada uma diferenciação entre os simples mortais e esse mortal privilegiado que desejou ir à busca do saber e, por isso, encontrou a Deusa que lhe transmitirá os caminhos possíveis para o pensamento. Nota-se também que, novamente, o saber apresenta-se como algo divino, mas, por outro lado, esse mortal que deseja o saber se destacará dos demais.” (AZEVEDO, 2012, p. 71). E em relação a Empédocles (DK 31 B 2): “Esse fragmento de Empédocles nos faz lembrar Parmênides quando fala dos mortais que nada sabem, ao se deixarem levar pelo intelecto errante ou quando afirma no fragmento B7, 3-4: ‘que o costume arraigado não te obrigue, ao longo desse caminho, a utilizar o olho que não vê, o ouvido que ecoa e a língua’. Pois esse costume arraigado certamente nos faz acreditar que descobrimos tudo através do ver, do ouvir e até mesmo do pensar quando se trata de um intelecto errante.” (AZEVEDO, 2012, p. 74).

<sup>280</sup> Bernabé (2004b, p. 75-90) lista um conjunto de fragmentos órficos que apresenta três grupos de teorias órficas sobre a alma. O grupo maior atrela a alma à doutrina da metempsicose; o grupo menor diz que a alma é feita de éter; e o que chamarei de grupo intermediário diz que a alma é composta de ar. Esse grupo conta com o testemunho de Aristóteles a seu favor. Diz Aristóteles (*De an.* 410b24 = *OF* 421) que “deste mal padeceu também a doutrina dos assim chamados versos órficos. Pois neles se afirma que a alma dos que respiram penetra-lhes a partir do todo exterior, conduzida pelos ventos”; e, também, Aristóteles (*De an.* 407b13) diz “como se fosse possível, de acordo com os mitos pitagóricos, não importa que tipo de alma entrar em que tipo de corpo”. A segunda passagem traz implícita a doutrina da transmigração, pois averigua a movimentação da alma entre os corpos, enquanto a primeira é sucinta na questão do ar como elemento base da alma. É importante observar que o fato de Empédocles se remeter a uma concepção órfica de alma como ar não implica que, para ele, a alma seja composta de ar. Posto isso, não deixam de ser provocativas as consequências de tal concepção para a interpretação de Empédocles. Se a alma é ar, ela evidentemente é carregada pelos ventos. E Empédocles não se furtou de ser capaz de controlá-los em dois versos com nítido matiz mágico (DK 31 B111, v. 3s = LM D43): “You will stop the force of tireless winds that, rushing down onto the earth, destroy the fields with their blasts”. Não há dúvidas que tais versos ampararam as anedotas de Timeu, conforme Diógenes Laércio (8.59-62 = LM P16 < A1) e Clemente de Alexandria (*Strom.* 6.30.1-4 = LM R85 > A14), segundo os quais Empédocles controlou os ventos que agitavam Agrigento, causando prejuízo às plantações e esterilizando as mulheres, o que lhe deu o renome de “Para-Vento”. No contexto iniciático do poema, ao dizer para a personagem Pausânias que as almas podem “voar como fumaça”, é possível pensar que a personagem de Empédocles esteja se referindo à situação da alma que, sem os devidos cuidados preparatórios para a vida após a morte, vê-se impulsionada para fora do caminho salvífico e jogada contra sua vontade em múltiplas direções – como ocorre com a fumaça atingida pelo vento – o que, em termos escatológicos, significa que a alma será impulsionada para áreas onde,

Nos dois versos iniciais de B2, Empédocles diz poeticamente que a faculdade do conhecimento humano não é ilimitada, pelo contrário, limita-se a um aspecto fundamental: o conhecimento crescerá à medida que o homem que o retém o influa de Amor. Tal leitura vem de Bollack para quem, seguindo a interpretação de Aristóteles (*Met.* Γ5, 1009b17), Empédocles une a vida à tarefa da contemplação em chave zoogônica, fazendo de sua imagem de sábio o reflexo do ideal de compreensão do todo. Cito Bollack:

A arte de conduzir os pensamentos baseia-se na arte de viver. É preciso saber as proporções certas que se adequam à força de cada um e aumentá-la quando o amor vem unir o exterior e o interior. Esse crescimento não tem limites, exceto na constituição de cada um. Vemos até o sábio dominar os elementos pelo conhecimento que adquiriu enquanto crescia com eles. Como os deuses longevos, ele empresta sua própria longevidade da eternidade deles.<sup>281</sup>

Essa compreensão de Bollack, na qual é usada a chave zoogônica para a personagem literária que Empédocles cria para si (a quem Bollack refere-se como *le sage*), complementa meu entendimento de que há uma construção literária de Empédocles, isto é, uma personagem poeticamente construída para representar um estilo de vida pautado em um conjunto *sui generis* de preceitos, saberes e teoremas didáticos. Também concordo com Bollack quando confere a virtude da temperança ao *le sage*: “A virtude da temperança está longe de ser estranha ao pensamento de Empédocles.”<sup>282</sup>

Seguindo a mesma linha interpretativa, além dessa figura do sábio temperante que reconhece os limites para o conhecimento, Colombani chama a atenção para o limite que advém da participação da Musa como promotora do saber dentro das poesias didáticas. Cito Empédocles no momento em que alerta Pausânias da natureza misteriosa e sagrada do saber, superior, portanto, ao que os “olhos e ouvidos” podem captar:

But, gods, turn aside from my tongue their  
madness  
And draw forth from pious lips a pure stream.<sup>283</sup>

---

inevitavelmente, será novamente “inalada” e, portanto, reencarnada. Nesse sentido, o interesse da personagem Empédocles em evitar nova reencarnação é evidente. O caminho seguro para a alma após a morte – o único caminho que interessa aos iniciados – não segue uma rota aleatória como a do vento, mas obedece à direção fornecida pela Musa Memória, como abordo em 3.4.

<sup>281</sup> “L'art de conduire sa pensée repose sur un art de vivre. Il faut savoir les justes proportions qui conviennent à la force de chacun et l'augmentent quando l'amour vient rapprocher le dehors et le dedans. Cette croissance n'a pas de limites, si ce n'est dans la constitution de chacun. On voit même le sage dominer les éléments par la connaissance qu'il a acquise en grandissant avec eux. Comme les dieux à la longue vie, il emprunte à leur éternité sa propre longévité.” (BOLLACK, 1965, I, p. 266, n. 4).

<sup>282</sup> “La vertu de tempérance est loin d'être étrangère à la pensée d'Empédocle.” (BOLLACK, 1965, I, p. 272).

<sup>283</sup> DK 31 B3 = LM D44.

Segundo Colombani, a limitação epistemológica não deriva tanto pelo comportamento de quem se ocupa com o saber, e sim pela questão da origem divina do conhecimento. O saber depende de uma *autoritas*. Cito a autora:

O fragmento não só reforça a distância entre os mortais e imortais, mas também define dois campos antropológicos: os dos homens incapazes de dar crédito à legitimidade e à autoridade divina, e os que, sim, podem fazê-lo a partir do reconhecimento do poder da Musa. Então, considere alguns aspectos doutrinários reais da relação entre quem ocupa a função de transmissão e quem vem para receber conhecimento, no âmbito de uma dupla pedagógica, onde um transmite uma mensagem e outro torna-se o receptor da mesma.<sup>284</sup>

Assim como o autor do *P.Derv.*, Empédocles demonstra que possui um conhecimento ordenado pedagogicamente, isto é, que exige a observância de certas regras para não incorrer em erro.

But if you yourself covet different things, such  
as those that among men are  
Countless miseries that blunt their thoughts<sup>285</sup>

Além do aspecto professoral demonstrado exclusivamente a Pausânias, o semblante sacerdotal de Empédocles aparece publicamente no início do segundo poema quando se dirige ao circuito de cidadãos agrigentinos. O uso do vocativo indica a interlocução direta do poeta com as personagens políticas da cidade. Um laço de comunhão cívica os une: “oh amigos” (ὦ φίλοι)<sup>286</sup> – exclama o eu lírico para um público para o qual ele não leva o caráter iniciático e didático ínsito de seus versos<sup>287</sup>, demonstrando certa complacência pela distância que eles têm do saber:

<sup>284</sup> Colombani (2017, p. 159). Ainda segundo Colombani, o mesmo limite se repete em Hesíodo (*Th.* 27-34), quando ensina seu irmão a ouvir as Musas para se diferenciar dos “pastores agrestes de vis infâmias e ventres só”, apesar de elas transformarem “muitas mentiras símeis aos fatos”. E, também, em Parmênides (DK 28 B6, v. 5), aconselhado pela Deusa inominada a não seguir os mortais de “duplas cabeças”, em direta repreensão àquele pensamento confuso que, nos termos do eleata, mistura as regras do ser e do não-ser.

<sup>285</sup> DK 31 B110, v. 6-7 = LM D257.

<sup>286</sup> DK 31 B112, v. 1 = LM D4.

<sup>287</sup> Rösler (1983, p. 170-9) faz um resumo das posições filológicas de Wilamowitz (1929) e Zuntz (1971) a respeito dos termos aplicados por Empédocles referentes aos amigos (φίλοι) no primeiro fragmento de *Katharmoi* e conclui que o poeta, usando habilmente das palavras em sintonia com a topografia urbana da *polis* agrigentina, condensou as indicações tanto do grupo de cidadãos nativos da *polis*, a quem se poderia identificar como os destinatários da epístola medicinal, como quis Gallavotti, como também indicou o público em geral, agrigentino e de outros locais, que o seguem em busca de orientação e cura. Cito: “Enquanto isso, como agora está ficando claro, Empédocles, ao descrever a veneração que lhe é conferida em cada caso, sabe muito bem distinguir ambas as áreas uma da outra através de nuances na escolha das palavras: na pátria ele se move entre amigos, em outros lugares é respeitosamente seguido pela multidão de pessoas que procuram conselhos.” = “Indessen versteht es Empedokles, wie nun erst überhaupt kenntlich wird, bei der Deskription der ihm jeweils zuteil werdenden Verehrung sehr wohl, beide Bereiche auch durch Nuancen der Wortwahl voneinander

Friends, I know that truth is in the words  
That I shall speak out; but it is very irksome  
For men, and causes distrust, the impulse of  
persuasion for the mind (*phrên*).<sup>288</sup>

Essa mesma distância é indicada sobre outro ponto de vista, a saber, para com a multidão que segue o poeta em suas aparições públicas. Diferente dos cidadãos agrigentinos, a quem Empédocles confere um tratamento polido e isonômico, a este grupo de populares e admiradores o eu lírico se refere tal como o faz um líder carismático e *showman*:

Whenever I arrive with these in the flourishing  
cities,  
I am venerated by men and by women; they  
follow me,  
Thousands of them, asking where is the road to  
benefit:  
Some of them desire prophecies, others ask to  
hear,  
For illnesses of all kinds, a healing utterance,  
Pierced for a long time by terrible <*pains*>.<sup>289</sup>

A diferença de tratamento de Empédocles para com Pausânias, os cidadãos e a multidão parecem-me o ponto chave da questão<sup>290</sup>. Nota-se que ao contrário de Pausânias, a quem perfeitamente pode-se imaginar sentado ao lado da personagem de Empédocles ouvindo a palestra filosófica, aos dois outros destinatários dedica-se certa distância e nenhum compromisso pedagógico. Aos cidadãos de Agrigento é dedicado um linguajar político e à multidão um tom de domínio da platéia, mas a nenhum deles direciona-se um propósito didático. Embora por motivos distintos, os cidadãos e a multidão são, do ponto de vista da sabedoria misteriosa, “crianças”, isto é, possuem capacidades limitadas (mãos estreitas) para a tarefa. Por isso, exclusivamente para eles, Empédocles parece reverberar, a seu modo, o famoso adágio órfico de afastamento dos não-iniciados:

ἀείσω ξυνετοῖσι· θύρας δ' ἐπίθεσθε, βέβηλοι.  
φθέγξομαι οἷ θέμις ἐστί· θύρας δ' ἐπίθεσθε, βέβηλοι.

Cantaré para conocedores; cerrad las puertas, profanos.

---

abzuheben: In der Heimat bewegt er sich im Kreis der Freunde, anderswo schließt sich ihm die Menge der Ratsuchenden respektvoll an.” (RÖSLER, 1983, p. 178).

<sup>288</sup> DK 31 B114 = LM D6.

<sup>289</sup> DK 31 B112, v. 7-12 = LM D4.

<sup>290</sup> A presente hipótese se encontra esboçada em Riedweg (1997, p. 48ss). Para Riedweg, ainda que se considere as opiniões contrárias à existência de dois poemas empedoclianos, como as de Osborne (1987) e Inwood (1991), a diferença literária entre eles reside no que se refere a seus destinatários. O poema da natureza destina-se a Pausânias; o poema da purificação aos amigos de Agrigento. E, apesar dessa diferença entre os dois poemas, eles “coincidem estrecha e ideologicamente en algunos aspectos” (RIEDWEG, 1997, p. 49).

Hablaré a quienes es lícito; cerrad las puertas, profanos.<sup>291</sup>

Cito abaixo a compreensão geral que se tem desse signo e de como se relaciona com a questão da transmissão do conhecimento místico órfico:

Depois de rever as aparições de ambas (desde o século VI aEC. até a era bizantina), conclui-se que são originalmente duas variantes de uma *proclamação mística da esfera órfico-dionísaca-eleusina*, que impede aos não iniciados de frequentar certos ritos. Depois se especializou como cabeçalho de textos e a partir deste momento surgem duas linhas distintas na evolução do uso de ambas as versões. Por um lado, elas aparecem como parte de textos religiosos, fundamentalmente atribuídos a Orfeu, primeiro para dissuadir os não iniciados de lê-los, mas depois reivindicando a necessidade de certos conhecimentos prévios e servindo como um 'selo' dos *ἱεροὶ λόγοι* órfico-pitagóricos. Os neoplatônicos, desde Porfírio, recuperam a frase em seu contexto no qual a filosofia é quase identificada com a teologia. Por outro lado, ambas as fórmulas podem ser usadas em um nível ainda mais metafórico, referindo-se a textos que não são mais religiosos; primeiro, para aqueles que vêm de um círculo restrito e detentor de conhecimentos incomuns e cuja atividade se acredita vir da divindade (poetas, filósofos, médicos), depois, para tratados puramente técnicos, de modo que *βέβηλος* 'profano' acaba por significar simplesmente 'ignorante'.<sup>292</sup>

Chama a atenção a natureza mista da proclamação intermística e não exclusiva das principais vertentes. Para os mistérios no geral, todas as pessoas que não participam deles são “profanas”. Mas sobretudo vemos que a expressão foi tida pelos antigos como uma espécie de signo, originalmente aplicado como referência aos textos de Orfeu e, depois, como um sinal, um “selo” da sua natureza divina e, disso, a necessidade da iniciação e competência para entender o seu conteúdo. No caso da poesia de Empédocles, “ignorante” seriam as “crianças” incapazes de alcançar a sabedoria reservada a Pausânias.

Tal como proponho, deve-se levar em consideração o nível metafórico da expressão “fechadas as portas, profanos”. Segundo Bernabé, muitos gregos poderiam repeti-lo sem, com isso, ser essencialmente órfico. Sendo assim, há compatibilidade entre o uso metafórico do adágio e o uso “de entrelinha” na poesia empedocliana vinculada à tradição didática. A oração

<sup>291</sup> *OF* 1, trad. Alberto Bernabé (2004).

<sup>292</sup> “Tras pasar revista a las apariciones de ambas (desde el VI a.C. hasta época bizantina), se concluye que en su origen son dos variantes de una *proclamación mística del ámbito órfico-dionísaco-eleusino*, que impide a los no iniciados asistir a determinados ritos. Luego se especializa como encabezamiento de textos y a partir de este momento hay dos líneas diferentes en la evolución del uso de ambas versiones. De un lado, aparecen formando parte de textos religiosos, fundamentalmente atribuidos a Orfeo, primero para disuadir de su lectura a los no iniciados, pero luego más bien reclamando la necesidad de determinados conocimientos previos y sirviendo como ‘sello’ de los *ἱεροὶ λόγοι* órfico-pitagóricos. Los neoplatónicos, desde Porfirio, recuperan la frase en su contexto en que la filosofía se identifica casi con la teología. De otro lado, ambas fórmulas pueden usarse en un nivel aún más metafórico, referidas a textos que ya no son religiosos; primero, a los procedentes de un círculo restringido y poseedor de un conocimiento no común y cuya actividad se cree que procede de la divinidad (poetas, filósofos, médicos), luego, a tratados puramente técnicos, de forma que *βέβηλος* ‘profano’ acaba por significar simplemente ‘ignorante’.” (BERNABÉ, 1996, p. 13).



à Musa – “I beg you: the words that it is permitted for ephemeral beings to hear”<sup>293</sup> – aponta tanto para a poesia de Parmênides quanto para o sacerdote autor do *P.Derv.*, pertencente a um círculo restrito e detentor de conhecimentos profissionais.

Vemos que o *orfeotelestas*, ou mago, possui a semelhança de seu perfil sacerdotal com a personagem de si feita por Empédocles. Ambos sinalizam que seu saber teórico possui i) implicações para além da mortalidade; ii) não está distribuído igualmente entre as pessoas e; iii) seu portador desenvolve peculiar sabedoria ou conhecimento divino.

Uma perspectiva complementar à do *P.Derv.* sobre a fórmula “fechadas as portas, profanos” é dada por Plutarco ao comentar o selo místico. Trata-se da perspectiva que aponta para a existência de uma semelhança entre o orfismo, o pitagorismo e Empédocles, a saber, a *recomendação de segredo* para o portador do saber. Cito Plutarco:

Nada hay tan propio de la filosofía pitagórica como lo simbólico, una forma de enseñanza mezcla de voz y de silencio, como en los ritos, de suerte que no dicen: “Cantaré para conocedores; cerrad las puertas, profanos” pero lo que significan es lúcido y claro para quienes están familiarizados con ello, oscuro y sin sentido para quienes no lo están. Y así como “el soberano a quien pertenece el oráculo de Delfos, ni dice ni oculta, sino da señales”, según Heráclito (*fr.* 14 Marc. = DK 93 B 22), son los símbolos pitagóricos, lo que parece querer decir está oculto y lo que parece estar oculto es entendido por la mente.<sup>294</sup>

A passagem de Plutarco oferece um ponto em comum interessante entre os círculos místicos. Tanto o pitagorismo quanto o orfismo – e Empédocles entre eles – falam de um “ensinamento de voz e de silêncio, como nos ritos, que devem ser entendidos pela mente.” Plutarco traz a mesma ideia de “silêncio reverente” na boca de Empédocles no fragmento a seguir, infelizmente corrompido, na forma de sugestão de Empédocles a Pausânias para que este guarde o saber em seu “peito mudo” – à imagem do silêncio perpétuo que os peixes testemunham empiricamente – como estilo de vida zeloso pelo saber:

'to cover inside of your voiceless breast.<sup>295</sup>

Pelo que se refere exclusivamente ao círculo pitagórico, a “lição de voz e silêncio à imagem dos ritos” pertence a um dos lados pelos quais a historiografia convencionou dividir o movimento<sup>296</sup>, isto é, a metade ligada à religiosidade arcaica apegada a tabus, os *akousmata* e

<sup>293</sup> DK 31 B3, v. 4 = LM D44.

<sup>294</sup> Plut. (*Fr.* 202 Sandbach) = *OF* 1, trad. Alberto Bernabé (2004).

<sup>295</sup> DK 31 B5 = LM D258, R45.

<sup>296</sup> O problema da historiografia do pitagorismo mereceu um capítulo de Cornelli (2011, cap. 1), para o qual Zeller (1855 = 1938) concedeu a marca cética que foi assimilada em seguida por Diels e Kranz (1903 = 1951), e

*symbola*, e a metade dita de índole matematizante. Ignorando os matemáticos, o termo *akousmata* seria a lição “para ser ouvida”, transmitida de forma oral, ritual e proponente de um modo de vida. O símbolo é a presença intuitiva do sagrado a partir de um signo, ou seja, da presença cristalizada do divino em algo material – como o pentagrama para os pitagóricos<sup>297</sup>.

Os pitagóricos também recomendavam o segredo para seus membros, e essa é a característica em comum com o verso de Empédocles e a fórmula da “porta fechada” do *P.Derv.* Que esse segredo tenha sido violado no decorrer do pitagorismo, como opinou corretamente Huffman (2008, p. 218), considerando o fato de que Aristóteles teve acesso a material pitagórico a ponto de escrever três livros sobre Arquitas, em nada diminui a raiz misteriosa da recomendação. Cito Cornelli sobre o silêncio e o segredo dos pitagóricos:

É esta uma das características mais lembradas pela tradição. O testemunho mais antigo é certamente aquele do orador Isócrates, contemporâneo de Platão: “ainda hoje mais são admirados aqueles que se professam seus discípulos [de Pitágoras] e se calam, do que aqueles que obtêm grandíssima fama através da palavra” (Isócrates, *Busiris* 29 = 14 A4 DK). Mesmo alguns fragmentos da comédia de meio (DK 58 E) recordam essa obrigação de silêncio: “era necessário suportar a escassez de comida, a sujeira, o frio, o silêncio, a severidade e a falta de higiene” (Alexis. *A Pitagorizante* fr. 201 Kassel-Austin = 58 E1 DK). (...). A controvérsia já antiga sobre a existência de escritos autênticos de Pitágoras deve ser também compreendida no interior dessa tradição. E, todavia, a presença da obrigação do segredo é tão significativa, especialmente com relação às tradições dos *akoúsmata* e *sýmbola*, ao ponto de não poder ser reduzida simplesmente a uma falsificação helenística: esta configura exatamente um dos critérios centrais para a constituição de uma seita, isto é, aquele de uma linguagem esotérica, que precise de senhas específicas para ser compreendida.”<sup>298</sup>

Notemos que a mesma característica de sugestão para a restrição de acesso ao corpo teórico do grupo, para a introspecção reflexiva dos membros e a conseqüente demarcação entre o “nós e eles” perfazem, de forma não essencial, a fórmula órfica, o preceito pitagórico e

---

em grau diferente por Burnet (1908) (a quem se deve a divisão entre acusmáticos e matemáticos), como uma espécie de “critério identitário” – pitagórico é quem fala de números – expressão que tem sua raiz no testemunho de Aristóteles (*Met.* 1083b17). Essa marca cética teve, como uma de suas premissas, a relativização, dentre as fontes, daqueles testemunhos que falavam do aspecto político e místico do pitagorismo. A saída dessa dicotomia, *mutatis mutandis*, entre “religião e ciência pitagórica”, veio, segundo Cornelli (2011, cap. 2), com as contribuições, dentre outros, de Burkert (1982, p. 2-3, 9) e Riedweg (2005, p. 98-104) com o conceito sociológico de “seita”; de Gemelli (2007, p. 438), para quem o silêncio entre os pitagóricos caía mais sobre as experiências mistericas do que sobre as palavras escritas, e Centrone (1999, p. 441), segundo o qual o “rótulo” de pitagórico não nasce atrelado a uma doutrina, e sim perpassando atribuições variadas segundo os antigos, dentre as quais se destacam a *hetairia* (comunidade) e os *thiasos* (culto, rito, mistério) como marcas primitivas da *koinonia* pitagórica.

<sup>297</sup> Como foi o caso de Hipaso, pitagórico expulso por ter revelado como se inscrevia o dodecaedro em uma esfera, ou, em outra versão, a doutrina da incomensurabilidade, cf. Jâmblico (*VP.* 88, 247).

<sup>298</sup> Cornelli (2011, p. 92s).

o verso de Empédocles. Essa característica comum, que bem pode ser pensada como um difuso perfil iniciático, cobre pelo menos três pontos: o afastamento do público “das crianças”, a retidão como modo de vida sábio e o atestado de origem divina do conhecimento.

Ainda assim, considerando que tais características mistericas estão entrelaçadas ao aparente semblante sacerdotal da personagem Empédocles, indago se haveria algum motivo especial para ele ter escolhido Pausânias como discípulo. O que a escolha dessa personagem passiva nos diz a respeito do caráter didático e iniciático da poesia empedocliana? De fato, Pausânias é uma personagem muda nos versos de Empédocles. Ela está ali como um interlocutor destacado dos demais, como uma espécie de “aluno ideal”, capaz de receber e reter a sabedoria do professor. Mas há algo nessa personagem que reforce o semblante sacerdotal de Empédocles?

A escolha da personagem Pausânias, proponho, deve-se a dois motivos. O primeiro deles diz respeito à sugerida capacidade de Pausânias para assimilar a lição do mestre. Não há nenhum verso de Empédocles medindo a capacidade intelectual de Pausânias. Porém, alguns versos sugerem que Pausânias dispõe de meios suficientes para formar sua própria sabedoria<sup>299</sup>. Tais sugestões da personagem de Empédocles estão camufladas dentro do monólogo filosófico.

No fragmento DK 31 B17, v. 14, conservado por Simplício, e que talvez seja um dos mais importantes para a interpretação da poesia empedocliana, Empédocles retoma a direção de sua voz a Pausânias e lhe diz, associando cognição mental ao espaço reservado do peito (φρήν), que seu saber crescerá se preservar a palavra (μῦθος) que recebe:

But come now, listen to my words: for learning  
will make your mind (*phrenes*) grow.<sup>300</sup>

Em DK 31 B21, v. 1-2, Empédocles visivelmente trata Pausânias como um interlocutor que está atento à palestra filosófica. Nesse sentido, ao que parece, Pausânias está “acompanhando” o teor dos argumentos do mestre, e este, por sua vez, está aos poucos

---

<sup>299</sup> As informações históricas que dispomos de Pausânias são poucas e frágeis, mas formam um quadro coerente das fontes com os versos de Empédocles. Segundo Diógenes Laércio (8. 60), um epigrama escrito pelo próprio Empédocles (que Diels inicialmente inseriu como o fr. 158, mas que foi retirado na versão final com Kranz, e que LM catalogaram como R105 ≠ DK), conta que Pausânias foi médico natural de Gela. Galeno (*Med. Phil.* 1, 1, 10, p. 6) registra Empédocles e Pausânias como representantes da escola médica itálica. Aristipos e Sátiros, cf. Diógenes Laércio (8. 60), contam que Pausânias era amásio do poeta, e Diógenes Laércio (8. 65) relata um conflito político entre Empédocles e Ácron, um médico de Agrigento. Embora desconhecidos, esses dados não estão em conflito com as personagens Empédocles e Pausânias. No geral, concordo com o biógrafo Bidez quando este define Pausânias como um discípulo “amável e fiel, mas de pouco futuro”, e que “on pourrait objecter que Pausanias représente le public d'élèves choisis auxquels s'adressait l'enseignement de la *Physique*. Mais il y a autre chose qu'une simple dédicasse dans les termes dont se sert Empédocle” (BIDEZ, 1894, p. 161).

<sup>300</sup> LM D73.

ensinando o discípulo argumentativamente. O trecho lembra bastante as interpelações de Sócrates a seus interlocutores nos diálogos platônicos:

But come, consider further witnesses to those  
earlier statements,  
If anything in what came earlier was defective  
in form:<sup>301</sup>

E em DK 31 B23, v. 9-11, também conservado por Simplício, após ter repassado a Pausânias o conhecimento a respeito das raízes e das forças divinas que as afetam, Empédocles demonstra confiar em Pausânias e em sua discricionariedade para com o conhecimento:

In this way may your mind not succumb to the  
error that it is from elsewhere [scil. than from  
the four elementary roots]  
That comes the source of all the innumerable  
mortal things whose existence is evident,  
But know this exactly, once you have heard the  
word of a god.<sup>302</sup>

E, ao final do poema *Física*, Empédocles indica que está terminando a lição iniciática. Sua voz sinaliza para o encerramento da palestra filosófica e para a promessa de que Pausânias, se seguir corretamente o conteúdo ensinado, será capaz de reproduzir o saber transmitido até aquele ponto:

For if, leaning upon your firm organs of thought  
(*prapides*),  
With pure efforts you gaze upon them  
benevolently,  
They [i.e. the elements] will all be present to you  
throughout your lifetime  
And many other good things will come to you  
from them. For these themselves  
Are what makes each thing grow in one's  
character, according to each person's nature.<sup>303</sup>

As many as are the remedies for ills, and  
protection against old age  
You will learn them, since for you alone I myself  
will accomplish all this.<sup>304</sup>

---

<sup>301</sup> LM D77a.

<sup>302</sup> LM D60.

<sup>303</sup> DK 31 B110, v. 1-5 = LM D257.

<sup>304</sup> DK 31 B111, v. 1-2 = LM D43.

Pausânias está disposto a aprender de Empédocles – essa personagem “despojada da mortalidade”<sup>305</sup> – a sabedoria que lhe permitirá, entre outros méritos, guiar-se na vida e na morte<sup>306</sup>. Em outras palavras, ambos são aptos à sabedoria, contudo o mestre já percorreu o caminho que o discípulo, agora, tem aberto diante de si:

You will learn them, since for you alone I myself  
will accomplish all this.<sup>307</sup>

Essa característica de competência sapiencial indica a direção para o segundo motivo da escolha da personagem. Trata-se do perfil social do iniciante órfico e, para entendê-lo, recorro ao que Burkert disse sobre o assunto:

Se alguém tenta obter uma visão tipológica nos antigos mistérios, pelo menos três formas de organização social vêm à mente: o carismático solitário e errante; o clero pertencente a um santuário; a associação de culto livre, que em grego é preferencialmente chamada de *thiasos*. O primeiro desses tipos, o carismático praticante, destaca-se mais na história intelectual da antiguidade tardia, pensa-se em Apolônio de Tiana ou Alexandre de Abonútico –, mas a forma de vida 'mântica e teléstica', como Platão a chama, é realmente muito antiga. O vidente e sacerdote itinerante oferecendo purificações e consagrações aparece no período arcaico em figuras como Epimênides e, mesmo na época clássica, Empédocles oferece um exemplo peculiar com seu *Katharmoi*.<sup>308</sup>

De acordo com Burkert, os mistérios antigos possuíam três perfis sociais distintos e não excludentes entre si: o vidente e sacerdote carismático, o sacerdócio associado a um santuário e a associação livre ou *thiasos*, também chamada de comunidade (*koinonia*). Pelo que foi visto, o terceiro tipo lembra o pitagorismo<sup>309</sup>. O segundo tipo, considero, pode ser

<sup>305</sup> DK 31 B113 = LM D5: “But why do I insist upon these things as though I were doing something great, to be superior to mortals, men destructible in many ways?”.

<sup>306</sup> É digno de nota que, dentro da perspectiva órfica, o controverso final do fr. B111 ganhe plausibilidade: “And you will bring out of Hades the strength of a man who has died.” = “E do Hades trará de volta a força de um homem morto” (em tradução minha). Pausânias será capaz de fazê-lo, assim como Empédocles já o é, se praticar os vários ensinamentos que recebeu ao longo do poema. Além do fato de que, segundo Bernabé (2015, p. 22), a ação de resgate de alguém do mundo dos mortos ser um dos feitos mais tradicionais do *tópos* literário *katabasis*. Notemos a validade de minha hipótese de que a poesia e a literatura sejam o meio termo entre Empédocles e o orfismo.

<sup>307</sup> DK 31 B111, v. 2 = LM D43.

<sup>308</sup> “Versucht man eine typologische Übersicht zu gewinnen, so treten bei den antiken Mysterien mindestens drei soziale Organisationsformen in den Blick: der einzelne, wandernde Charismatiker; der einem Heiligtum zugehörige Klerus; der freie Kultverein, der griechisch vorzugsweise *thiasos* genannt wird. Der erste dieser Typen, der praktizierende Charismatiker, fällt zunächst eher in der Geistesgeschichte der Spätantike aufman denkt an Apollonios von Tyana oder Alexander von Abonuteichos -, doch die <mantische und telestische> Lebensform, wie Platon sie benennt, ist in Wirklichkeit sehr alt. Der wandernde Seher und Priester, der Reinigungen und Weihen anbietet, erscheint in der archaischen Periode in Gestalten wie Epimenides, und noch in der klassischen Epoche bietet Empedokles mit seinen *Katharmoi* ein eigentümliches Exempel.” (BURKERT, 1990, p. 35s).

<sup>309</sup> A rigor, o pitagorismo foi um tipo singular de comunidade e, como tal, apresentou características incomuns que o transformaram no fenômeno único que foi. A comunhão dos bens econômicos (*koina ta philon*), por

ilustrado pelo caso dos mistérios de Elêusis. Eumólpidas e Céricas foram duas famílias que concentraram o poder geopolítico dos mistérios eleusinos em torno do santuário local que, segundo a lenda, foi escolhido pela própria Deméter. “Ainda mais duradouro foi o sucesso das famílias de sacerdotes em Elêusis, os Eumólpidas e os Céricas, que oficiaram por cerca de um milênio até que os mistérios foram finalmente proibidos pelo imperador cristão.”<sup>310</sup>

O primeiro tipo de perfil, que Burkert ilustra mencionando Empédocles, seria o do sacerdote carismático, andarilho<sup>311</sup>, que por interesses privados dedica-se a algum mistério. O tema então se desloca para a seguinte questão: Empédocles e Pausânias foram membros de alguma família tradicionalmente ligada aos mistérios?

A questão é sinuosa e dificilmente respondível. Riedweg, retomando o fator familiar como esteira de transmissão dos mistérios, aventou a correlação de Empédocles com seu avô homônimo, o que colocaria o poeta em linha direta de sucessão sapiencial<sup>312</sup>. Tal hipótese, por sua vez, teria como fundamento a semelhança da expressão empedocliana “*son of...*”<sup>313</sup> com tantas outras do mundo antigo:

Pausânias, listen, you, son of wise-minded  
Anchitus<sup>314</sup>

Essas pistas indicam vagamente a direção dos mistérios e não dão condições para uma conclusão satisfatória. Ao contrário dos mistérios eleusinos, os mistérios órficos nunca dispuseram de uma família, ou grupo parental<sup>315</sup>, que centralizasse o controle sobre a doutrina<sup>316</sup>. Sem essa “voz majoritária” a dirigi-lo social e politicamente, o orfismo não se

exemplo, não era uma característica comum dos *thiasos*. A *philia* pitagórica – outro exemplo – parece ter alcançado uma importância e sentido muito além da livre associação para culto. Para o interessado no tema, vale a comparação entre o capítulo 2 de Burkert (1990, p. 35-56) e o trecho de Cornelli (2011, p. 83-98).

<sup>310</sup> “Even more enduring was the success of the priest-families in Eleusis, the Eumolpidae and the Kerykes, who officiated for about one millennium until the mysteries were finally outlawed by the Christian emperor.” (BURKERT, 1992, p. 43).

<sup>311</sup> A intensa mobilidade geográfica foi outra característica do círculo pitagórico, cf. Cornelli (2011, p. 83-98).

<sup>312</sup> Riedweg (1997, p. 40, n. 41), apoiando-se em Diógenes Laércio (8. 53).

<sup>313</sup> O assunto é desenvolvido por Burkert (1992, p. 41ss).

<sup>314</sup> DK 31 B1 = LM D41.

<sup>315</sup> Dentre as várias versões da árvore genealógica de Orfeu reconstruídas por Linforth (1941, p. 24ss) e depois por Graf (1986, p. 80-106), nenhuma se estabeleceu como dominante na tradição antiga. Isso corrobora a presente interpretação, na qual o orfismo não dispõe de uma linhagem familiar fundante, o que lança a questão sobre as origens e legitimidade das *teletes* para dentro do umbral insondável do mito.

<sup>316</sup> Aqui farei, com ajuda de Nilsson, uma pontual abordagem não essencialista entre os círculos órfico e eleusino no que se refere ao modelo parental de transmissão da doutrina. Embora ambos os círculos coincidam na inferência de um fundador mítico (Orfeu e Eumolpo, respectivamente), somente os eleusinos conseguiram manter esse poder identificado com seu nome privado, os eumólpidas, principal família “proprietária” dos mistérios descendentes da cidade de Elêusis. Não há nenhum motivo consistente para crer que houve, pelo lado do orfismo, uma família ou grupo a exercer semelhante autoridade sobre a condução histórica do seu mistério. Essa diferença institucional e sóciopolítica dos ramos familiares de ambos os mistérios, por sua vez, não implica na diferença de seus centros míticos, pois ambos assumem a mesma deusa, Deméter, e o mito de fertilidade

institucionalizou entre os gregos e, por isso, seguiu *desviado*<sup>317</sup>. Se o orfismo dispôs de um laço parental que uniu seus membros – e, dentre eles, as duas personagens em questão – tal laço teve um feitio amplo e genérico<sup>318</sup>.

Concluo, provisoriamente, que a hipótese levantada recebeu alguns argumentos e pontos de vista a seu favor e outros contra. Na busca do semblante sacerdotal de Empédocles encontramos alguns pontos que sinalizam para o orfismo. Esse semblante apareceu nos seguintes aspectos: i) na existência de lições *ante mortem* que possuem consequências *post mortem*; ii) na alusão a uma teoria órfica da alma; iii) na compatibilidade metafórica ao adágio órfico “fechadas as portas, profanos”; iv) no reconhecimento da autoridade de uma divindade regente/doadora do conhecimento; v) no voto de silêncio; vi) na compatibilidade formal de Pausânias com o iniciado órfico. Assim, esbocei o orfismo como uma camada no meio de outras a compor a complexa rede de sentidos da poesia de Empédocles.

---

como prepostos para suas doutrinas. Cito Nilsson: “Las ideas de nacimiento y muerte, germinación y decadencia, que provienen de los cambios de la naturaleza, forman la base del culto de Dioniso. Sobre ella se fundaba el misticismo, pero, como todo misticismo, se lo redujo a un segundo plano en el culto oficial, al paso que en la secta órfica siguió libremente su curso e se convirtió en su rasgo principal. Con esos hechos se asocia la opinión de que la creencia en la inmortalidad, en sentido estricto, fue introducida en Grecia por Dioniso. Esto parece dudoso. El renacimiento del culto de los héroes y de las sepulturas tiene mayor relación con la fuerza creciente de la creencia. En el orfismo está estrechamente ligada a la religión dionisíaca mística, pero eso no prueba que el dios la haya introducido. En el culto general de Dioniso, lo más que se puede apreciar con certeza es que el dios estableció una relación con antiguos festivales de almas. En Atenas, el Día de Ánimas, las Antesterias, se convirtieron en un festival de Dioniso, y las Agrianias, un festival de Dioniso en Argos, eran también un festival de almas. Lo que llamamos esperanza en la inmortalidad es más bien el deseo de una existencia mejor después de ésta; la idea desempeñó un importante papel en la vida religiosa de la época. Podemos darnos cuenta de cómo nace y florece en un culto que es el más famoso de la religión griega: los misterios eleusinos. En este caso tenemos una antigua fuente informativa, el himno homérico a Deméter, compuesto en el Ática en una época anterior a Solón, antes de que Eleusis perdiera su independencia y quedara absorbida por Atenas. Los misterios eleusinos tuvieron su origen en un festival agrario de época prehelénica, que fue propiedad privada de ciertas familias de Eleusis.” (NILSSON, 1961, p. 261s)

<sup>317</sup> Continua jovem a expressão *chemin de déviance* cunhada por Detienne para ilustrar o não lugar que os mistérios, por vezes, ocuparam no mundo antigo. Cito: “Dans l'espace réorganisé du mysticisme en tant que phénomène historique et en tant qu'alternative à l'ordre proposé par un système de pensée et de pratique religieuses – celui de la cité grecque -, orphisme, dionysisme et pythagorisme ne sont plus des tentatives isolées mais les pièces d'une même système, c'est-à-dire les différentes formes de refus ou de protestation contre un ordre politico-religieux. Ils cessent de nous apparaître comme des objets exotiques. Leur marginalité, au lieu de les renvoyer à une origine étrangère, en fait un lieu privilégié pour mesurer les distances, les ruptures, les déviations, pour repérer les rejets et les refus.” (DETIENNE, 1975, p. 53). Esse desvio da cultura dominante atraiu um grupo sóciopolítico igualmente secundário e de menor prestígio público, como as mulheres que compõem o coro de *Os Cretenses* de Eurípedes (*Cret. Fr. 472 Kannicht*, vv. 9-19), os homens pobres que aviltam a moralidade cívica com seu charlatanismo na *República* de Platão (*R. 363c*), e até o aristocrata despossuído pela onda democrática, posto ao ridículo da superstição com Teofrasto (*Char. 16.11*).

<sup>318</sup> O possível feitio do laço órfico que costura as duas personagens em questão aparece em Herrero (2008c, p. 1606ss), que faz uma interpretação antropológica do mito de Dioniso Zagreu e de seu desmembramento. Os homens que nascem dessa antropogonia universal não são ligados por um *genos* tradicional, isto é, ligados a uma divindade olímpica e à sua ação na origem de uma *polis* específica e, não raro, de uma família determinada. O mito órfico traz um novo tipo de *genos* cósmico, mais abstrato do ponto de vista filosófico e desprovido de amarras sociais e materiais. É claro que, nesse ponto de vista, a humanidade é uma grande irmandade, quase que na mesma proporção que a palavra “irmãos” tem sob a batuta do cristianismo, o que inviabiliza a individualização do tema nas pessoas de Empédocles e Pausânias. Outros paralelismos entre a poesia de Empédocles e o mito de Dioniso Zagreu estão em Megino (2005, p. 53ss).

Agora, seguindo a abordagem não essencialista, darei mais um passo em direção ao objeto. Notaremos que, além de seu semblante órfico, outras características indicam que o poeta dispôs de um estilo de vida órfico.

### 3.3 Vida órfica

No tópico anterior, apresentei o semblante sacerdotal de Empédocles como parte de um *estilo de vida* que possui semelhanças e aproximações com os mistérios; notadamente, ao orfismo. Agora, a partir da expressão *vida órfica*, apresento outra parte desse estilo de vida atrelado aos órficos e ao poeta de Agrigento. Trata-se do conjunto de costumes relativos, em sua maioria, à alimentação e à condução dos rituais que, do ponto de vista simbólico, sugerem refletir concepções filosóficas e religiosas de seus praticantes. A fim de destacar o aspecto literário de tais costumes na poesia empedocliana, inicialmente, mostro o que as fontes dizem sobre o estilo de vida órfica para, em seguida, discutir as possíveis interpretações sobre o tema. Espero demonstrar, nos versos, o viés pelo qual Empédocles aborda tais costumes e seu pano de fundo.

A expressão “ὄρφικοί... βίοι” encontra-se literalmente em Platão, e, por isso, ela é, antes das lâminas de Olbia, a objetiva demonstração de que os antigos reconheciam algo como um “estilo de vida” associado ao orfismo. Vejamos o trecho:

A propósito dos homens que se sacrificam uns aos outros, vemos tratar-se de algo que perdura ainda em muitos povos. Ao contrário, ouvimos dizer que em outros nem se atreveriam a provar a carne bovina; as oferendas aos deuses não eram animais, mas tortas e frutas banhadas no mel, e outras vítimas puras similares que se abstinham da carne porque não era santo comê-la, nem contaminar com sangue os altares dos deuses. Nossa vida, então, era como uma das chamadas órficas, limitadas ao inanimado e apartadas de tudo o que possua alma.<sup>319</sup>

O trecho é precioso porque permite que se faça uma espécie de escala decrescente do que seria essa vida órfica. O ato mais hediondo para um “órfico médio” – criemos esse tipo – seria o sacrifício humano (θύω ἄνθρωπος), ou seja, o assassinato de uma pessoa, tendo em vista o fim ritualístico, como uma forma ultrapassada e violenta de adorar os deuses. Fortuitamente, Empédocles possui um dos fragmentos mais enfáticos da poesia grega na demonstração do repúdio moral a esse tipo de sacrifício que consiste na imolação (σφάζω) de outro ser humano:

---

<sup>319</sup> OF 625 = Platão (*Lg.* 782c), trad. Dennys Xavier.



The father, lifting up his own son who has  
 changed shape,  
 Cuts his throat, with a prayer-fool that he is!  
 The others are at a loss  
 While they sacrifice the suppliant; but he [scil.  
 the father], deaf to the shouts,  
 Has cut the throat and prepared an evil meal in  
 his house.  
 In the same way, a son seizes his father and  
 children their mother,  
 And ripping out their life they devour the flesh  
 of their dear ones.<sup>320</sup>

O segundo grau decrescente na escala do “órfico médio” seria o sacrifício de animais, exemplificado na citação platônica pela espécie bovina, mas estendível ao conjunto dos animais dotados de sangue. Mais uma vez, Empédocles possui versos nos quais ressoa tal condenação do sacrifício sangrento, pois essa ação é tida como moralmente condenável:

Will you not desist from evil-sounding murder?  
 Do you not see  
 That you are devouring each other in the  
 carelessness of your mind?<sup>321</sup>

E:

to abstain from evil.<sup>322</sup>

Ao final da escala decrescente, tem-se aquela que seria a “vida órfica”, ou “vida santa” (βίος ἄγνός), ou seja, o pleno atendimento daqueles preceitos filosóficos e religiosos nos costumes do “órfico médio”. Segundo Platão, consistiria em conduzir o ritual utilizando como oferendas “tortas e frutas banhadas no mel”<sup>323</sup> e, no que se refere ao costume pessoal, manter-se (alimentar-se) à base do inanimado (ἄψυχος), evitando o que tenha alma (ἔμψυχος). Novamente, Empédocles parece conhecer bem tal concepção correta de adoração a ponto de descrevê-la com sensível beleza:

There was neither some Ares for them as a god  
 nor Tumult,  
 Nor Zeus king nor Cronus nor Poseidon,  
 But Cypris queen . . .  
 She it was whose favor they won with pious

<sup>320</sup> DK 31 B137 = LM D29.

<sup>321</sup> DK 31 B136 = LM D28.

<sup>322</sup> DK 31 B144 = LM D33.

<sup>323</sup> Com exceção do mel, que está substituído pela água e leite, a mesma configuração inanimada é referida pelo autor do *P.Derv.* (col. XX, v. 6-8): “derramam água e leite nas oferendas, enquanto fazem suas libações. Inúmeros e nodosos bolos são ofertados, pois as almas também são inúmeras.”

images,  
 Painted animals and artfully scented perfumes,  
 Sacrifices of unmixed myrrh and of fragrant  
 incense,  
 Casting onto the ground libations of blond  
 honey.  
 The altar was not drenched with the unmixed  
 blood of bulls,  
 But this was among men the greatest pollution:  
 To rip out the life and to devour the noble  
 limbs.<sup>324</sup>

Assumindo a passagem de Platão como modelo da *vida órfica*, e alguns fragmentos de Empédocles como exemplos da definição, o leitor é induzido a concluir que tais elementos órficos estão representados na poesia do agrigentino. De fato, as semelhanças são notáveis, inclusive no vocabulário de Platão e Empédocles. Veja o que anotou Megino sobre a terminologia de ambos os autores:

A insistência em que o sacrifício sem sangue é o único que corresponde à lei divina e à ordem natural das coisas e que é signo, portanto, da conduta civilizada e da religiosidade piedosa, se constata também no vocabulário aplicado. Assim, Platão diz que não era lícito (οὐχ ὄσιον) manchar de sangue (αἷματι μαιίνειν) os altares dos deuses, utilizando o adjetivo ὄσιον, que significa principalmente “o que está permitido por lei divina” e o verbo μαιίνω, que possui o sentido de “contaminar ou infectar” também em chave religiosa. Empédocles, por sua parte, fala de “piedosas oferendas” (εὐσεβέεσσιν ἀγάλμασιν), isto é, que mostram devoção e veneração pela divindade, enquanto o sacrifício sangrento supõe “contaminar os membros” (φίλα γυῖα μίηνι, DK 31 B115.3), resulta uma “abominação” (μύσος, DK 31B 128.9) e o ato de comer carne uma “ação desprezível” (σχέτλι ἔργα, DK 31B 139.2, d6 M.-P.)<sup>325</sup>.

De fato, a vinculação entre os motivos órficos e as prescrições empedoclianais repete-se ao longo das fases vistas anteriormente. Dentro do cenário pan-órfico<sup>326</sup>, cito Haussleiter. Esse pesquisador, seguindo a hipótese de que o vegetarianismo teria sido introduzido na Grécia pelos órficos, leu nos versos de Empédocles a mais rigorosa depuração do principal

<sup>324</sup> DK 31 B128 = LM D25.

<sup>325</sup> "La insistencia en que el sacrificio incruento es el único que se corresponde con la ley divina y el orden natural de las cosas y que es signo, por tanto, de conducta civilizada y religiosidad piadosa, se constata también en el vocabulario empleado. Así, Platón dice que no era lícito (οὐχ ὄσιον) manchar de sangre (αἷματι μαιίνειν) los altares de los dioses, utilizando el adjetivo ὄσιον, que significa principalmente "lo que está permitido por ley divina" y el verbo μαιίνω, que tiene el sentido también de "contaminar o infectar" en sentido religioso. Empédocles, por su parte, habla de "piadosas ofrendas" (εὐσεβέεσσιν ἀγάλμασιν), esto es, que muestran devoción y veneración por la divinidad, mientras que el sacrificio cruento supone "contaminar los miembros" (φίλα γυῖα μίηνι, DK 31 B115.3), resulta una "abominación" (μύσος, DK 31B 128.9) y el comer carne una "acción despreciable" (σχέτλι ἔργα, DK 31B 139.2, d6 M.-P.)." (MEGINO, 2005, p. 79, n. 281).

<sup>326</sup> Outros integrantes desse cenário são, por exemplo, Dieterich (1893, p. 108) e Bignone (1916, p. 273), conforme o primeiro capítulo.

preceito filosófico e religioso a sustentar tal costume, a saber, a doutrina da transmigração das almas:

A ideia vegetariana foi difundida pela primeira vez no mundo grego pelos órficos, purificada e propagada por Pitágoras; Empédocles (c. 500-440) a pensou até a última consequência e assim, livre de todos os compromissos, a completou. Para esse filósofo, o mandamento de abster-se de carne, que foi formulado com a maior severidade e ênfase, e que naturalmente também se estende às vítimas e inclui a proibição de matar, baseia-se quase exclusivamente na crença da migração da alma humana por todo o reino vivo da natureza. Ligada a essa crença está a doutrina dos períodos mundiais, particularmente a suposição otimista de uma antiga idade de ouro governada apenas pelo amor e uma futura bem-aventurança. Além do mandamento principal de se abster de carne, Empédocles também encontrou as proibições secundárias de comer feijão e louro.<sup>327</sup>

Por sua vez Guthrie, que já havia sentido o peso do ceticismo de Wilamowitz<sup>328</sup>, ponderou sobre quais seriam os princípios do “discutível sistema órfico”<sup>329</sup>. Um desses princípios, segundo ele, seria a *vida órfica* descrita na passagem de Platão, presente em autores como Empédocles. O uso das aspas, mais uma vez, aparece como um sinal dos tempos inseguros<sup>330</sup> para se referir ao tema:

Para realizar nossa divindade, devemos então valorizar e cultivar o Dionisíaco e expurgar os elementos titânicos malignos em nossa natureza. Isso foi feito em primeiro lugar pela participação em *teletai* ou *Katharmoi*, ritos de iniciação ou comunhão e de purificação, cuja natureza exata não conhecemos; e, em segundo lugar, vivendo o que Platão chama de “vida órfica”, na qual se observam certas regras de pureza. Platão está se referindo à tradição de um passado remoto, quando nenhum homem provou a carne de

---

<sup>327</sup> “Der vegetarische Gedanke wurde durch die Orphiker in der griechischen Welt zum erstenmal verbreitet, durch Pythagoras geläutert und fortgepflanzt; Empedokles (c. 500—440) durchdachte ihn bis zur letzten Konsequenz und brachte ihn so, frei von allen Kompromissen, zur Vollendung. Das mit höchster Strenge und Emphase aufgestellte Gebot der Fleischenthaltung, das sich natürlich auch auf die Opfer ausdehnt und das Tötungsverbot in sich schließt, beruht bei diesem Philosophen fast ausschließlich auf dem Glauben an die Wanderung der menschlichen Seele durch das ganze belebte Reich der Natur. Verbunden ist dieser Glaube mit der Lehre von den Weltperioden, insbesondere mit der optimistischen Annahme eines ehemaligen goldenen Zeitalters, in dem nur die Liebe herrschte, und einer künftigen Seligkeit. Neben dem Hauptgebot der Fleischenthaltung begegnen bei Empedokles noch die sekundären Verbote des Bohnen- und Lorbeergenusses.” (HAUSSLEITER, 1935, p. 157).

<sup>328</sup> Como visto antes, segundo Wilamowitz (1932, II, p. 188), a doutrina da transmigração refletida no costume da alimentação não carnívora tem sua origem com Pitágoras. Igualmente cético em relação ao vegetarianismo como traço típico do orfismo está Linforth (1941, p. 50ss), ao analisar a peça *Hipólito* de Eurípides.

<sup>329</sup> “Having claimed the not undisputed right to assume the existence of an Orphic system, and indicated its general aims, we are left with the task of giving an outline of its main tenets.” (GUTHRIE, 1950, p. 318).

<sup>330</sup> Tal como vimos no primeiro capítulo, dentre as hipóteses apresentadas pelos autores da terceira fase dos estudos órficos destaca-se, sobremaneira, a ideia de que o orfismo tenha sido uma literatura sem culto associado a ela, razão pela qual West intitula seu livro de *Orphic Poems*. Cito-o: “The disorientation of the scholars is understandable after so many centuries in which Orpheus was all things to all men. For generations they wrestled, each after his own fashion, with the problem of the origins of the Orphic poems and the pseudo-problem of the supposed Orphic religion, or, more often, they confused the issue by arbitrarily attaching the label ‘Orphic’ to texts and doctrines not attested as Orphic.” (WEST, 1983, p. 1).

criaturas vivas, e o sacrifício de animais aos deuses era desconhecido. A vida então, diz ele, era do tipo chamado órfico. Essa abstenção de carne é a mais amplamente atestada das injunções órficas, sendo atribuída a Orfeu por Eurípides e Aristófanos, bem como por Platão. Baseia-se na crença na transmigração, pois como argumenta Empédocles – um apaixonado crente na vida órfica – o animal que você mata e come pode conter a alma do seu parente mais próximo.<sup>331</sup>

Notemos como Empédocles surge no texto não apenas como um tipo de “crente apaixonado”, mas também repetindo a associação de Haussleiter; seu principal motivo filosófico e religioso para versar sobre os costumes órficos é a doutrina da transmigração das almas. Essa vinculação entre costume e crença, ou melhor, entre agir e crer, na esteira de uma aparente simetria entre abster-se de carne na alimentação e no rito como sinal de respeito/reconhecimento da doutrina transmigratória, foi, ao que tudo indica, a tônica dominante das investigações sobre a possível *vida órfica* de Empédocles<sup>332</sup>. Uma guinada corajosa para fora dessa simetria entre vegetarianismo e doutrina da transmigração aparece em Betegh:

Os pontos de contato mais citados entre o orfismo e o pitagorismo são a crença na metempsicose e, intimamente relacionada a ela, o vegetarianismo. Em uma interpretação comum dos círculos de Burkert, esses dois são características constitutivas, ou mesmo essenciais, tanto do orfismo quanto do pitagorismo, e podem, portanto, ser localizados com segurança na área onde os dois círculos se cruzam. Sugiro uma imagem um pouco diferente. Para começar, duvido fortemente que todos os atores envolvidos em fenômenos religiosos órficos fossem vegetarianos ou acreditassem em metempsicose.<sup>333</sup>

Demonstrando a maturidade de filósofo da religião, Betegh pondera que não haveria necessidade de relacionar a dieta vegetariana e/ou a crença da transmigração a personagens, como, por exemplo, a caricata família do *Homem Supersticioso* de Teofrasto (*Char.* 16.11),

<sup>331</sup> “To realize our divinity we must then cherish and cultivate the Dionysiac and purge away the evil Titanic elements in our nature. This was done in the first place by participation in *teletai* or *Katharmoi*, rites of initiation or communion and of purification, whose exact nature we do not know; and in the second place by living what Plato calls an “Orphic life”, in which certain rules of purity are observed. Plato is referring to the tradition of a remote past when no man tasted the flesh of living creatures, and animal sacrifice to the gods was unknown. Life then, he says, was of the sort called Orphic. This abstention from meat is the most widely attested of the Orphic injunctions, being attributed to Orpheus by Euripides and Aristophanes as well as by Plato. It is based on the belief in transmigration, for as is argued by Empedocles – a passionate believer in the Orphic life – the animal that you slaughter and eat may contain the soul of your nearest relative.” (GUTHRIE, 1950, p. 320s).

<sup>332</sup> Riedweg (1997, p. 46), que possui várias reflexões próximas às que ora se apresentam, também vincula o vegetarianismo empedocliano à doutrina da transmigração.

<sup>333</sup> “The most commonly mentioned points of contact between Orphism and Pythagoreanism are a belief in metempsychosis and, closely related to this, vegetarianism. On a common interpretation of Burkert's circles, these two are constitutive, or even essential, features of both Orphism and Pythagoreanism, and can therefore safely be located in the area where the two circles intersect. I would suggest a somewhat different picture. To begin with, I strongly doubt that all actors who were involved in Orphic religious phenomena were vegetarians or believed in metempsychosis.” (BETEGH, 2014, p. 154).

que participa regularmente de um ritual purificador semelhante à purificação da culpa pelos padres itinerantes. Essa crença ingênua das pessoas ávidas de purificação (muitas vezes cidades inteiras) é criticada por Platão (*R.* 363c-364e). O autor do *P.Derv.* (col. XX, v. 3-8) também fala de pessoas dignas de “pena e assombro” por se fiarem em outras “que fazem ofício das coisas sagradas”. De forma semelhante, Adimanto, na *República* (365a-366a), menciona aquelas que confiam em rituais sem mudarem efetivamente de mentalidade ou comportamento. Cada uma dessas personagens frequentadoras do círculo órfico não exige, segundo Betegh, a adesão à restrição alimentar ou à crença anímica de fundo:

Embora a clientela desses iniciadores órficos estivesse certamente na esfera do orfismo, não há razão convincente para supor que os indivíduos envolvidos tenham mudado para uma dieta vegetariana, acreditado na metempsicose ou tenham algo a ver com o pitagorismo. O contato com o orfismo, os textos órficos e os *orfeotelestas* não parece trazer nenhuma alteração permanente no estilo de vida dessas pessoas.<sup>334</sup>

Tal exemplo de abordagem não essencialista do agir e do crer das personagens frequentadoras do círculo órfico ajuda a entender Empédocles? A pergunta é mais do que retórica aqui. Seguindo o que foi dito sobre o semblante sacerdotal (*orfeotelestas*) de Empédocles e, agora, sobre a *vida órfica* comportar uma *aparente simetria* entre ser vegetariano e crer na transmigração das almas, chego ao ponto no qual a pergunta acima ganha um ar quase dramático, nas palavras de Betegh: “E os próprios *orfeotelestas*? Nós simplesmente não sabemos.”<sup>335</sup> Portanto, se se deseja manter o caminho traçado até agora, torna-se urgente desenhá-lo adiante. Obviamente a resposta não pode estar fora da poesia de Empédocles e, seguindo a evidência deixada por Platão, o caminho necessariamente começa pela compreensão do vegetarianismo e da doutrina da transmigração. A esse respeito, posso adotar a conclusão a qual chegou Betegh como ponto de partida:

Embora os tabus alimentares fossem sem dúvida importantes no pitagorismo do início e que alguns pitagóricos possam ter observado uma dieta totalmente sem carne, parece que uma forma estrita de vegetarianismo, sem exceções, não foi concebida como uma característica central do pitagorismo. Por outro lado, o orfismo de “núcleo duro” parece caracterizar-se justamente por evitar completamente o derramamento de sangue e o consumo de carne e pelo uso complementar de “sacrifícios puros” alternativos (*ἀγνά θύματα*) baseados em mel e bolos. (...) Em suma, com respeito à metempsicose,

<sup>334</sup> “Although the clientele of these Orphic initiators was certainly in the sphere of Orphism, there is no compelling reason to suppose that the individuals involved switched to a vegetarian diet, believed in metempsychosis, or had anything to do with Pythagoreanism. The contact with Orphism, Orphic texts and *orpheotelestai* does not seem to bring about any standing alteration in the lifestyle of these people.” (BETEGH, 2014, p. 155).

<sup>335</sup> “What about the orpheotelestai themselves? We simply don't know.” (BETEGH, 2014, p. 155).

podemos observar exatamente o inverso do que observei acima sobre o vegetarianismo. A metempsicose é um dos princípios mais bem documentados de Pitágoras – embora ainda não esteja claro se foi ou não aceita de maneira padronizada por seus seguidores – enquanto a evidência de metempsicose no orfismo primitivo permanece relativamente escassa e principalmente indireta.<sup>336</sup>

A citação acima traz a seguinte mensagem não essencialista: o vegetarianismo está para o orfismo assim como a metempsicose está para o pitagorismo. Porém, nada impede que um órfico seja também crente/propagador da doutrina da transmigração, assim como um pitagórico adote determinado tabu alimentar. A proposta é visivelmente móvel e elíptica, assim como é o movimento de dois círculos girando entre si. O que se esboça a seguir é a tentativa de encontrar os pontos nos quais os versos de Empédocles encaixam-se nessa elipse de matizes.

Retornemos ao fragmento DK 31 B137 citado acima. Ele contém uma prescrição de Empédocles em relação à matança de animais. Para facilitar a compreensão do verso, o descrevo em prosa. Um pai imola (σφάζω, v. 2) o filho que, então, apresentava-se sob outra forma (*son who has changed shape*, v.1). Entendo por esse detalhe que o filho estava sob a forma de animal, tanto que o pai o levanta (αἶρω, v. 1) para degolá-lo; assim, ao que parece, o sangue espirra no ar. As testemunhas participantes da imolação estão igualmente comprometidas com a ação do pai que, movido pelo assassinio, conduz a cena para o preparo da carne em sua residência. Tem-se então a refeição maligna (κάκη δαίτη, v. 4). O fragmento termina com a afirmação de que filhos e filhas, igualmente comprometidos com o erro, imolam seus entes queridos (pais e mães).

Aqui se abrem algumas questões. Por que a imolação? O pai é um tipo de açougueiro? De qual espécie é o animal? Vejamos uma a uma.

A questão sobre a finalidade do ato imolador tem duas respostas: ou se visou ao consumo ou ao atendimento de um costume religioso (*thiaso*). Segundo Berthiaume, da perspectiva da técnica imoladora (σφάζω), ambas as respostas são corretas. A técnica de imolar objetivando a venda da carne ou o consumo no cotidiano não se difere da técnica

---

<sup>336</sup> “Although dietary taboos were no doubt important in Pythagoreanism from the beginning and it could be that some Pythagoreans observed a fully meatless diet, it appears that a strict form of vegetarianism, allowing no exceptions, was not conceived as a core feature of Pythagoreanism. On the other hand, “hard core” Orphism seems to be characterized precisely by a complete avoidance of bloodshed and the eating of meat and the complementary use of alternative “pure sacrifices” (ἀγνά θύματα) based on honey and cakes. (...) All in all, with respect to metempsychosis, we can observe just the reverse of what I have remarked above about vegetarianism. Metempsychosis is one of the best-documented tenets of Pythagoras – even though it remains unclear whether or not it was standardly accepted by his followers – whereas the evidence for metempsychosis in early Orphism remains relatively scarce and mostly indirect.” (BETEGH, 2014, p. 155s).

praticada nos *thiasos*. Para dizer isso, o autor traz a figura do *mageiros*, isto é, da pessoa encarregada de abater as vítimas:

Do ponto de vista dos papéis dos *mágeiros*, no entanto, podemos ser mais afirmativos: quando ele corta a garganta em sua loja, ele o faz de acordo com a técnica descrita pelo verbo *spháttein*, da mesma forma que durante os sacrifícios; quando ele corta a carne do animal, é de acordo com a técnica por peso preservada pelas formas antigas de ritual. Ele, portanto, desempenha os mesmos papéis nos sacrifícios que seus colegas oficiantes.<sup>337</sup>

A explicação de Berthiaume nos permite pensar que não somente o pai descrito no verso de Empédocles desempenha a função de *mageiros*, como também o ato imolador possui propósito religioso<sup>338</sup>. Uma vez que o fragmento não menciona a dedicação de partes do animal a uma divindade, ou indica a presença de um altar, pode-se pensar que a imolação descrita no fragmento ocorre em um espaço restrito aos participantes da família. Um *thiaso* particular, portanto.

Em seguida, interpreto a figura do imolador. A resposta já foi ventilada pela citação acima: trata-se da figura social do *mageiros*<sup>339</sup> como o pai *prayer-fool* (ἐπειχόμενος μέγα

---

<sup>337</sup> “Du point de vue des rôles du *mágeiros*, on peut cependant être plus affirmatif: lorsqu’il égorge dans sa boutique, celui-ci le fait selon la technique décrite par le verbe *spháttein*, de la même façon que lors des sacrifices; lorsqu’il débite la viande de l’animal, c’est selon la technique au poids utilisée dans les rituels ayant conservé les formes anciennes. Il joue donc alors les mêmes rôles que ses collègues officiant dans les sacrifices.” (BERTHIAUME, 1982, p. 69).

<sup>338</sup> Berthiaume (1982, p. 62-70) e Ekroth (2007, p. 268-72 e 2017, p. 37-41) concordam que se deve evitar a separação rígida entre “carne sagrada” e “carne para consumo secular”. Não apenas o anacronismo do segundo tipo é evidente, como também há vestígios em ossos próximos a santuários que, se não foram ritualizados, não significa que deixaram de ser consumidos. Logo, a abordagem para determinar se determinado tipo de proteína animal foi utilizada com motivação religiosa ou não deve ser restrita a cada caso, levando em consideração o local onde a ossada foi encontrada, as condições dos ossos (se chamuscados ou cozidos, marcados com faca ou quebrados...), o que se sabe sobre os tipos de ritos praticados ali e a espécie de animal analisada. Ou seja, não há uma regra geral que determine a sacralidade do consumo de carne. Pela tônica geral do poema *Katharmoi* de Empédocles, parece-me razoável atribuir o sentido religioso ao ato.

<sup>339</sup> Interessante notar a compatibilidade do pai no fragmento com esse perfil social. Segundo Détiénne, o *mageiros* podia tanto ser um funcionário público contratado por ocasião das grandes festas urbanas (e, como tal, representa o respeito da *polis* para com a carne que é ritualmente imolada, comercialmente vendida e comensalmente consumida), como também podia ser o não especialista que se encarregava de sacrificar e preparar a carne para o consumo. O pai do fragmento empedocliano se encaixa nesse segundo perfil de *mageiros*. A citação a seguir traz a diferença entre *sacrifier* (aquele que encomenda e paga pelo ritual) do *sacrificer* (aquele que abate o animal). O *mageiros* é outro nome dado ao *sacrificer*. Cito Détiénne: “In a ritual where the acts of cooking only extend those of killing and carving, the sacrificer is both butcher and cook. By law, every sacrificer is qualified to execute this series of operations. Neither killing nor carving require sacerdotal virtues, any more than they demand specialized technical knowledge. However, in the sociocultural reality from the fifth century B.C. onward, the different operations of the sacrifice are undertaken by one person, the *mageiros*, the butcher-cook-sacrificer, whose functional name denotes the conjunction between the slaughtering of the victims, the sale of meat, and the preparation of fleshly food. The emergence of this functionary, often a public one who is attached to a temple or hired on an annual basis for a given salary, doubtless depends on the importance accorded the slaughtering of the victims in a largely urbanized and demographically developed society. In sacrifices directed toward commensality, the *mageiros* is usually slaughterer as well as cook; and the congruence of these two roles indicates to what extent the offering of a sacrificial victim is regarded and enacted as a way of eating together.” (DÉTIENNE, 1989, p. 11). Para uma análise pictórica dos *thiasos* a partir de uma

νήπιος, v. 2). Sugiro que o fragmento DK 31 B137 pode ser lido com a intenção semelhante à de Platão (R. 378a-e) ao apontar o comportamento inadequado dos deuses segundo os mitos. Porém, em vez de criticar os poetas do passado, Empédocles reforma a religião de seu tempo denunciando o perfil do imolador.

De fato, se o *thiaso* é um ato de adoração aos deuses, de acordo com o fragmento B137, é uma adoração à custa do filicídio, patricídio e matricídio. Ou, como diz emblematicamente Détienne, o “crime é uma instituição”<sup>340</sup>. Todavia, se fica claro que Empédocles repudia veementemente as formas sangrentas de *thiasos*, não fica claro a qual modelo de *thiaso* se refere. Uma distinção de Vernant ajuda a pensar o assunto:

Por outro lado, o próprio sacrifício cruento comporta duas formas diferentes, conforme se dirija a deuses celestes e olímpicos ou a deuses ctônicos e infernais. A língua já os distingue; os gregos empregam, para os primeiros, o termo *thyeîn* e, para os segundos, *enagizeîn* ou *sphatteîn*.<sup>341</sup>

O verbo indicado acima, σφάττειν, é a forma ática de σφάζω, utilizada por Empédocles para se referir ao ato imolador. A direção filológica do termo indica, segundo Vernant, que o poeta menciona o *thiaso* ctônico. Porém, duas outras informações do fragmento referem-se exclusivamente ao ritual olímpico, ou seja, o ato de levantar a vítima para que o sangue espirre<sup>342</sup> (no ctônico o sangue é direcionado para o chão) e o preparo da carne para ceia (no ctônico toda a carne é posta em holocausto). Em suma, Empédocles traz nuances dos dois tipos de sacrifícios cruentos.

Filologicamente atrelado ao vocabulário ctônico e ritualisticamente descritivo do modelo olímpico, o poeta se coloca em um lugar distante e fora de todo e qualquer modelo de

perspectiva diferente da de Détienne, ou seja, que não faz uso das categorias de sagrado e profano que separam leigos de religiosos, sacerdotes de sacrificadores, verifique Durand (1989, p. 87ss).

<sup>340</sup> “Crime is an institution.” (DÉTIENNE e VERNANT, 1989, p. 7).

<sup>341</sup> Vernant (2009, p. 56), trad. Joana Melo.

<sup>342</sup> Independentemente da distinção de Vernant entre ritual ctônico e celeste, cabe apontar que o ato de espirrar o sangue é um componente bem-aceito entre os estudiosos dos *thiasos*. O movimento do pai de levantar o filho para o corte da garganta é a descrição fiável de um *mageiros* realizando um *thiaso*. O fato de o fragmento de Empédocles não mencionar um santuário ou um deus, de não discriminar o tipo de animal ou a parte reservada dele ao deus, além de não apontar para a presença de um altar na cena, não são condições suficientes para negar a hipótese de que se trata de uma descrição poética de um *thiaso* sangrento. Religiosidade e comensalidade são duas esferas que se juntam de inúmeras maneiras. Cito: “Some of the animals, or even most of the animals consumed at the meals following a sacrifice could very well have been slaughtered in the sanctuary, though not sacrificed at the altar. It is also possible that some animals never entered the sanctuary alive to be killed there. Whole carcasses or sections, such as heads, legs and backs, already butchered to supplement the live victims, may have been brought by the individuals who had killed the animals themselves at home or during a hunt, or this meat could have been bought in the market where the animals had been slaughtered by a professional butcher. On the other hand, even if a *thysia* did not take place each time an animal was killed, such slaughter does not have to be considered as secular in our sense of the term, and it could very well have been accompanied by libations, cutting of hair from the animal’s head, prayer and sprinkling of some blood” (EKROTH, 2017, p. 39).



ritual que envolva sacrifício sangrento. Em outras palavras, entendo que Empédocles intencionalmente mescla ambas as acepções (celeste e ctônica) para demonstrar seu repúdio geral pelo ato sacrificial de seres vivos. Ao que parece, para ele, a diferença entre deuses olímpicos e infernais não é o “x” da questão, e sim a imolação sangrenta – o ato em si de matar – razão pela qual sua opção ritual, por exclusão, afasta-se das formas tradicionais de cultos gregos e aproxima-se das formas *desviadas* de ritual religioso: o órfico ou o pitagórico<sup>343</sup>.

Felizmente, aqui, em relação à doutrina da transmigração das almas, conseguimos traçar uma linha divisória entre a condenação órfica da matança de animais e o fundamento pitagórico do vegetarianismo. A transmigração das almas de homens a animais é uma ideia pitagórica, não órfica. É o que nos diz Bernabé (2019, p. 31-53), ao mudar seu próprio entendimento sobre o tema (BERNABÉ, 2011, p. 172ss) para seguir a explicação dada ao tema por dois pesquisadores, De Paz Américo e Flores Rivas (2020, p. 69-80). Segundo eles, há apenas um fragmento órfico (*OF* 338) no qual se afirma de forma clara a reencarnação das almas humanas em animais.

Contudo, dado seu caráter isolado e tardio (data do séc. II a I aEC.), os autores supõem que tal fragmento tenha sido registrado sob influência do platonismo ou do pitagorismo. Por outro lado, outro fragmento (*OF* 339), provavelmente mais antigo, diz coisa muito diferente, a saber, que as almas dos animais, após a morte, não vão para o Hades e reencarnam em outros animais, enquanto as dos seres humanos vão para o Hades, estágio obrigatório no ciclo das reencarnações e transmigrações. Abaixo cito-o com a tradução de Bernabé:

Cuando de las fieras y los pájaros alados  
se precipitan las almas y les falta la sagrada vida,

---

<sup>343</sup> Noto nesse ponto específico que o “x” da questão oscila mais para o lado do círculo órfico e sua recusa categórica do sacrifício sangrento do que para o círculo pitagórico. Lembremos de que, no pitagorismo inicial, o que é dito em muitas fontes, houve tabus alimentares, embora também seja provável que tal característica não tenha sido central nele. Concorda com essa premissa Cornelli (2021, p. 110), para quem a imprecisão das fontes sobre o pitagorismo inicial não se deve somente à escassez das informações, mas à pluralidade de versões que compõe o “labirinto emaranhado” da questão. Todavia, se uma brecha pode ser aberta nessa intrincada rede de sentidos, talvez seja a de que as ambições políticas de parte dos pitagóricos devem ter sido razão suficiente para que se “afrouxassem” as prescrições rituais e alimentares. Essa sugestão encontra-se em Betegh (2014, p. 155) e pode ser ilustrada pelo estudo da cozinha de Pitágoras feita por Détienne (1970, p. 143). De acordo com o relato deixado por Aristóxeno de Tarento, que se sentou à mesa em mais de uma ocasião com um grupo dos últimos pitagóricos, estes dispunham de pequenas (e particulares) regras e hábitos que abriam margem para consumo de carne animal. Assim, por exemplo, dividiam os animais entre “de trabalho” e “de sacrifício”, motivo pelo qual não se alimentavam do boi de arado ou da ovelha, mas podiam imolar o cabrito; ou separavam os animais por categorias mitológicas, distinguindo o carneiro e o porco como aptos ao sacrifício e consumo porque o primeiro comera a videira de Dionísio e o segundo devastara a colheita de Deméter (DÉTIENNE e VERNANT, 1989, p. 6). A existência de regras e hábitos grupais não homogêneos entre os pitagóricos explicam, por exemplo, o testemunho de Aristóteles: “abstêmham das vísceras e do coração dos animais (...) mas comiam todos os outros pedaços” (*Fr.* 194 Rose), em tradução minha.

al alma de estos nadie la conduce a la mansión de Hades, sino que volando queda en vano por ahí, hasta que de ella, mezclada con los embates del viento, se apodera otro ser. Mas cuando un hombre abandona el resplandor del sol, sus almas inmortales abajo se las lleva Hermes Cilenio, a la descomunal cavidad de la tierra.<sup>344</sup>

O argumento dos autores se encaixa bem naquilo que sabemos sobre o orfismo, ou seja, que a transmigração da alma para os órficos é resultado da culpa titânica e os seres humanos devem buscar por meio de conhecimento do mito, do ritual e da purificação sua liberação final e conversão em deus. Se, tal como *OF* 338 diz, os seres humanos reencarnarem em animais, perderiam a possibilidade de iniciar-se nos mistérios (*teletai*) e salvar sua alma. Isso seria contraditório com a posição ritualista do orfismo da qual a participação nos ritos é condição fundamental para a salvação e o encerramento do ciclo de renascimentos. O animal não pode participar das *teletai*. Daí, o vegetarianismo órfico possuir um fundo mais moral e menos anímico do que o vegetarianismo pitagórico<sup>345</sup>.

Para o orfismo (e, nesse aspecto, também para Empédocles), o mal não é o consumo da carne em si, mas a condição para fazê-lo: a matança. A necessidade de pureza, incompatível com a efusão de sangue, é o que leva o órfico ao vegetarianismo. Isso coincide com o que registrou Aristófanes:

Orfeu ensinou-nos a celebrar os mistérios (*teletai*) e a evitarmos os sacrifícios.<sup>346</sup>

Por fim, podemos perguntar sobre a espécie animal para a qual o filho foi transmutado. Infelizmente existe mais de uma opção correta segundo as informações fornecidas pelo fragmento. O filho mudado em animal foi imolado, preparado (ou seja, cozido) e, provavelmente, ceado na refeição maligna do pai com as testemunhas. Todas as principais espécies domésticas conhecidas atendem a tais critérios, mas, em minha opinião, o filho estava mudado na forma de um pequeno leitão<sup>347</sup>.

<sup>344</sup> *OF* 339, trad. Alberto Bernabé (2019, p. 42). Uma informação adjacente à tradução do fragmento é um argumento relevante para a questão. Cito: “Incluso las almas de los seres humanos son las únicas en ser calificadas de “inmortales” (ἀθανάτας), lo que quiere decir, divinas.” (BERNABÉ, 2019, p. 42).

<sup>345</sup> A transmigração da alma nos pitagóricos mais antigos não era causada por uma culpa originária e nem implicava a possibilidade de quebrar a corrente transmigratória. Para eles a transmigração era parte da ordem normal da vida e as almas podiam reencarnar no corpo de qualquer ser animado. Daí a importância de respeito aos animais e da observância das regras de consumo de carne: os animais possuem almas iguais às dos seres humanos. Falaremos um pouco mais disso adiante quando trazermos a discussão sobre a cadeia parental do ser.

<sup>346</sup> Aristófanes (*Ra.* v. 1030-1033), trad. Maria de Fátima Sousa e Silva, (*inserção minha*).

<sup>347</sup> Estudos zooarqueológicos têm ampliado o conhecimento que as fontes literárias e epigráficas registram sobre as espécies de animais consumidas pelos gregos. A partir de estudos osteológicos, encontraram-se vestígios de veados, javalis, raposas, ursos, cavalos, mulas, cães, gatos, galinhas, gansos, pombos, doninhas, tartarugas, cobras, crocodilos, antílopes, gazelas, burros, gamos, lobos, camelos, abutres, leões e hipopótamos. Porém, os

Outra prescrição ritual empedocliana está em DK 31 B128<sup>348</sup>. Ao contrário da anterior, onde o poeta mostrou o modelo inadequado de ritual, esta traz o procedimento correto. Ei-la discursivamente: a oferenda religiosa (ἄγαλμα εὐσεβής, v. 4) posta no altar é composta da imagem de um animal desenhado (ζῷον γραπτός, v. 5) e de óleo perfumado (μύρον δαιδαλέοδος, v. 5). O sacrifício (θυσία, v. 6), a parte que será queimada, é feito com mirra (σμύρνα, v. 6) e incenso (θυώδης, v. 6). Também pode haver no chão a libação do louro mel (μέλι ξανθός, v. 7). O essencial é que no ritual não haja assassinato (φονός, v. 8), ou seja, não se cometa a grande impureza (μέγας μύσος, v. 9) entre os homens, que é tirar a vida e devorar a carne dos membros (θυμὸν ἀπορραΐσαντας ἐέδμεναι ἤεα γυῖα, v. 10).

A descrição de Empédocles casa-se perfeitamente com o que se chama de ἀγνά θύματα ou *ritual puro*, isto é, realizado unicamente de oferendas sem sangue (ἄψυχος). O animal oferecido está simbolizado pictoricamente. O perfume do óleo e o aroma das ervas sobem aos céus sem a ocorrência assassina. O mel adocica o ambiente em volta do altar e completa sua pureza. Tudo ali evoca um tipo diferente de religiosidade. Mas qual? Evidentemente a intenção de preservar todas as formas de vida com sangue está presente nos versos de Empédocles. Nesse sentido, sua prescrição pode ser chamada de órfica<sup>349</sup>. Contudo, vale observar item a item prescrito.

O ritual santo descrito por Empédocles começa com a composição dos itens que vão para o altar: o desenho de um animal e o óleo perfumado. O primeiro desses itens segue a

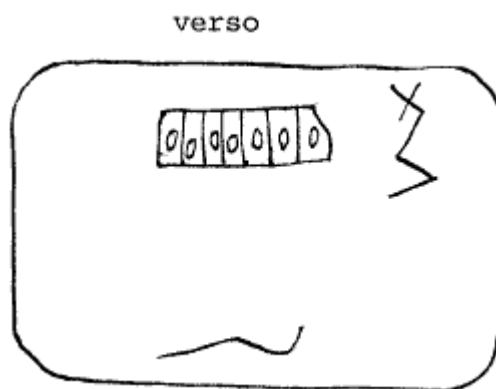
---

mais usuais, nos *thiasos* e para consumo, eram os bovinos, ovinos, caprinos e suínos. Pela descrição de Empédocles, onde o pai “levanta” o filho, isto é, expõe sua garganta ao corte da faca, é plausível que a espécie seja uma das quatro mais comuns. Porém o boi é um animal muito grande para ser morto via sangramento e exige, além do golpe da faca, outro golpe na cabeça. Por isso, descarto-o. Restam ovinos, caprinos e suínos. Sugerir acima que se trata de um *thiaso* particular. Felizmente Ekroth (2017, p. 42s) fez uma descoberta interessante, a saber, ao contrário dos ossos das demais espécies, ossadas de porcos são estranhamente raras nos depósitos dos santuários. Por qual motivo? Ekroth não sabe, mas é um indicativo de que o abate e consumo destes animais poderia perfeitamente compor a preferência de *thiasos* particulares. Nesse sentido, Ekroth observa que na *Odisseia*, (14, v. 72s) ocorre a imolação de um porco em contexto particular. O escravo Eumeu prepara um porco para Odisseu em um contexto privado, isto é, fora de um santuário. É apenas uma semelhança, mas, como sabemos, Empédocles leu Homero. De fato, ambos os poetas descrevem um animal imolado para refeição caseira, fora do santuário e entre membros da mesma família. Por isso sugiro que o animal do fragmento de B137 seja um pequeno leitão. O pai o levanta com um dos braços e, com o outro, tira-lhe a vida. A cena é estética e joga bem com os sentidos, inclusive com a audição. Se Empédocles teve – como de fato creio – um legítimo sentimento de empatia pela vida animal e, nesse fragmento, quis destacar a violência e o horror do sacrifício sangrento, soube evocar também o angustiante som que os porcos emitem ao serem imolados.

<sup>348</sup> Para conhecer o contexto doxográfico onde tal fragmento aparece indico o recente artigo de Pereira (2022), “Contra a violência sacrificial: o fragmento DK 31 B 128 de Empédocles no contexto do *Sobre a abstinência* de Porfírio”.

<sup>349</sup> Voltando aos três círculos de Burkert, enquanto o orfismo consome ritualisticamente a proteína animal sob condição especialíssima – como testemunha o *P. Gurob* (2000), mencionado no primeiro capítulo –, o dionisismo fez de tal hábito alimentar sua fonte de deleite (ὀμοφάγον χάρις), como atesta Eurípedes (*Ba.* 139). Por sua vez, os pitagóricos desenvolveram, em uma de suas linhas, o hábito de carne animal através de regras endógenas.

estratégia da substituição<sup>350</sup>: exclui-se a vítima física do *thiaso* tradicional, e, em seu lugar, é posta a representação pictórica dela. A presença da imagem de um animal desenhado no verso do poeta remete diretamente a uma das folhas de Olbia (OF 464), onde está desenhado um conjunto de ovos:



Além da semelhança pictórica entre o verso de Empédocles e a lâmina de Olbia, é para o círculo pitagórico que apontam o perfume do óleo, a mirra e o incenso. Os dois últimos são os únicos itens do rito que serão jogados ao fogo e, portanto, produzirão fumaça agradável que subirá ao céu. Esse ato é o substituto puro daquela fumaça que sobe pelo holocausto da carne. Os motivos pelos quais os pitagóricos fizeram uso da estratégia de substituição da vítima pela mirra e pelo incenso foram explicados por Détienne nos seguintes termos:

Eles são alimento para os deuses como ambrosia e néctar e, além disso, são um elemento constituinte da natureza dos deuses. Qualquer coisa de alguma forma relacionada com os olímpicos – altares, templos, roupas – é perfumada. (...). Assim, quando os homens permitem que a fumaça de seus sacrifícios de mirra e incenso suba até o céu, eles estão, de certa forma, simplesmente retornando ao mundo dos olímpicos aquelas substâncias que são mais intimamente relacionadas com os poderes do Alto.<sup>351</sup>

A mirra e incenso queimam no altar de Empédocles em direção ao céu, o que põe o poeta na direção do círculo dos seguidores de Pitágoras. Essa direção é reforçada por um detalhe que, à primeira vista, surpreende pela coincidência de fatores. Assim como, segundo

<sup>350</sup> Détienne (1977, p. 41ss) estudou essa estratégia em contexto pitagórico e diz que a forma mais comum de substituição era por bolos de massa modelados em ovos ou pequenos animais. No caso da imagem de Olbia, pela completa ausência de descrição na lâmina, é impossível dizer se se trata de ovos propriamente ditos ou ovos de massa. O que se tem como aproximado é que são ovos desenhados (cf. West 1982, p. 22s), assim como o animal no verso de Empédocles.

<sup>351</sup> “They are food for the gods as are ambrosia and nectar and furthermore they are a constituent element in the nature of the gods. Anything in any way connected with the Olympians, - altars, temples, clothes, - is fragrantly perfumed. (...). Thus when men allow the smoke from their sacrifices of myrrh and frankincense to rise up to heaven they are, in a way, simply returning to the world of the Olympians those substances which are most intimately related with the powers from Above.” (DÉTIENNE, 1977, p. 48s).

Détienne, os pitagóricos<sup>352</sup> defendiam uma comunhão com o divino que ligue o homem ao céu, que supere a barreira intransponível presente na religiosidade olímpica e permita, de alguma forma, o retorno ao convívio com os deuses – uma *reedição* da Idade do Ouro –, o fragmento de Empédocles também evoca esse período idílico nos três versos que antecedem a descrição do ritual santo:

There was neither some Ares for them as a god  
nor Tumult,  
Nor Zeus king nor Cronus nor Poseidon,  
But Cypris queen . . .

Noto, mais uma vez, que a poesia empedocliana resiste à balança que lhe quer ver o peso. O animal desenhado a inclinou para o orfismo; a mirra e o incenso, para o pitagorismo. A riqueza da poesia empedocliana confirma a importância da abordagem não essencialista, uma vez que demonstra transitar sem barreira entre o orfismo e o pitagorismo, assim como coaduna sentidos que não são exclusividade de um dos mistérios ou correntes da cultura grega. O mel jogado no chão em volta do altar ilustra essa riqueza poética empedocliana. Há uma forte e conhecida ligação do mel e de seus correlatos (sua produção, seu perfume, as abelhas e a apicultura) com o mito de Orfeu<sup>353</sup> e o orfismo, porém, o escopo do mel vai além e chega até o festival das Tesmofórias e suas participantes, as esposas legítimas, chamadas pelo poeta Focílides de “abelha, boa dona de casa e sabe trabalhar”<sup>354</sup>.

Nesse sentido, o mel é um evidente elemento que une o verso de Empédocles ao orfismo e a um amplo conjunto de significações que se ligam a outras expressões religiosas, artísticas e morais dos gregos. Abaixo segue uma passagem de Détienne que limita alguns pontos condizentes com o uso do mel no fragmento empedocliano:

---

<sup>352</sup> Détienne (1977, p. 45) traz a hipótese segundo a qual os pitagóricos aprenderam sobre a mirra e o incenso por imitação da oferenda que Pitágoras fez a Apolo em Delfos. Lenda ou não, na ocasião, o Mestre pôs no altar trigo, cevada, bolos e, também, malva e asfódelo. Cada uma dessas plantas são, no imaginário pitagórico, primitivas, isto é, parte da vegetação original da Terra desde a Idade do Ouro. São, por isso, alimento sagrado compartilhado por deuses e homens: “o verdadeiro banquete” – *the true syssitie* (συσσίτιον) – como destaca Détienne. O que se aponta no texto é a semelhança temática. Assim como a mirra e o incenso são, para os pitagóricos, plantas que ligam o operador do rito à Idade do Ouro, o fragmento DK 31 B128 de Empédocles, exatamente o fragmento que traz a versão do poeta para o rito sagrado, contém, nos seus três primeiros versos, nomes de deuses que remetem à Idade do Ouro. Essa aproximação, contudo, não é unânime. Outros autores preferem associar as “idades” de Empédocles ao mito das raças em Hesíodo, cf. Zuntz (1971, p. 266) e Kalogerakos (1996, p. 325).

<sup>353</sup> Virgílio (*G.* 4, 251s; 318s) conta como o apicultor Aristeu perseguiu a ninfa Eurídice até ela ser picada pela serpente. O ressentimento de Orfeu pelo ocorrido termina por matar as abelhas de fome e doença. O comportamento de Aristeu, diametralmente oposto ao das abelhas – conhecidas por sua parcimônia e fidelidade – é a *hybris* causadora da morte dos animais e da dissolução da “lua de mel” do casal de apaixonados. Para entender o quão abrangente é o tema do mel e das abelhas na cultura grega, é imprescindível o artigo “Orfeu com mel” de Détienne (1971).

<sup>354</sup> Texto estabelecido por Adrados (1956, p. 234s), trad. Fernando Brandão. Aristófanes encenou, em 411 aEC, a peça *As Tesmoforiantes*, com a temática da fidelidade feminina, no festival das Grandes Dionisíacas.

De Aristóteles aos tratados bizantinos, como *Geoponica* e *De animalium proprietate*, de Philes, os gregos representavam a abelha (*melissa*) por meio de um modelo cujas características essenciais permaneceram inalteradas por mais de quinze séculos. A *melissa* é definida por um modo de vida puro e casto, e por uma dieta estritamente vegetariana. Recusando a caça e a vida carnívora, tendo um alimento "particular" que ajuda a preparar e que faz parte de si mesma, a abelha demonstra uma pureza muito exigente: ela não apenas se mantém afastada de materiais pútridos e distante de coisas impuras, mas também possui a reputação de ter apenas atividades sexuais extremamente discretas.<sup>355</sup>

Podemos concordar que modo de vida puro, dieta vegetariana e distância de coisas impuras são características afins do orfismo, do pitagorismo e de Empédocles. A prescrição ritual do poeta, ao final, apresenta um forte caráter órfico na centralidade da recusa da imolação sangrenta e, também, um caráter pitagórico lateral nos itens auxiliares da mirra e do incenso, assim como na fragrância pura e delicada do mel. A essas prescrições ritualísticas de Empédocles, somam-se outras duas que são especificamente alimentares. Diz o poeta para abster-se de feijão e loureiro:

Wretched, completely wretched, keep your  
hands away from beans!<sup>356</sup>

E:

Keep yourselves completely away from . . . bay  
leaves.<sup>357</sup>

Ambas as prescrições pressupõem aquela simetria que se questionou anteriormente entre vegetarianismo e doutrina da transmigração da alma<sup>358</sup>. Para que tenha condições de avaliar a existência ou não de um pano de fundo misterioso a tais prescrições alimentares,

<sup>355</sup> “Depuis Aristote jusqu'aux traités byzantins, tels les *Geoponica* et le *De animalium proprietate* de Philé, les Grecs se représentent l'abeille (*melissa*) à travers un modèle dont les traits essentiels demeurent inchangés pendant plus de quinze siècles. La *melissa* se définit par un genre de vie à la fois pur et chaste, et par un régime strictement végétarien. Refusant la chasse et la vie carnivore, disposant d'une nourriture "particulière" qu'elle contribue à préparer et qui est une part d'elle-même, l'abeille fait preuve d'une pureté très exigeante: non seulement elle se tient à l'écart des matières putrides et à distance des choses impures, mais elle a la réputation de n'avoir qu'une activité sexuelle extrêmement discrète.” (DÉTIENNE, 1971, p. 11).

<sup>356</sup> DK 31 B141 = LM D31.

<sup>357</sup> DK 31 B140 = LM D32.

<sup>358</sup> Notória desde a antiguidade é a proibição de se alimentar de feijão. Segundo Burkert, tal proibição foi uma das armas mais frequentes para aqueles que zombaram do pitagorismo (*mok of Pythagoreanism*). Porém, segundo o mesmo pesquisador, as interpretações “most closely related to genuine Pythagoreanism are those which connect beans with the doctrine of metempsychosis.” (BURKERT, 1972, p. 183). Idêntica associação do feijão com a referida doutrina se encontra em um verso órfico que, segundo West (1983, p. 14s), pode ter sido a fonte comum de Empédocles: “Igual é comer feijão e a cabeça dos pais” (*OF* 684, tradução minha). Détiene (1970, p. 141ss), em sua tipologia etnográfica, considera o feijão como o vegetal ícone do polo profano das plantas. Essa hipótese lança luz a uma série de narrativas desconexas como a do feijão se assemelhar a partes do corpo humano ou a de ter cheiro de sêmen.

busco, a seguir, estabelecer o que entendo por doutrina da transmigração da alma na poesia de Empédocles.

### 3.4 A doutrina da transmigração da alma

No tópico anterior, iniciei a parte final da presente investigação sobre os elementos órficos na poesia de Empédocles. Partindo do questionamento de Betegh sobre a simetria entre as prescrições empedocliananas e as concepções filosóficas e religiosas de fundo, vimos que o orfismo e o pitagorismo apareceram como possíveis referências de tais prescrições. Agora será analisada a doutrina da transmigração da alma que, aparentemente, também possui elementos órficos.

Foi dito anteriormente que a doutrina da transmigração da alma e a escatologia de retribuição de Empédocles possuem, provavelmente, bases órficas. Tal afirmação supõe três elementos dessa possível influência do mistério: i) a origem superior do elemento imortal dos seres humanos, seguida pelo corolário dessa origem superior que é ii) a vida terrena como estância desagradável e expiatória gerando, por fim, iii) a desejável escapatória dessa situação pela posse/realização de algo especial. Dentro da poesia empedocliana, o fragmento DK 31 B115 é usualmente citado como o relato demonológico de Empédocles.

O objetivo da presente análise consiste em ler o relato demonológico em busca de argumentos que justifiquem a associação dos três elementos órficos com a poesia do agrigentino. Parto da seguinte hipótese: o primeiro elemento órfico (a origem divina do elemento imortal do homem) está presente nos seis primeiros versos de B115, divididos na seguinte ordem: os versos 1 e 2 apontam para o tipo de crime que o *daimon* cometeu; os versos 3 e 4 permitem reconhecer o local onde o *daimon* cometeu esse crime; os versos 5 e 6 falam da natureza do *daimon*. Os versos 7 a 12 compreendem o segundo elemento, que é a vida terrena como período expiatório, e os versos 13 e 14 trazem o terceiro e último elemento órfico, que é o retorno à condição original do *daimon* pela posse ou realização de algo especial.

Eis o relato demonológico empedocliano:

There is an oracle of Necessity, an ancient  
decreed of the gods,  
Eternal, sealed by broad oaths:  
Whenever by crimes some one [*scil. of them*]  
pollutes his limbs, by murder  
< . . . > whoever commits a fault by perjuring

himself on oath,  
 The divinities (*daimones*) who have received as  
 lot a long life,  
 Must wander thrice ten thousand seasons far  
 from the blessed ones,  
 Growing during this time in the different forms  
 of mortal beings,  
 Exchanging the painful paths of life.  
 For the force of the aether chases them toward  
 the sea,  
 The sea spits them out toward earth's surface,  
 the earth toward the rays  
 Of the bright sun, and he [*i.e. the sun*] hurls  
 them into the eddies of the aether.  
 Each one receives them from another, but all  
 hate them.  
 Of them, I too am now one, an exile from the  
 divine and a wanderer,  
 I who relied on insane Strife.<sup>359</sup>

O fragmento DK 31 B115 é um dos mais discutidos da poesia de Empédocles e, por isso, cabe apresentar alguns de seus detalhes. Basicamente, existem três direções abertas aos intérpretes. A primeira direção<sup>360</sup> é dada por Plotino (*Enn.* 4.8.1), quando este afirma que Empédocles se referiu a si próprio no relato demonológico. Essa é a via que favorece os intérpretes pitagóricos e órficos de Empédocles. A segunda direção<sup>361</sup> é dada por Plutarco (*Exil.* 17 607C), que, ao contrário de Plotino, afirma que os *daimones* do relato não se referem à pessoa de Empédocles, mas à condição humana. Esse é o caminho aberto para os intérpretes que equilibram as índoles religiosa e física dos dois poemas. Por fim, Hipólito (*Haer.* 7.29.3 – 31.4) traz outra direção<sup>362</sup>. Segundo ele, Empédocles teria diferenciado o *daimon* em duas condições: depois de exilado o *daimon* é um ser encarnado e perjuro; antes do exílio, é um ser divino. Esse é o caminho que ajuda a quem lê o fr. B115 a partir da cosmologia de Empédocles.

Na prática, existe um número maior do que três direções interpretativas de B115, pois os pesquisadores não somente se atualizam constantemente – como, por exemplo, Primavesi (2001) que usa de escólios inéditos publicados por Rashed (2001b) para ler o fragmento em questão – como também, livremente, optam por outra versão de B115 – como é o caso de Picot (2021), que substitui a versão selecionada por Diels e LM pela de Rashed (2018). Isso obriga o intérprete a decidir qual edição do fragmento utilizar e determina, muito, a direção

<sup>359</sup> DK 31 B115 = LM [2] COSM. T7, [22] D10, D11, R48, R50, R89.

<sup>360</sup> LM R50.

<sup>361</sup> LM R48.

<sup>362</sup> LM R89.



que será seguida. Em continuidade ao que vem sendo feito, seguirei a edição de LM/Diels, embora mencione versos ou termos específicos de acordo com outras edições.

Mas antes de partir para a análise, é preciso ainda mencionar outra referência antiga para o relato demonológico empedocliano. Trata-se da passagem de Hesíodo (*Th.* 782-95; 805s) que, devido às semelhanças narrativas inegáveis, pode ter sido o relato inspirador de Empédocles:

Whenever strife and quarrel arise among the  
immortals  
And one of those who have their mansions on  
Olympus tells a lie,  
Zeus sends Iris to bring the great oath of the gods  
From afar in a golden jug, the much-renowned water, 785  
Icy, which pours down from a great, lofty crag.  
It flows abundantly from under the broad-pathed  
earth,  
From the holy river through the black night –  
A branch of Ocean, and a tenth portion has been  
assigned to her.  
For nine-fold around the earth and the broad back of 790  
the sea  
He whirls in silver eddies and falls into the sea,  
And she as one portion flows forth from the crag, a  
great woe for the gods.  
For whoever of the immortals, who possess the peak  
of snowy Olympus,  
Swears a false oath after having poured a libation  
from her,  
He lies breathless for one full year [. . .] 795  
It is this sort of oath that the gods have established 805  
the imperishable water of Styx,  
Primeval; and it pours out through a rugged place.<sup>363</sup>

O relato demonológico de Empédocles e o relato hesiódico trazem as seguintes semelhanças: i) há uma comunidade divina regida por um juramento; ii) um dos membros da comunidade comete um erro e é punido; iii) após cumprir a pena, é perdoado e retorna ao convívio inicial. Tais semelhanças amparam a hipótese de que Empédocles teria assumido a estrutura narrativa de Hesíodo para o relato demonológico. Assim, notamos que o fragmento B115 possui ampla e diversificada tradição de transmissão.

Parto, então, para a análise dos dois versos iniciais de DK 31 B115 = LM D10:

There is an oracle of Necessity, an ancient  
decree of the gods,  
Eternal, sealed by broad oaths:

---

<sup>363</sup> LM [2] COSM. T7.

Empédocles diz que há um oráculo da Necessidade (Ἀνάγκη), um antigo decreto divino selado por juramento (ὄρκος). A figura de Necessidade retorna no fragmento a seguir:

. . . [scil. Grace?] hates intolerable Necessity.<sup>364</sup>

E volta em outro ponto do poema religioso, agora, reconhecida como uma lei (τὸ νόμιμον):

But what is lawful for all, through the wideruling  
Aether it extends continuously and through the  
boundless light.<sup>365</sup>

Nas três ocasiões em que aparece, Necessidade possui características (oráculo, antigo decreto e lei) que permitem que seja pensada como uma espécie de regra universal, ou melhor, como um tipo de norma à qual se submetem os seres mortais e imortais. De fato, se se pensar a Necessidade como essa diretriz inevitável e absoluta, ela se torna a guia sobre a qual percorre a totalidade dos eventos do universo, inclusive o tempo<sup>366</sup>. Esse sentido de Ἀνάγκη, como a invisível e inapagável natureza das coisas, também aparece na teogonia de Jerônimo e Helânico, logo após o poema órfico narrar o nascimento do Tempo:

Uniu-se a ele Necessidade, que é ao mesmo tempo Natureza e Adrastéa, incorpórea e com os braços estendidos por todo o mundo, tocando seus confins.<sup>367</sup>

Do ponto de vista literário, é possível equivaler a Necessidade de Empédocles à Necessidade dos fragmentos órficos. Essa equivalência consiste no reconhecimento de que ambas dispõem de poder legislativo sobre os *daimones*, entendidos como seres celestes, ou seja, divinos. Esse poder é averiguado no seguinte fragmento órfico:

<sup>364</sup> DK 31 B116 = LM D23.

<sup>365</sup> DK 31 B135 = LM [3] MOR. T30; [22] D27a, D27b. As fontes que trazem esse fragmento são Aristóteles (*Rhet.* 1.13 1373b14-16) e Cícero (*Rep.* 3.11.19). Aristóteles fala da “lei necessária” como sendo o respeito à vida em geral, pondo sob proibição qualquer tipo de ação que resulte em tirar a vida de outrem. Cícero é mais específico e afirma que Empédocles, assim como Pitágoras, preconiza punições desconhecidas severas para aqueles que desrespeitam a lei de não matar um animal. Notemos que, em ambas as fontes, há duas características coerentes com Empédocles do ponto de vista órfico, a saber, o respeito inegociável pela vida em geral, e a dos animais em particular, e a amplitude (espraiamento) da lei. Esta é válida em todo lugar e em todo o tempo. A terceira fonte que traz um paralelo literário com a Necessidade de Empédocles é Sófocles. Quando questionada se iria desobedecer às leis, a personagem respondeu: “Não foi, com certeza, Zeus que as proclamou, nem a Justiça com trono entre os deuses dos mortos as estabeleceu para os homens. Nem eu supunha que tuas ordens tivessem o poder se superar as leis não escritas, perenes, dos deuses, visto que és mortal. Pois elas não são de ontem nem de hoje, mas são sempre vivas, nem se sabe quando surgiram.” LM [3] MOR. T30 = Sófocles (*Ant.* 450-457), trad. Donaldo Schüler.

<sup>366</sup> É a mesma ideia que aparece, por exemplo, em Anaximandro (DK 12 B1, trad. Cavalcante de Souza): “Pois donde a geração é para os seres, é para onde também a corrupção se gera segundo o necessário; pois concedem eles mesmo justiça e deferência uns aos outros pela injustiça, segundo a ordenação do tempo.”

<sup>367</sup> OF 77, trad. Rachel Gazolla.

Necessidad representa tanto la divinidad única que preside el destino como el orden que gobierna los cuerpos celestes.<sup>368</sup>

Esse fragmento mostra Necessidade como legisladora universal dos deuses, dos mortais e dos eventos. Sua existência é, por si, a regra que não se pode quebrar. O *daimon* desobedece a essa lei – rompe o juramento. Seu crime é, portanto, espiritual em sentido amplo, pois pode ser visto como uma *hybris*, isto é, como uma desmedida pessoal contrária à ordem divina das coisas. Isso responde ao terceiro aspecto do primeiro elemento órfico que se está buscando entender na poesia de Empédocles. Qual é o tipo de crime que o *daimon* comete<sup>369</sup>?

Contudo, a equivalência literária entre as duas figuras possui limites. Parece-me arriscada a extensão na poesia de Empédocles de Necessidade associada ao Destino, tal como aparece em contexto órfico, fixando o que ocorrerá com as almas dos homens no Hades (*OF* 250 II), motivo pelo qual ela é tida como mãe das Moiras (*OF* 253). A noção de Destino precisaria ser conjugada com a dinâmica cíclica do sistema físico e, também, exigiria a argumentação sobre a existência do Hades como Reino dos Mortos nos versos de Empédocles<sup>370</sup>. Apesar de arriscada, existem pistas que amparam essa direção interpretativa. Segue um exemplo do *P.Estrab.*:

< . . . the fate of the limbs is >

<sup>368</sup> *OF* 250 (II), trad. Megino Rodríguez. É o mesmo sentido de Necessidade que aparece em *OF* 253 como mãe das Moiras.

<sup>369</sup> Primavesi considera o verso que informa o crime de perjúrio como uma adaptação inadequada de uma linha em prosa. Tal como argumenta, ainda que se queira manter o eco hesiódico na ideia de perjuro contra a ordem divina – o que seria completamente legítimo e não contraditório com as intenções de Hipólito – existem dificuldades formais e literárias que não são atendidas no formato que o verso chegou até nós. Diante disso, conclui o pesquisador: “Resta piuttosto un’unica possibilità: che l’adattamento esiodico stesse fin dall’inizio nel testo di Ippolito così com’è trasmesso, ossia in forma ametrica. Poco importa poi se quest’adattamento provenisse dallo stesso Ippolito, oppure dalla fonte intermedia da lui adoperata, ossia, come si è stabilito nella parte I, con ogni probabilità la grande monografia plutarchea su Empedocle. I numerosi tentativi moderni di ricostituire nel testo di Ippolito un esametro completo erano sbagliati in partenza.” (PRIMAVESI, 2001, p. 40).

<sup>370</sup> A controvérsia interpretativa a respeito do Hades ou Mundo dos Mortos como região mencionada por Empédocles depende da opção de leitura que se faz do fragmento DK 31 B6. Esse fragmento traz o nome das quatro raízes – ar, fogo, terra e água – sob quatro nomes divinos – Zeus, Hera, Aidoneus e Nestis. A dificuldade consiste em relacionar o nome de cada deus à respectiva raiz. Existem três ramos interpretativos: o teofrástico, o alegórico e o de F. Knatz (1891), mas, para ilustrar a dificuldade em questão, basta mencionar os dois ramos que mais antagonizam entre si. O ramo teofrástico de interpretação das raízes de DK 31 B6 correlaciona o nome das raízes aos nomes dos deuses, assim: Zeus ao fogo, Hera ao ar, Hades à terra e Nestis à água; o ramo de Knatz associa Zeus ao ar, Hera à terra, Hades ao fogo e Nestis à água. A principal consequência disso é que o ramo de Teofrasto não habilita a se falar em um “reino de Hades” na poesia de Empédocles, e o de Knatz sim. Novamente o legado de Empédocles mostra sua resiliência aos intérpretes, oferecendo “sinais contraditórios” para interpretação. Ao mesmo tempo em que essa discussão mobiliza pesquisadores a renovarem os esforços a favor de um dos ramos, vide Kingsley (1995, cap. 1) e Picot (2000) contra Kingsley e a favor do ramo teofrástico; outros autores passam ao largo da discussão. Guthrie (1993, II, p. 157), por exemplo, vê a discussão como tendo “escassa importância” para se compreender Empédocles. Para o leitor interessado nos meandros interpretativos de DK 31 B6, verifique Kingsley (1994) e Pereira (2017).

To fall separately from one another and to  
 encounter their destiny,  
 Putrefying most unwillingly, under dire  
 necessity.  
 As for us, who now possess desirable Love,  
 The Harpies will soon be present for us with the  
 destinies of death.<sup>371</sup>

Nesses versos, há uma associação de necessidade e destino, mas é um trabalho por se definir o que esses termos exatamente significam. Outrossim, uma sugestão literária de interpretação pode vir a partir daqui. É preciso observar o sentimento de "insuportável" e até mesmo de "ódio" que Graça (Χάρις), uma variante designativa de Amizade, sente por Necessidade em DK 31 B116. Ilustrativamente, sabe-se que Amizade não odeia *Neikos*, apesar do antagonismo e invencibilidade dele. Porém, Amizade considera Necessidade intolerável e até (em contexto órfico) pernicioso (κακή)<sup>372</sup>. Parece haver um grau maior de desagrado de Amizade com Necessidade do que com *Neikos*. Por qual motivo?

A resposta pode estar no fragmento do *P.Estrab.* acima. Necessidade não é tolerada por Amizade porque é a responsável direta por uma carga de sofrimento aos seres que é muito maior do que aquele promovido por *Neikos*. Empédocles pode ter intencionalmente se expressado de forma ambígua sobre a vida terrena e as punições no além ao flutuar habilmente entre os níveis de sofrimento causados por *Neikos* e Necessidade. Essa habilidade teria dado vazão para que se interpretasse sua visão de vida encarnada como um tipo de "vida no Hades"<sup>373</sup>.

Seja como for, quanto a esse aspecto em particular, mantém-se a equivalência entre as figuras de Necessidade no que se refere ao caráter de lei personalizada, ou melhor, de decreto divino que não pode ser violado sem consequências. O *daimon* do relato demonológico de Empédocles que desrespeitou essa lei e seu crime são, portanto, uma falha espiritual inalienável – uma *hybris*.

Continua a análise a partir dos versos 3 e 4 de D10:

Whenever by crimes some one [*scil. of them*]  
 pollutes his limbs, by murder  
 < ... > whoever commits a fault by perjuring  
 himself on oath,

Logo após mostrar Necessidade como lei universal e o crime de perjuro cometido pelo *daimon*, Empédocles indica nos versos seguintes o local onde o *daimon* violou a lei. Aqui há

<sup>371</sup> LM D76 = *P.Estrab.* (frag. d - f, MP) ≠ DK.

<sup>372</sup> OF 717 = *P. Bol.* (v. 73).

<sup>373</sup> Ou, para usar uma expressão de Riedweg (1997, p. 45), um *lacrimarum vallis*.

dois pontos de litígio entre os intérpretes. O primeiro ponto é se se deve reconstruir o terceiro verso com o termo φόνοϛ (assassinato) ou φόβοϛ (pânico)<sup>374</sup>. O segundo ponto, derivado do anterior, diz respeito ao “onde” se comete o crime: se dentro do Esfero ou se de uma perspectiva mítica.

Seguindo a opção editorial de LM para a reconstrução de φόνοϛ (ação violenta), abre-se a possibilidade de se relacionar o verso de Empédocles ao mito dos Titãs e à prática absolutamente condenável do crime de sangue<sup>375</sup>. Essa opção linguística, por sua vez, automaticamente inclina o intérprete para a solução do segundo ponto litigioso, a saber, o “local” onde o *daimon* está no instante de seu ato criminoso. Pois, uma vez referido o mito órfico como referencial, torna-se inevitável reconhecer a natureza literária da solução. De acordo com essa perspectiva, o *daimon* está localizado em um ponto do pensamento que tem sua “latitude e longitude”, por assim dizer, nas coordenadas da poesia e da literatura. O ponto forte dessa perspectiva é que ela consegue fechar a narrativa órfica dentro da poesia empedocliana: desobediente à lei universal, o *daimon* comete o crime máximo (equivalente ao assassinato) e é expulso de sua condição divina.

Porém, há variações mesmo nessa linha literária de interpretação como, por exemplo, entre quem associe o mito órfico dos Titãs à Idade do Ouro ou ao Esfero. A primeira variação, da qual se cita Megino como representante, preconiza que o local do *daimon* corresponde – como em um espelho – à narrativa das *Rapsódias* (*OF* 210ss) sobre as três idades do mundo. A primeira idade é chamada de ouro e garante aos homens uma vida com harmonia e desfrute

<sup>374</sup> A interpretação original de Picot sobre esse ponto evoca toda uma dinâmica entre os deuses da poesia empedocliana. Para tal, ele lembra do fragmento no qual é retratado o sacrifício animal, em especial, seus três primeiros versos, onde se conta que, antes da chegada de Zeus e Ares, reinava a “Cipris Queen” (fr. B128, v. 1-3). Nesse contexto, deve-se trazer para análise, segundo Picot, a companhia do deus Fóboϛ que, segundo a *Iliada* (6, v. 440; 13, v. 298-300) está sempre perto de Ares, e, também, uma descrição de Ésquilo (*Th.* v. 42ss) sobre homens que fazem um juramento sobre o sangue de um touro. Postas essas premissas, Picot entende que o termo *fbos*, no verso de B115, refere-se à debandada tumultuada e pavorosa que os seres mortais experimentaram na saída do Reino de Cipris – pela chegada de Ares – e entrada no Reino de Zeus – tempo presente. Cito-o: “À partir de là, l'interprétation que j'adopte face au fr. 128 - où le sang des taureaux est mentionné au vers 8 - est la suivante: après avoir été mis en fuite par Phobos, les êtres vivants qui basculèrent du règne de Cypris au règne de Zeus, et leurs descendants, firent eux-mêmes usage de Phobos, et s'en remirent à Arès. Les hommes qui jurent dans le sang d'un taureau en invoquant Phobos seraient de ceux-là chez Eschyle.” (PICOT, 2021, p. 411). Um ponto curioso da interpretação de Picot é que ele não descarta completamente a reconstrução de φόνοϛ porque a ideia de “sangue” que está implícita na tradução de “assassinato” (*murder*) também é atendida pela cena que ele reconstrói: “Pour finir sur ce point, je ne supprime pas l'idée supportée par φόνοι. Je crois que le sang est sous-entendu avec le verbe μίγηι. Un être terrestre, en fuite, souille ses membres (de sang).” (PICOT, 2021, p. 412).

<sup>375</sup> Essa remissão foi fortalecida com a reconstrução do termo “garras”, em substituição a “lábios”, feita por Martin e Primavesi (1999), dando ao fragmento DK 31 B139 uma conotação mais próxima de “ação violenta em primeira pessoa”. A redação ficou assim: “Alas that the merciless day did not destroy me sooner, before I devised wily my claws terrible deeds for the sake of food.” *P.Estrab.* (d6 MP) Mesmo depois, com a contribuição de Janko para aclarar os pontos da tradução original do papiro, manteve-se a ideia original: “Woe that some ruthless day did not destroy me first, before I used my claws to wreak dread deeds for food! Now to no end my cheeks I wet with tears.” (JANKO, 2004, p. 21, v. 335s).

da paz junto a todos os seres. Essa primeira idade estaria posta nos versos de Empédocles no início de DK 31 B128, como visto no tópico anterior, como domínio da Rainha Cipris.

A segunda idade órfica seria a de prata, muito provavelmente derivada da de ouro de Hesíodo, pois compartilha da característica da grande longevidade. Dela não há correspondente empedocliana. Da terceira e última idade do mundo narrada nas *Rapsódias* está a atual, na qual os seres humanos derivam do sangue e cinzas dos Titãs fulminados por Zeus após matarem o menino Dioniso. Empédocles teria caracterizado a vida humana em termos equivalentes a essa idade em DK 31 B124:

Alas! Wretched race of mortals, miserable race!  
From such kinds of strife and from such groans are you born!<sup>376</sup>

A dificuldade de se encontrar o ponto exato ao qual corresponde a Idade do Ouro na poesia empedocliana é que tal momento não está posto de forma explícita em nenhum fragmento; antes, aparece entrelaçado entre o ciclo cósmico e a zoogonia<sup>377</sup>. Pelo que Megino (2005, p. 38) expõe, o ciclo cósmico tem sua primeira fase com Esfero enquanto Domínio de Amizade. A segunda fase se inicia com a entrada da Discórdia no Esfero e o consequente início de separação e afastamento das raízes. Durante a segunda fase e antes da terceira, que seria a separação completa das massas elementares é onde, creio, Megino insere a Idade do Amor ou do Ouro. O motivo é que o início da segunda fase é marcado pelo domínio de Amor que, mesmo decadente, ainda é mais poderoso do que Ódio. Além do mais, sabe-se por

---

<sup>376</sup> LM D17.

<sup>377</sup> É preciso ter claro que as fontes não são consensuais a respeito dos estágios zoogônicos de Empédocles, e as lacunas que derivam delas permitem reconstruções distintas. Para uma listagem das fontes com ênfase nas suas brechas para diferentes organizações, verifique Guthrie (1993, II, p. 178-221). A partir da reconstrução do ciclo cósmico e dos processos zoogônicos feitos por O'Brien (1969, p. 196-237), é possível perceber a dificuldade de se encontrar o ponto exato no qual se encaixa a Idade do Ouro. A zoogonia é organizada por O'Brien (interpretando Aécio 5.19.5 = DK 31 A72) como tendo três estágios. O primeiro forma "membros separados" (fr. B57) e monstros (fr. 60 e 61); o segundo, "homens e mulheres" (fr. B62, v.2), e o terceiro, "seres completos" (οὐλοφουῆ) – termo de difícil tradução, mas que O'Brien propõe que seja "seres mais perfeitos" que homens e mulheres. Uma vez que o processo zoogônico é duplo, na primeira vez que se desenvolve, sob aumento de Amor, os seres zoogônicos seguem a ordem descrita antes. Nessa direção do Amor Crescente, a Idade do Amor, evidentemente, está perto do final do processo zoogônico, às vésperas de Amor completar o ciclo e se tornar Esfero. Mas, quando se assume a direção da segunda zoogonia, ou seja, quando o processo zoogônico é lido de forma invertida, supõe-se que a Idade do Amor esteja no instante em que ainda conserva o máximo possível de seu poder, logo, no início do processo, e não no final, como na primeira vez. Notemos que o ponto exato muda a depender do processo zoogônico que se adota. O'Brien (1969, p. 76s) discute algumas soluções possíveis para a questão, mas inevitavelmente esbarra na completa ausência de fontes a respeito do que seria o equivalente do Domínio do Amor para o Ódio. De fato, como menciona Guthrie no trecho indicado, não há fontes para o que Empédocles teria explicado (se é que chegou a fazê-lo) sobre o que seria esse Estágio/Estado de completa influência de *Neikos*. Esse vazio obriga O'Brien a desequilibrar a equação de equivalência entre Amizade e Ódio: "Love rules a state. Strife rules a process. We do not give each god a period of total power and a period of increasing power, as we should do if there were four equal periods. The arrangement is simpler. Love is given the time of rest and unity. Strife is given the whole wave of separation and movement, any separation, any movement." (O'BRIEN, 1989, p. 79).

comparação com o modelo hesiódico que a Idade do Ouro será sucedida por outra inferior, o que em termos empedoclianos significa “com maior ação de Ódio e menor ação de Amor”<sup>378</sup>.

Assim, dependente da definição de ciclo cósmico que, em última instância, varia entre os intérpretes, e entrelaçada com outros instantes igualmente difíceis de serem posicionados linearmente (em especial a antropogonia que, aqui, foi entendida como parte da zoogonia), a Idade do Ouro empedocliana é a precedente do momento atual da humanidade. Enquanto o momento atual é marcado por desavenças e Ódio crescente, no passado dourado:

All were tame and gentle to human beings,  
Wild beasts and birds, and benevolence blazed  
forth.<sup>379</sup>

A saída dessa condição idílica teria se dado, para Megino, pelo cometimento do crime (μύσος) descrito em DK 31 B128, v. 9, fragmento que aqui foi analisado como modelo de ritual profano devido ao assassinato de uma pessoa mudada em forma animal. Sendo assim, a interpretação de Megino considera, portanto, que o mito órfico dos Titãs, compreendido como uma narrativa atrelada ao ato criminoso de sangue, está representado na poesia de Empédocles como o ato, igualmente criminoso, de tirar a vida de outra pessoa. Esse ato criminoso, por sua vez, acarretou a saída da Idade de Ouro, o que em termos cósmicos significou o avanço de Discórdia sobre o já decadente Reino do Amor.

Logo, na perspectiva de Megino, tal ocorrência criminosa e aludida no fr. B115 não exige para sua inteligibilidade nem o Esfero como *lócus* dos *daimones*, nem a condição espiritual deles e de seus crimes. O mito órfico dos Titãs é, então, posto em relação com a antropogonia de Empédocles e o ato físico de matar. Cito-o:

A verdadeira dificuldade, que é explicar como um *daimon* (que, supõe-se, não seja um ser encarnado) pode devorar carne, nasce, segundo creio, de uma interpretação um pouco viciada do fr. 115 amparada por uma determinada concepção da teoria cosmogônica empedocliana. Não vemos razão para supor que o *daimon* que comete esse ato não esteja encarnado, nem que esse ato seja primigênio. E tampouco há por que supor que é a reencarnação em si o castigo desse ato. Pode ser um tipo específico de reencarnação: a que supõe o afastamento dos deuses assumindo outras formas de vida não humanas.<sup>380</sup>

<sup>378</sup> Pelo menos seria nesse ponto se assumida a proposta simplificada de ciclo cósmico, correspondendo a Esfero - Ódio crescente - Amor Crescente - Esfero. Entendo que a Idade do Ouro deve estar entre Esfero e Ódio crescente, mas não entre Amor Crescente e Esfero porque é um mito hesiódico de narrativa linear, ou seja, necessariamente após a Idade de Ouro deve vir outra com menor “qualidade áurea”, e não maior.

<sup>379</sup> DK 31 B130 = LM D26.

<sup>380</sup> “La verdadera dificultad, que es la explicar cómo un *daimon* (que se supone aún no encarnado) puede devorar carne, nace, según creo yo, de una interpretación del fr. 115 un tanto viciada por una determinada concepción de la teoría cosmogónica empedoclea. No vemos razón para suponer que el *daimon* que comete ese acto no esté ya

A segunda variação, da qual se indica Betegh como expoente, entende que a expulsão do *daimon* empedocliano, mesmo tendo como pano de fundo o mito órfico dos Titãs, não ocorre pela saída da Idade do Ouro, e sim do Esfero<sup>381</sup>. Semelhante ao expediente de Megino, que recorreu a uma temática da literatura grega (as idades do mundo) para encontrar o local exato onde o *daimon* cometeu o crime, Betegh recorre a uma ferramenta literária poderosa e igualmente disponível na literatura antiga: a alegoria. Assim, o que Betegh (2001, p. 56s) faz é uma interpretação alegórica de como Ódio age contra Esfero de forma *pari passu* ao comportamento dos Titãs no mito órfico:

A força cruel do Ódio, que separa e torna caótico o movimento dos elementos, é por outro lado comparável aos Titãs do mito órfico. Na teogonia, os Titãs manifestam a mais clara oposição ao poder de Zeus e à organização do mundo por ele estabelecida, assim como, em Empédocles, o Ódio é a força oposta ao Amor, e o reino do Ódio ao Esfero. Notavelmente, os conceitos e atos associados aos Titãs são muito próximos ou idênticos àqueles que caracterizam a atividade do Ódio: dilaceração contra conjunção, separação contra unificação, caos contra harmonia, pluralidade contra unidade, crueldade contra benevolência etc. No auge de sua raiva, eles ameaçam a integridade e a vida de Dioniso como o Ódio ameaça o Amor ao máximo de seu poder: eles deixam intacto apenas o coração de Dioniso, enquanto o Ódio empurra o Amor para uma região muito restrita no meio do vórtice cósmico. De seu coração, Dioniso é ressuscitado e a ordem se instala novamente, assim como o Amor recupera gradualmente seu poder de um núcleo no centro do mundo. Na sequência, o Ódio é levado aos confins do mundo, assim como os Titãs são expulsos e confinados no Tártaro no fim do mundo após seus ataques, pelo menos em algumas versões da teogonia órfica.<sup>382</sup>

---

encarnado, ni que ese acto sea primigenio. Y tampoco hay por qué suponer que es la reencarnación en sí el castigo de ese acto. Puede ser un tipo determinado de reencarnación: el que supone el alejamiento de los dioses tomando otras formas de vida no humanas." (MEGINO, 2005, p. 50, n. 144).

<sup>381</sup> Essa vertente encontra em Guthrie uma de suas premissas básicas, que é identificar uma faceta moral no princípio motor cósmico *Neikos*, ou seja, conceber a funcionalidade físico-motora do Ódio como causadora também de malefícios morais. Amparando-se na forma como Aristóteles (*Met.* 985a29) questiona-se sobre a necessidade de Empédocles ter separado o princípio motriz de seu ciclo em duas forças antagônicas (Amor e Ódio), Guthrie entende que tal movimento intelectual do poeta denota a necessidade interna iniludível que é pensar harmonicamente o espiritual e o físico, o dilema moral e religioso do *daimon*, concomitantemente ao trânsito do ciclo cósmico. Cito-o: "Si lo que él [Empédocles] deseaba era, simplemente, restaurar la realidad del mundo físico y de sus procesos, y rescatarlos de la negación parmenídea del movimiento y de la pluralidad, habría bastado, entonces, con una causa única y un proceso único, una vez restaurada la pluralidad en la constitución de la materia. Así fue como se le presentó la cuestión a Anaxágoras: dada una pluralidad de "semillas" elementales cualitativamente diferentes, sólo se precisaba del *Noûs* para poner la masa en movimiento. La única respuesta convincente es que para Empédocles el orden moral y religioso era tan importante como el físico, y requería una explicación igual. Por eso volvió a la primigenia fuerza del Amor, que, desde Hesíodo y los escritores órficos, si no antes, e incluso en la *Vía de la Opinión* del mismo Parménides, había sido reconocida como una fuerza tanto cosmogónica como moral." (GUTHRIE, II, 1993, p. 192s), trad. Alberto González.

<sup>382</sup> "La force cruelle de la Haine, qui sépare les éléments et rend le mouvement des éléments chaotique est en revanche comparable aux Titans mu mythe orphique. Dans la théogonie, les Titans manifestent l'opposition la plus nette au pouvoir de Zeus et à l'organisation du monde instaurée par lui, comme, chez Empédocle, la Haine est la force opposée à l'Amour, et le règne de la Haine opposé à Sphairos. D'une manière remarquable, les



A interpretação alegórica de Betegh, alimentada pela mesma premissa literária de Megino<sup>383</sup>, acrescenta a posição pessoal do pesquisador a respeito da unidade temática da poesia empedocliana. Segundo Betegh, Empédocles é dono de uma poesia com equânime inclinação moral e física. Essa dupla condição de seus versos nem sempre foi captada integralmente por seus comentadores, com exceção de Plutarco. Nesse caso, existem duas passagens de Plutarco que, apesar de suas fragilidades<sup>384</sup>, mostram o duplo teor poético de Empédocles defendido por Betegh:

Essas passagens de Plutarco mostram igualmente os benefícios da ideia de ver os Titãs como pano de fundo da doutrina do agrigentino. No primeiro texto, Plutarco os coloca em paralelo com a ação cosmológica do Ódio, enquanto no segundo os relaciona com a doutrina escatológica de Empédocles, e em particular com a proibição da carnificina e sua relação com a transmigração da alma. Dessa forma Plutarco redescobre e une nas ações dos Titãs a dupla função, física e escatológica, do Ódio. Essa dupla interpretação dos Titãs provavelmente nos fornecerá suporte para abordar dois problemas parcialmente relacionados que também atrapalham a tentativa de harmonizar a teoria cosmológica e o relato demonológico de Empédocles. Essas duas dificuldades, examinadas por vários exegetas, dizem respeito à relação entre um crime original e a encarnação, por um lado, e a relação entre a explosão de Esfero e a queda do *daimon*, por outro.<sup>385</sup>

---

concepts et les actes associés aux Titans sont très proches ou identiques à ceux qui caractérisent l'activité de la Haine: déchirure contre conjonction, séparation contre unification, chaos contre harmonie, pluralité contre unité, cruauté contre bienveillance etc. À la hauteur de leur rage, ils menacent l'intégrité et la vie de Dionysos comme la Haine menace l'Amour au maximum de son pouvoir: ils ne laissent intact que le coeur de Dionysos, comme la Haine chasse l'Amour jusqu'à une région très restreinte au milieu du tourbillon cosmique. À partir de son coeur, Dionysos est ressuscité et l'ordre s'installe de nouveau, de même manière que l'Amour graduellement reprend son pouvoir à partir d'un noyau au centre du monde. Dans la suite, la Haine est chassé aux confins du monde, de même que les Titans sont expulsés et confinés dans le Tartare à l'extrémité du monde après leurs attentats, du moins dans quelques versions de la théogonie orphique." (BETEGH, 2001, p. 56).

<sup>383</sup> Megino também é – e de uma forma mais enfática que Betegh – defensor da unidade temática da poesia empedocliana. A esse respeito, sua tese mais contundente é que o *daimon*, enquanto um ser divino e de natureza religiosa, participa objetivamente da mistura das raízes que cria o ser humano. Se comparado com Wright, Megino (2005, *passim*) dá o passo tenazmente evitado pela autora, isto é, estabelece um princípio à parte e paralelo ao sistema físico de Empédocles.

<sup>384</sup> As fragilidades das duas passagens de Plutarco não são irrisórias e exigem do pesquisador uma dose de generosidade interpretativa. A primeira delas, Plutarco (*De facie in orbe lunae* 926D 9-E5), faz referência ao Ódio e aos Titãs em suas tarefas desagregadoras da natureza. Porém, a referência aos Titãs é de tal forma vaga que perfeitamente poderia se referir à titanomaquia hesiódica. E aqui entra a generosidade do pesquisador. A vaguidade da passagem permite que se leia, também, uma referência aos Titãs de forma mais ampla – os Titãs como estereótipos míticos – incluindo, então, os Titãs do mito órfico. A segunda passagem, Plutarco (*De esu carn.*, 1, 996 B-C), faz uma analogia entre a escatologia empedocliana e o crime de sangue com a narrativa dos Titãs que, igualmente, foram expulsos do convívio com os deuses por terem cometido assassinato. Essa segunda passagem tem as seguintes fragilidades: não apenas é apresentada de forma breve e sem maiores explicações de Plutarco, como também os fragmentos de Empédocles que teriam sido citados previamente para fundamentar tal analogia estão ausentes no texto preservado.

<sup>385</sup> “Ces passages de Plutarque montrent également les bénéfices de l'idée de voir les Titans à l'arrière-plan de la doctrine de l'Agrigentin. Dans le premier text, Plutarque les met en parallèle avec l'action cosmologique de la Haine, tandis que dans le deuxième, il les rapporte à la doctrine eschatologique d'Empédocle, et notamment à l'interdit de carnage et à sa relations à la transmigration de l'âme. De cette manière Plutarque retrouve et réunit

Dito isso, percebemos que as duas vertentes do grupo órfico interpretam literariamente a “cena do crime” do *daimon* como um reflexo empedocliano do mito dos Titãs. Seja na Idade de Ouro, seja no Esfero, recorre-se à literatura antiga e órfica para determinar exatamente o local. Isso atende ao segundo aspecto do primeiro elemento em análise. Os versos 5 e 6 de LM D10 continuam a história em questão e trazem as condições para entendermos o primeiro aspecto referente à natureza do *daimon*:

The divinities (*daimones*) who have received as  
lot a long life,  
Must wander thrice ten thousand seasons far  
from the blessed ones

Na sequência do fragmento, Empédocles menciona a longevidade (*μακράϊωνος βίαιου*) dos *daimones* e a duração (*τρὶς μυριάς ὄρας*) do exílio que cumprem. A primeira informação pode ser interpretada de duas formas, a saber, a longevidade pode ser um indicativo para imortalidade ou uma designação para um tipo de vida mortal de longa duração<sup>386</sup>. A segunda

---

dans les actions des Titans la double fonction, physique et eschatologique, de la Haine. Cette double interprétation des Titans est peut-être susceptible de nous fournir un appui pour aborder deux problèmes partiellement liés qui font aussi obstacle lorsqu'on essaie d'harmoniser la théorie cosmologique et le récit démonologique d'Empédocle. Ces deux difficultés, examinées par plusieurs exégètes, concernent la relation entre un crime originel et l'incarnation, d'un côté, et de la relation entre l'éclatement de Sphairos et la chute du démon, de l'autre.” (BETEGH, 2001, p. 60).

<sup>386</sup> Embora neste trabalho eu trabalhe com a hipótese de que o conceito de *daimon* equivale ao de alma imortal, outros pesquisadores seguem hipóteses muito diferentes. Picot, por exemplo, faz uma distinção inédita entre *daimon* e bem-aventurado e confere a este, e não àquele, a longevidade em questão. *Daimon* é um bem-aventurado faltoso composto pelas raízes e, como tal, submetido à palingenesia. Picot tem uma concepção particular de palingenesia, por isso, cito-o: “En dépit des discontinuités objectives, les mélanges mortels se perpétuent dans des mélanges mortels. Ce serait là une loi de Nécessité, appuyée sur une déduction logique et le refus del'absurde. Cette loi universelle, je l'appelle palingénésie.” (PICOT, 2021, p. 386). Dito de outra forma, para Picot, palingenesia é o aspecto prático da lei que organiza a criação dos seres, mas não “todos os seres”, e sim somente aqueles que atingem uma característica específica. Volto com suas palavras: “La palingénésie – telle que je l'entends – signifie une continuité subjective, sans impliquer une continuité de mémoire, ni d'expérience, ni de lieu ou de temps, sans impliquer que les mêmes éléments, au sens strict, soient concernés par une succession de vies. Elle n'implique aucune continuité physique ou matérielle entre les vies particulières qui se succèdent. La continuité subjective est la succession, sans rupture ressentie, de «je» différents d'un point de vue extérieur, séparés par la mort et la naissance. Qu'entendre ici par «je»? Un être mortel capable de ressentir.” (PICOT, 2021, p. 387). Logo, nota-se que para Picot, antes de “medir” a duração dos seres é preciso determinar de “quais” seres está se referindo. Seguindo os dois critérios estabelecidos, ou seja, ser composto das raízes e, portanto, estar submetido à palingenesia e, também, ser capaz de sentir, tem-se os seguintes seres: as plantas, animais, homens e certos deuses longevos ricos em honras de DK 31 B21, v. 10-12; há o próprio Esfero (B27), os deuses de B146 e – eis aqui o ponto – os bem-aventurados de vida longa (*μακράϊωνος βίαιου*) de B115, v. 5. Na citação a seguir Picot explica quem são os bem-aventurados, onde residem, em que consiste sua longevidade e sua relação com os *daimones*. Cito-o: “Qu'est-ce qu'un Bienheureux? Ce serait un être vivant, œuvre de l'Amour, habitant dans un séjour céleste. (...). Le Bienheureux est un des dieux à la longue vie, riches en honneurs, dont parlent les fr. 146.3, 21.12, 23.8 et a(ii) 2 MP. Il n'est pas hors du temps, il est dans le temps. C'est un mortel dont la durée de vie est bien plus longue que celle des mortels terrestres. Le Bienheureux qui se parjure meurt. Nous parlerons ensuite de son exil terrestre, loin de ses pairs. Notons tout de suite les pièges du langage qu'il faudra tenter de déjouer. Le Bienheureux parjure meurt en ne laissant à sa mort aucune âme immortelle ou du moins aucune âme susceptible de conserver son intégrité pendant 30.000 saisons. (...). Un lien

informação também pode ser interpretada de duas formas, isto é, ou como designação misteriosa do tempo ou como duração exata do exílio<sup>387</sup>.

Aqueles que optam pela hipótese da imortalidade do *daimon* assumem como relevante a base numérica três contida na expressão<sup>388</sup>. Tal base numérica possui várias associações literárias e órficas, mas existe um especial apelo para a lâmina de Olbia (*OF* 465). O argumento a favor dessa associação foi ilustrado no primeiro capítulo através do raciocínio de Vinogradov (1991, p. 80s). Segundo ele, quando se lê na primeira linha da plaqueta as palavras que evocam a ideia do corpo como prisão da alma: Διόν(υσος) / [ψευδος] ἀλήθεια / σῶμα ψυχή = *Dion(iso) / mentira verdade / corpo alma*, tal leitura pode ser emendada com a linha de baixo, onde está a palavra verdade (ἀλήθεια), formando, então, o raciocínio simbólico sob a base 3: βίος + θάνατος + βίος = ἀλήθεια (*vida + morte + vida = verdade*).

---

direct existe entre les Bienheureux et les *daimones* – nous aurons à tenter de l'élucider. Mais rien ne permet d'affirmer dans les vers en notre possession que les Bienheureux dans leur séjour céleste sont déjà des *daimones*. Les *daimones* apparaissent à la suite de la faute d'un Bienheureux. Ils sont intimement liés à l'exil d'un Bienheureux parjure." (PICOT, 2021, p. 410).

<sup>387</sup> O'Brien (1969, p. 85ss) faz uma listagem das possibilidades de determinação exata do tempo a partir do termo usado por Empédocles, *horas* (ῥαζ) e, comparando com o uso do termo por Homero, conclui que o número expresso por Empédocles é 10.000 anos, o exato equivalente do período de punição das almas para Platão (*Phd.* 249a; 257a). Todavia, apesar de não descartar possíveis motivações religiosas de Empédocles, a questão mais promissora para O'Brien refere-se à possibilidade de harmonização dos períodos de exílio do *daimon* com a duração do ciclo cósmico. "It is probable that the *daimon's* crime and its separation from the gods is in some way the religious equivalent of the cosmic disruption and separation of the Sphere by Strife. If there is some such correlation, then it will perhaps be not unlikely that the times mentioned in both fragments may also be related." (O'BRIEN, 1969, p. 89). Essa possibilidade se efetivou em 2001, quando Primavesi, apoiando-se nos escólios bizantinos inéditos de dois textos de Aristóteles (*Física e Da Geração e Corrupção*) editados por Rashed (2001a), encontrou o número equivalente entre o exílio religioso e o ciclo cósmico. "Se ora si accetta questo risultato, e l'interpretazione di *chronos* come sostituto dell'empedocleo αἰών fornita sopra in (ii), allora diventa possibile comparare la durata del ciclo cosmico con quella del ciclo *daimonologico*. Come abbiamo visto, l'esilio punitivo dei *daimones* dura 30.000 *horai*, il che secondo l'uso epico corrisponde a 10.000 anni. Ma perché sia possibile l'integrazione della *daimonologia* con la fisica, il periodo del dominio di Contesa deve durare esattamente quanto l'esilio dei *daimones*, poiché dominio di Contesa da un lato, ed esilio dei *daimones* dall'altro, non sono che due aspetti di una medesima cosa. Tale condizione è soddisfatta dall'interpretazione data in precedenza agli scolti scoperti da Rashed: dalla distruzione dello Sfero, fino al reingresso di Amore che avviene al culmine del dominio di Contesa, passano 100 *chronoi*, ossia 10.000 anni, e cioè lo stesso periodo di tempo indicato da B115 per la punizione dei *daimones*." (PRIMAVESI, 2001, p. 53s).

<sup>388</sup> Heródoto (2.123 = *OF* 423) fala de um período de três mil anos, e uma lâmina de Pelinna (L 7AB) chama o iniciado de "três vezes feliz" (*thrice happy*, edição de Tsantsanoglou e Parássoglou, 1987) após ser liberado por Dioniso de se reencarnar novamente. No caso da lâmina de Pelinna, a expressão escolhida pelo autor (τρισόλβιε) é aparentemente tão relevante para a tradição órfica de fundo que justifica a quebra da métrica no verso. Para conhecer meandros dessa discussão, verifique Bernabé y Jiménez (2008b, p. 62s). As palavras utilizadas por Empédocles (τρίς μυρίαζ), geralmente traduzidas como "trinta mil" ou "três vezes dez mil", podem também significar "três vezes incontáveis". Quem chama a atenção para esse fato é Guthrie (1993, II, p. 261, n. 305), que, além disso, não descarta outras leituras, como aquela em que haveria um efeito planejado pelo poeta de aumentar em três vezes o já longo período de dez mil anos que aparece, por exemplo, em Platão (*Phdr.* 249a = *OF* 459). Igualmente, sugere Guthrie, a expressão empedocliana pode ser uma variação da definição de "grande ano", tal como se encontra em Platão (*Ti.* 39d). Essa variação teria como pressuposto comum o pitagorismo que marca o referido diálogo.

A partir dessa base simbólica da transmigração, podem-se assumir várias razões matemáticas representando a mesma grandeza. Assim, um verso de Píndaro é usualmente citado como exemplo de variação dessa mesma base:

Y de los que Perséfone reciba expiación, por antiguo delito,  
devolverá otra vez sus almas en el noveno año  
al sol de arriba; de ellas nacen los reyes ilustres,  
hombres raudos en fuerza, y en el arte y el saber  
los más grandes; y en el tiempo futuro les llaman  
«héroes sagrados» los hombres.<sup>389</sup>

O fragmento de Píndaro é tão mais relevante para a discussão quando citado por Platão no *Mênon* em uma passagem onde se discute a respeito da longevidade da alma durante seu percurso transmigratório. Cito a passagem platônica:

SOC. – Posso sim. Pois ouvi homens e também mulheres sábios em coisas divinas.

MEN. – Homens e mulheres que dizem que palavras?

SOC. – Palavras verdadeiras – a mim pelo menos parece – e belas.

MEN. – Que palavras são essas? E quem são os que falam?

SOC. – Os que me falam são todos aqueles entre os sacerdotes e sacerdotisas a quem foi importante poder dar conta das coisas a que se consagram. E também fala Píndaro e muitos outros, todos os que são divinos entre os poetas. E as coisas de que falam são estas aqui. Examina se te parece que falam a verdade. Dizem eles pois que a alma do homem é imortal, e que ora chega ao fim e eis aí o que se chama morrer, e ora nasce de novo, mas que ela não é jamais aniquilada. É preciso pois, por causa disso, viver da maneira mais pia possível. Pois *aqueles de quem*

*Perséfone a expiação por uma antiga falta*

*tiver recebido, ao sol lá em cima,*

*no nono ano, as almas desses ela de novo envia,*

*e dessas almas, reis ilustres*

*e homens impetuosos pela força ou imensos*

*pela sabedoria se elevam. E pelo resto dos tempos, como*

*heróis impolutos*

*são invocados pelos homens.*

Sendo então a alma imortal e tendo nascido muitas vezes, e tendo visto tanto as coisas que estão aqui quanto as que estão no Hades, enfim todas as coisas, não há o que não tenha aprendido.<sup>390</sup>

O trecho de Platão, por sua vez, faz referência direta a Píndaro e indireta a “muitos outros poetas de inspiração divina”<sup>391</sup>. Existe a hipótese de que Empédocles possa ser um

<sup>389</sup> Píndaro (*Ol.* II, fr. 133 Maehl. = *OF* 443), trad. Alfonso Ortega.

<sup>390</sup> Pl. (*Men.* 81a-c), trad. Maura Iglésias.

<sup>391</sup> Casadio (1991, p. 130) está convencido de que a referência de Platão se dirige aos praticantes do orfismo. Cito-o: “Dopo le testimonianze che si sono esaminate (in particolare A1) non dovrebbero sussistere molti dubbi sul fatto che gli operatori religiosi cui Platone f aqui riferimento sono assimilabili agli *Orphikoi* che praticano i *Bioi* e considerano il corpo prigionero dell’anima.” Nesse sentido, parece-me legítimo indicar o autor do *P.Derv.* como um dos “muitos outros poetas de inspiração divina”.

desses “muitos poetas”. Nesse caso, a contraprova se dá com dois fragmentos do agrigentino que, quando postos juntos, destacam a semelhança de Empédocles com Píndaro e Platão:

At the end they become seers, hymn singers,  
doctors,  
And leaders (*promoi*) for humans on the earth,  
And then they blossom up as gods, the greatest  
in honors.  
Sharing the hearth with other immortals, sitting  
at the same table,  
Without any share in men's sufferings,  
indestructible.<sup>392</sup>

Iluminados por Platão, os versos de Píndaro e de Empédocles refletem uma teoria sobre a transmigração da alma por mais de um corpo e sua salvação final desse processo<sup>393</sup>. A teoria da transmigração tem um detalhe interessante. A alma passa por uma espécie de hierarquia nas suas encarnações, como se cada novo corpo físico refletisse o grau de pureza (expiação da culpa originária) alcançada pela alma. Então, à medida que paga a pena de seu crime, a alma recebe uma forma corporal de vida que reflete sua virtude até chegar à sua última encarnação – a derradeira antes da salvação. Falarei disso nos versos 7 e 8 de LM D10.

Por ora, destaco um ponto curioso. Essa *last session* da alma entre os vivos ocorre como uma antessala de espera para o perdão de Perséfone, isto é, como uma derradeira encarnação onde se atingiu o grau de pureza necessária para merecer a piedade divina e a consequente quitação da dívida espiritual. A última encarnação é, por isso, privilegiada, o que em termos dos poetas gregos equivalia, grosso modo, a uma pessoa de sucesso público e glória individual. A tabela abaixo mostra, em cada um dos três poetas<sup>394</sup>, qual é a “figura pública ilustre” que eles, respectivamente, acreditam refletir a alma na última encarnação dela. Platão, ao citar Píndaro, reproduz tal curiosidade da doutrina:

---

<sup>392</sup> DK 31 B146 + 147 = LM D39 + D40.

<sup>393</sup> No fragmento de Píndaro, mais do que no de Empédocles, estão mencionados elementos órficos muito importantes, tais como: i) Perséfone é a regente do submundo e a ela cabe a decisão de perdoar a alma pelo crime cometido no passado; ii) esse crime é a culpa pela morte de Dioniso Zagreu pelas mãos dos Titãs. Os homens carregam a culpa desse assassinato porque foram criados a partir das cinzas dos Titãs fulminados por Zeus; iii) o período de permanência da alma no Hades como múltiplo de três; iv) por sua vez, nos versos de Empédocles, existe a imagem da mesa dos bem-aventurados a desfrutarem da alegria da vida eterna junto aos deuses, imagem que também aparece em Platão na *República* (363c) e no *Fédon* (69c-d). Todo esse conjunto de imagens, ideias e narrativas estão espalhadas pelas lâminas áureas (*OF* 470-679).

<sup>394</sup> A possível fonte comum de Píndaro (citado por Platão) e Empédocles, ou a influência de um sobre o outro, para essa ideia de renascimento da alma, aparece quando se nota que ambos usam verbos com a mesma conotação biológica para identificar a alma em seu retorno (*αὐξάνω* = aumentar, expandir) e (*βλαστάνω* = brotar, crescer). Assim, os homens (suas almas) “renascem”, “rebrotam”, ou seja, nunca deixaram de viver, apenas estavam escondidos “debaixo da terra”. Eis um exemplo da importância do reconhecimento do Mundo dos Mortos, ou Hades, para a questão órfica em Empédocles.

Píndaro ἀὐξάνω	Empédocles βλαστάνω	Platão ἀὐξάνω (cita Píndaro)
Reis	Augures / adivinhos	Reis
Atletas	Poetas	Varões excelsos/cidadãos ilustres (?)
Poetas	Médicos	Sábios/Filósofos
Sábios	Príncipes	-
<i>Na última reencarnação torna-se:</i>		
heróis	deuses	santos heróis

É possível identificar que cada poeta hierarquiza um perfil social que lhe é particularmente valioso. Daí Píndaro inserir os atletas, e Platão, ao citá-lo, deixa em dúvida se a “força varonil” de que fala é a física (guardiães?) ou política (reis-filósofos?). Da mesma forma Empédocles, ligado ao escopo das purificações, elege os médicos como almas evoluídas. Mas Empédocles também usa outro termo para designar esse estágio evoluído da alma. O termo está no quarto verso de DK 31B 112:

I greet you! I, who for you am an immortal god,  
no longer mortal,<sup>395</sup>

Empédocles, nesse verso, chama a si mesmo de deus imortal (θεός ἄμβροτος). Tal expressão, que por si só é impactante, não é estranha ao quadro teórico que se desenha sob a rubrica órfica. Cito a lâmina de Petélia (*OF* 487.4) e a lâmina de Túrios (*OF* 476.11), em minha tradução, que trazem os mesmos termos de Platão e Píndaro (herói - ἥρωος) e de Empédocles (deus - θεός):

“Em deus te converteste, de homem que eras”

“E em seguida reinarás, com os demais heróis”

Concluo que a hipótese favorável à imortalidade como resposta para a natureza do *daimon* atrela Empédocles ao orfismo por vários caminhos. Pela via comparativa, temos Píndaro, Platão e fragmentos órficos que atestam semelhanças consideráveis. Pela via analítica, encontramos em seus versos expressões e ideias que dialogam com o escopo órfico. Em especial, os usos que Empédocles faz do adjetivo “divino”<sup>396</sup> ao chamar a si mesmo de

<sup>395</sup> LM D4.

<sup>396</sup> A meu ver, Guthrie conservou a lição fundamental para se entender a condição de divindade do *daimon*. Cito: “Viene bien, con todo, recordar de entrada que “dios” en modo alguno es un equivalente exacto del griego *theós*. G. M. A. Grube, al transmitir la aguda observación de Wilamowitz de que *theós* es, ante todo, una noción predicativa (no “Dios es amor”, sino “El Amor es un *theós*”), observa que “cualquier poder, cualquier fuerza que

“deus” em B112 pode ser lido como um ponto forte, e não como um ponto fraco, de que tal terminologia literária possui referência órfica.

Encerro, portanto, a análise sobre os três aspectos (tipo de crime, local e natureza do *daimon*) do primeiro elemento órfico da doutrina na transmigração da alma de Empédocles. Eles compuseram a parte inicial da investigação sobre os elementos órficos na doutrina da transmigração de Empédocles. Agora, sigo com a análise dos versos 7 e 8 de LM D10 em relação ao segundo elemento: a vida humana como estância expiatória:

Growing during this time in the different forms  
of mortal beings,  
Exchanging the painful paths of life.

Nesses versos, é dito que o *daimon* passa pelo tempo em diferentes formas de seres mortais, experimentando os dolorosos caminhos da vida. Obviamente, dentre as formas de vida mortal, encontram-se as plantas, evocando aquela proibição do consumo de feijão e loureiro<sup>397</sup>. A interpretação que se propõe aqui é que Empédocles traduz em sua poesia a lição de Pitágoras a respeito do parentesco universal do ser, ou seja, o elo espiritual que costura todas as formas de vida do universo<sup>398</sup>. Esse parentesco segue um escalonamento que se dá nos versos de Empédocles com os seguintes termos: o *daimon* percorre as formas vegetais até determinada planta (o loureiro), quando então “pula” para as formas animais até chegar ao leão quando, novamente, “salta” para os seres humanos. Na espécie humana, o *daimon* evolui de suas encarnações ordinárias em direção às mais honradas publicamente, como já se apontou. O fim do trânsito do *daimon* pela rede parental se dá no último “salto”, ou melhor, em sua apoteose ou salvação<sup>399</sup>. Lidas sequencialmente, tais ideias encontram suporte nos seguintes fragmentos do poeta:

---

podamos percibir en el mundo, que no haya nacido con nosotros y que permanezca después de que hayamos desaparecido, podría, de este modo, ser llamada dios, y la mayoría de ellos recibirían este nombre". (GUTHRIE, 1993, II, p. 267s) É com essa lição em mente que Guthrie verifica na poesia de Empédocles a adjetivação de “divino”, referindo-se não apenas ao *daimon*, mas também às quatro raízes, à Amizade e Discórdia, ao Esfero e a determinados produtos das raízes em DK 31 B21.

<sup>397</sup> DK 31 B140 e B141 = LM D31 e D32. A proibição do feijão, assim como a do loureiro, segue motivações espirituais, porém mais facilmente identificáveis dentro do círculo pitagórico. Cícero (*Div.* 1.30.62) conservou a proibição do alimento pelos pitagóricos por atrapalhar sonhos proféticos; Jâmblico (*VP* 106-107) menciona o prejuízo que o alimento causa para quem se ocupa de fazer adivinhações. Para uma explicação que concentra tais razões e destaca o contexto místico da proibição em chave pitagórica, verifique Kingsley (1995, p. 283ss).

<sup>398</sup> Porfírio (*VP*, 19) diz que essa concepção de alma que transmigra continuamente e “costura”, por assim dizer, as formas de vida pelo fio espiritual, fez parte dos ensinamentos do Pitágoras histórico. Se tal relato é verídico, Empédocles pode tê-la conhecido em sua forma primitiva e a interpretado com alguma variação. Para uma argumentação favorável à autenticidade do relato de Porfírio, verifique Cornelli (2011, cap. 3).

<sup>399</sup> As histórias em torno do “salto de Empédocles” compõem o mais destacado aspecto literário de seu legado. É ponto pacífico que há, na crença órfica, a passagem do mortal para o imortal, mas cabe ao legado empedocliano o bônus de averiguar tal divinização para além do âmbito teórico, isto é, como um fato positivo da vida de Empédocles (vide, por exemplo, todo o capítulo 8 de Diógenes Laércio). O famoso salto de Empédocles para

Among wild beasts, they become mountain-  
bedded earth-couched lions,  
And laurels among beautiful-tressed trees.<sup>400</sup>

For as for me, once I was already both a youth  
and a girl,  
A bush and a bird, and a sea-leaping, voyaging  
fish.<sup>401</sup>

I go among you, honored, as I am seen,  
Crowned with ribbons and with blooming  
garlands.<sup>402</sup>

But why do I insist upon these things as though  
I were doing something great,  
To be superior to mortals, men destructible in  
many ways?<sup>403</sup>

Essa compreensão misteriosa dos fragmentos de Empédocles é igualmente atribuível ao pitagorismo e ao orfismo. Pelo lado do pitagorismo provém o parentesco universal do ser que, por si só, implica apenas no compartilhamento do fio espiritual que liga todas as formas de vida sem, necessariamente, embutir na costura o elemento moral punitivo a ser expiado pelo caminho. E, pelo lado do orfismo, advém o quinhão moral atrelado à passagem do *daimon* através de várias encarnações – quinhão este que, em última instância, deriva da natureza titânica da humanidade<sup>404</sup>. Essa dupla confecção misteriosa dos versos analisados, que transforma a poesia de Empédocles em uma manifestação religiosa sincrética, é explicada pela tese de Casadesús a respeito da reforma pitagórica do orfismo. Segue a explicação:

O pitagorismo, em suma, absorveu do orfismo as consequências morais do sistema e não as causas míticas que o originaram, nem os rituais de iniciação que o cercavam, para adotá-lo e assim reforçar seu próprio sistema

---

dentro do Etna é apenas o relato mais deslumbrante de um conjunto de narrativas que compõe a condição literária de seu legado. As explicações para o salto apoteótico de Empédocles são várias e favorecem aspectos diferentes do fenômeno. Hölderlin (1797-1800), por exemplo, quis lhe impingir a natureza do herói trágico e, por três vezes, falhou. O motivo do fracasso, segundo Fellows (2011, p. 245), está na ausência da *hybris* nesse “Empédocles divinizado”. Sem uma violação da ordem divina ou natural, a peça teatral não cria a necessidade do expurgo (*catarse*) e tomba desanimada em um elogio à personagem. Wilamowitz (1932, II, p. 192), visto no primeiro capítulo, limitou-se sobriamente o heroísmo dos versos de Empédocles a uma ferramenta poética da tradição literária. Kingsley (1995, p. 235), a quem ninguém pode negar o entusiasmo pelos mistérios e pela magia, acredita que o salto no Etna não foi apenas provável, mas uma ação concreta posta em curso sob os auspícios simbólicos da apoteose desejada por um Empédocles profundamente pitagórico e mágico.

<sup>400</sup> DK 31 B127 = LM D36.

<sup>401</sup> DK 31 B117 = LM D13.

<sup>402</sup> DK 31 B112, v. 5-6 = LM D4.

<sup>403</sup> DK 31 B113 = LM D5.

<sup>404</sup> O mito órfico dos Titãs foi, junto com a doutrina da transmigração, um dos pontos do orfismo mais questionado ao longo das fases das pesquisas apresentadas no primeiro capítulo. Atualmente, seguem válidos os argumentos de Bernabé (2002b, p. 401-433) a favor da antiguidade do relato e de sua legitimidade como referência literária para os estudos órficos.



doutrinário. Em outras palavras: a aceitação de que o corpo é o túmulo da alma como punição por uma pena cometida e que deve ser purificada foi incorporada ao pitagorismo para consolidar sua própria teoria sobre a transmigração das almas. Dessa forma, o sistema foi reforçado e dotado de uma dimensão ética que, inicialmente, não foi deduzida de sua teoria da transmigração. Como outros estudiosos já alertaram, teria existido na Grécia uma metempsicose pitagórica "sem nuances morais", que não teria como objetivo a liberação do ciclo das reencarnações, mas seria fruto de sua concepção animista do cosmos. O que há de novo, então, na noção de transmigração que os pitagóricos possuíam é o aspecto moral que deriva, nas palavras de F. Cornford, do fato de que *a reencarnação expia alguma falha original e que a alma individual persiste, carregando o peso de sua responsabilidade inalienável, através de um ciclo de vidas, até que, purificada pelo sofrimento, ela escapa para sempre*. Os testemunhos antigos são unânimes em considerar que Pitágoras se apropriou de elementos doutrinários órficos que já existiam e que não teria feito mais do que combiná-los com a noção, também aprendida, de que a alma está sujeita a transmigrações contínuas.<sup>405</sup>

Dito de outra maneira, a metempsicose que se encontra na poesia de Empédocles deriva do pitagorismo<sup>406</sup>. Porém, ela não está em seu formato original, e sim na configuração reformada que o pitagorismo (depois de Pitágoras) promoveu acrescentando o elemento moral do orfismo. A tese de Casadesús praticamente oferece um modelo para a doutrina da transmigração de Empédocles<sup>407</sup>. Esse modelo reverbera não só em Empédocles, mas também

---

<sup>405</sup> “El pitagorismo, en definitiva, absorbió del orfismo las consecuencias morales del sistema y no las causas míticas que lo originaban, ni los rituales iniciáticos que lo rodeaban, para adptarlo y reforzar así su propio sistema doctrinal. En otras palabras: la aceptación de que el cuerpo es la tumba del alma como castigo de una pena cometida y de que debe purificarse fue incorporada en el pitagorismo para consolidar su propia teoría acerca de la transmigración de las almas. De este modo se reforzaba el sistema y se le dotaba de una dimensión ética que, en un principio, no se deducía de su teoría de la transmigración. Como ya han advertido otros estudiosos, habría existido en Grecia una metempsicosis pitagórica "sin matices morales", que no tendría como objetivo la liberación del ciclo de reencarnaciones, sino que sería el resultado de su concepción animista del cosmos. Lo que es nuevo, pues, en la noción de transmigración que poseían los pitagóricos es el aspecto moral que se deriva, en palabras de F. Cornford, de que *la reencarnación expie alguna falta original y que el alma individual persista, cargando el peso de su responsabilidad inalienable, a través de un ciclo de vidas, hasta que, purificada por el sufrimiento, escape para siempre*. Los testimonios antiguos son unánimes en considerar que Pitágoras se apropió de elementos doctrinales órficos que ya existían y que él no habría hecho más que conjugar con la noción, también aprendida, de que el alma está sometida a continuas transmigraciones.” (CASADESÚS, 2008, p. 1072).

<sup>406</sup> Para conhecer uma abordagem exclusiva da questão da alma e da escatologia pitagórica, confira Bernabé (2016a, p. 17-30).

<sup>407</sup> Pugliese Carratelli (2001, p. 17-29) também propõe um modelo de pensamento para as relações entre pitagorismo, orfismo e dionisismo. O diferencial do modelo de Carratelli é sua aplicação às lâminas órficas, detalhe que foge a Casadesús. O modelo de Pugliese foi seguido por Cornelli quando este se ocupou com o pitagorismo. Notemos como o ponto em comum entre o modelo de Casadesús e Carratelli é a ideia de reforma que atinge, como proponho, Empédocles. Cito-o: “O ‘revival’ de estudos que seguiu às descobertas relacionadas anteriormente confirma, em geral, a profunda relação do orfismo com o dionisismo e o pitagorismo. Pugliese Carratelli (2001, 18) propõe uma solução para a eterna questão das modalidades dessas interpretações, identificando ‘um particular caráter conferido ao genuíno orfismo por uma íntima conexão deste com a escola pitagórica’. Substancialmente baseado na análise original das lâminas de ouro órficas, a tese de Pugliese Carratelli é de que teria havido uma mescla teórica entre os dois movimentos naquela que pode ser considerada uma *reforma* do orfismo, operada pelos pitagóricos da primeira hora, provavelmente já nos séculos VI e V aEC. Surgiria assim uma nova ‘filosofia da imortalidade’, de maneira distinta de um grupo de lâminas contendo

em outros gregos, em especial, Platão. Para apresentar parte desse diálogo, recorre-se aos versos 9 a 12 de LM D10:

For the force of the aether chases them toward  
the sea,  
The sea spits them out toward earth's surface,  
the earth toward the rays  
Of the bright sun, and he [*i.e. the sun*] hurls  
them into the eddies of the aether.  
Each one receives them from another, but all  
hate them.

Lemos nesses versos a ideia de que o *daimon* não compartilha da mesma “substância” que os elementos físicos, ou melhor, que entre eles há uma diferença radical. A diferença radical entre eles se mantém, seja de qual forma se leia os versos acima. Tanto de forma literal assumindo o éter, o mar, a terra e o sol como termos indicativos das grandes regiões naturais, quanto de forma alegórica, assumindo-os como substitutos das quatro raízes.

A diferença radical está posta na ideia de cuspir fora (*spits them out*, v. 10) e é, pelo lado do pitagorismo, o sinal de que o *daimon* não pode permanecer por muito tempo dentro de um ser físico. O ato de jogar o *daimon* de um para o outro é uma ilustração poética da metempsicose. Contudo, notemos que esse ato de expelir não é feito de forma mecânica, ao contrário, denota um ódio deliberado contra o *daimon* (*all hate them*, v.12). Trata-se de uma ação que faz uso da consciência e da vontade das raízes<sup>408</sup> de repudiar o *daimon*, o que sinaliza para a presença do elemento moral órfico.

A partir dessa compreensão, assume-se que a relação da natureza física com o *daimon* é essencialmente problemática. Como explicar tal incompatibilidade para acrescentá-la à doutrina da transmigração da alma? Nesse ponto, mais uma vez, é útil a ajuda das “luzes platônicas” para fornecer parâmetros teóricos<sup>409</sup>. Felizmente, a poesia de Empédocles possui

fórmulas para práticas rituais e invocações às divindades ctônicas (entre elas Perséfone, Dionísio Zagreus e Hades) ou *viáticos* para enfrentar as terríveis provações pelas quais o iniciado deve passar (desse grupo fazem parte lâminas como a de *Thurii, Pelinna, Eleutherna, Pherai*). Um segundo grupo, resultado dessa reforma pitagórica mencionada há pouco, enfatiza, ao contrário, as temáticas de um empenho ético e espiritual, por sua vez intimamente ligado ao exercício intelectual de compreender, com o auxílio de *Mnemosýne*, os princípios cósmicos e do viver humano. Uma imortalidade que passaria pelo exercício da memória e pela sabedoria que dela deriva, portanto.” (CORNELLI, 2011, p. 65).

<sup>408</sup> Propriedades que Empédocles expressa em DK 31 B110, v. 10 = LM D257.

<sup>409</sup> O caráter eclético da poesia de Empédocles traz dificuldades, como apontei mais de uma vez, mas também traz facilidades. Uma delas é poder lê-lo retrospectivamente. Assim como a partir dos elementos (στοιχεῖα) aristotélicos consegue-se chegar com boa precisão nas raízes (ρίζωματα) empedoclianias (cf. PEREIRA, 2019, cap.1), partindo da análise da doutrina da transmigração da alma platônica, consegue-se acertar sobre o que pensou Empédocles a respeito do *daimon*. Nesse sentido, é válido desdobrar o passo a passo lógico de Platão (*Phd.* 72e1-77e10), que conduz, em seus pressupostos, à teoria da transmigração da alma. Em 72e1, lemos a síntese da teoria da reminiscência: “aprender não é senão recordar”. Para que “aprender” seja tão somente “recordar” é necessário que i) a alma tenha adquirido conhecimento antes de nascer. Platão sabe disso e expressa

versos que apontam para a diferença entre o corpo e o *daimon*. Seguem abaixo alguns versos nos quais o poeta apresenta sua tese sobre a composição dos corpos físicos derivarem da mistura das quatro raízes:

For it is out of these that all things come that  
were, all that are and that will be<sup>410</sup>

And immediately were born as mortals those  
[i.e. *the elements*] that earlier had learned to  
be immortals,  
And as blended those that earlier had been  
unmixed, exchanging their paths.  
And while they were mixing, myriad tribes of  
mortals spread out,  
Joined together in forms of all kinds, a wonder  
to see.<sup>411</sup>

De acordo com o que tais versos apresentam, aceitamos que o corpo seja composto pela mistura das quatro raízes<sup>412</sup>. Natural imaginar, então, que essa mistura não se mantenha por tempo indeterminado. De fato, a vida é marcada pela finitude dos seres. Porém, ao *daimon* foi dado o adjetivo longevo (*μακράϊωνος βίοιο*) no verso 5 de LM D10. Seguindo a interpretação de imortal dada anteriormente, averigua-se a incompatibilidade do corpo com a alma a partir das teorias da finitude do corpo e da imortalidade da alma. No caso de Empédocles, assume-se que tal concepção está representada no seguinte verso:

[*Scil. She*] enveloping in an unfamiliar cloak of  
flesh . . .<sup>413</sup>

---

essa necessidade na continuação de 72e. É preciso também que, ii) o conhecimento seja algo obliterado pelo corpo ou que, pelo menos, ao encarnar, a alma passe por alguma perda de conhecimento ou “esquecimento”, senão, como se lembraria? Platão reconhece o ponto e o expressa em 75e2. E por fim, para que “aprender seja apenas recordar”, a alma tem que iii) ter uma existência independente do corpo e ser dotada de inteligência própria, conforme 76c10. Se essas exigências forem satisfeitas, desenha-se a tríade da teoria da transmigração “vida-morte-vida”, porque, assim, não só se entende que a alma precedeu o corpo como também o fez com independência, inteligência e aquisição de conhecimento. A encarnação, instante de vida do corpo (e morte para a alma), na qual o sujeito teve de “aprender para recordar”, é apenas um instante para a alma que, com a morte do corpo, continua seu percurso tal como Platão expressa em 77d.

<sup>410</sup> DK 31 B21, v. 9 = LM D77a.

<sup>411</sup> DK 31 B35, v. 14-17 = LM D75.

<sup>412</sup> A despeito do fragmento DK 31 B148 conservado por Plutarco, segundo o qual o corpo é “terra que cobre o homem”, em tradução minha. Segundo Megino (2005, p. 54, n. 167), Empédocles teria dito essa expressão de forma genérica, e tal expressão não dispõe de contexto suficiente para lhe aclarar o sentido exato. De minha parte, parece evidente que o corpo não pode ser formado de apenas uma raiz quando se conhece tão bem o fragmento DK 31 B96, no qual Empédocles dá a fórmula da composição do osso a partir de mistura das raízes terra, água e fogo.

<sup>413</sup> DK 31 B126 = LM D19, R51. Na sessão R, onde LM trazem o contexto do fragmento, explicam que o feminino “*she*” posto entre parênteses refere-se à palavra “divindade” e, completam, que esta divindade se recobre de vários corpos à semelhança de roupas: “*she*” é o sujeito de “putting new clothes on the souls.”

A partir desses fragmentos é possível estender ao poeta de Agrigento uma temática que aparece bem desenvolvida por Platão (*Cra.* 400c) e que possui nítida equivalência órfica:

Al aspirar el aire, recolectamos el alma divina.<sup>414</sup>

El alma de todas las cosas es inmortal: mas los cuerpos, mortales.<sup>415</sup>

El alma, inmortal e insensible a la vejez, viene de Zeus.<sup>416</sup>

Notemos que a identificação da alma com o ar não é nova e apareceu antes como uma possibilidade de interpretação de Empédocles<sup>417</sup>. No mesmo sentido, nesses versos está posta a associação do ar a Zeus, o que corrobora a “teoria do fogo” de Knatz e a vertente misteriosa de interpretação de DK 31 B6<sup>418</sup>.

A concepção de que o corpo é um receptáculo para a alma está espalhada por vários autores e, no que se refere ao orfismo, passou por várias revisões dos *scholars* que, de diferentes maneiras, tentaram desmistificar a ligação entre o orfismo e o que se convencionou chamar de doutrina do *soma-sema* (σῶμα-σῆμα). Todavia, assim como aconteceu com o *status quaestionis* do mito órfico dos Titãs, o tema recebeu, com Bernabé, um ponto de vista ainda em vigor<sup>419</sup>. Por isso, limito-me a citar apenas uma parte de sua conclusão, que aqui se aplica também a Empédocles:

Como conclusão da análise da passagem do *Crátilo*, que nos foi mostrado pleno de conteúdo, pode afirmar-se que, segundo os órficos, o corpo (σῶμα) é σῆμα da alma. O sentido originário da frase seria que é uma sepultura. Tal primeira afirmação procederia muito provavelmente de um poema escatológico, usado nas *teletai*, provavelmente o mesmo em que se descrevia a terrível sorte dos não iniciados (encharcar-se no lodo ou levar eternamente água em uma peneira a uma tina furada), frente a um feliz destino dos iniciados. Inclusive é possível que σῶμα - σῆμα tivesse se transformado em uma espécie de máxima órfica, como são outros, como βίος θάνατος βίος das lâminas de osso de Ólbia e εἷς Διόνυσος do *Papiro de Gurob*.<sup>420</sup>

<sup>414</sup> *OF* 422, trad. Megino Rodríguez.

<sup>415</sup> *OF* 425, trad. Megino Rodríguez.

<sup>416</sup> *OF* 426, trad. Megino Rodríguez.

<sup>417</sup> Veja tópico *Semblante Sacerdotal*.

<sup>418</sup> O *P.Derv.* col. XVII também traz a mesma associação alma – ar – Zeus em versos que descrevem o nascimento de seres finitos a partir e distintos do ser infinito. A anotação de Alvares a respeito dessa coluna do papiro é uma sugestão de por que Empédocles teria optado por uma *arche* pluralista. Cito-o: “Tanto o verso diretamente citado, encontrável também em outra fonte, quanto a necessidade das coisas de antes estarem em tudo complica bastante a estrutura ontológica do autor: Ar/Mente/Zeus estaria em tudo, mas não é o mesmo que as coisas que são. Esta distinção não é resolvida ao longo do restante do texto, o que provavelmente significa que a estrutura do autor não é monística. Por outro lado, também não é uma estrutura plenamente plural, pois Zeus estaria em tudo. A falha em conseguir manter uma doutrina plenamente monística e a impossibilidade de uma solução para o problema – tanto no papiro quanto na filosofia grega como um todo – seria o motivo pelo qual o monismo foi abandonado em favor de estruturas plurais.” (ALVARES, 2014, p. 64).

<sup>419</sup> Consultar principalmente Bernabé (2011, cap. 7), mas também Molina (2008, v. 1, p. 609-623).

<sup>420</sup> Bernabé (2011, p. 225), trad. Dennys Xavier.

Assim, complemento a tese de Casadesús com a doutrina do corpo-sepultura/sinal da alma. Essa complementação permite entender que o *daimon* transmigra entre diferentes corpos porque ele é de natureza diferente da matéria e não se “sente em casa” encarnado; pelo contrário, experimenta a vida física como uma forma de morte e prisão. Isso faz com que seu período encarnado seja o equivalente a uma estação de sofrimento contínuo. Dessa forma, alcanço o resultado da análise do segundo elemento órfico na doutrina da transmigração de Empédocles – a vida humana como uma estância de dor e punição.

Por fim, na leitura que farei dos dois últimos versos do fr. DK 31 B115, avalio a compatibilidade entre a poesia do agrigentino e o terceiro elemento órfico na doutrina da transmigração, isto é, o desejável retorno para a condição original pela posse de algo que liberte o homem do atual estágio de penalidade. Seguem os versos:

Of them, I too am now one, an exile from the  
divine and a wanderer,  
I who relied on insane Strife.

Os versos finais do fr. B115 trazem uma declaração muito importante. Neles está a afirmação do poeta de ser um dos *daimones* exilados do ambiente divino por agir com Ódio. A afirmação é contundente ao explicitar a pessoa da qual se fala (ἐγὼ), “eu”. Essa é, com certeza, a mais capciosa oportunidade para se “essencializar” Empédocles<sup>421</sup>. Porém, opto por

---

<sup>421</sup> A questão de definir “quem é o eu” referido por Empédocles atinge diretamente a pergunta sobre a natureza do *daimon*. Uma hipótese sobre a natureza do *daimon* que conquistou boa aceitação entre os pesquisadores foi levantada inicialmente por Cornford (1926, p. 563ss) e diz que o *daimon* é um “portion of Love”, isto é, uma partícula do Esfero colada nas criaturas. Vimos duas versões dessa hipótese com Wright e Inwood no capítulo anterior. Trata-se da interpretação que busca definir o *daimon* a partir do embate cósmico de Amor e Ódio. Nesse sentido, o Esfero é visto como o Domínio do Amor, (vide o termo “Queen Cypriis” de DK 31 B128), que é despedaçado em fragmentos após a inserção da Discórdia. O Esfero se despedaça e suas porções, seguindo a natureza de unificação de Amor, acabam por “colar” nas misturas das raízes. A hipótese vem recebendo melhorias e redefinições desde então. O’Brien (1969, p. 330ss), ao seguir a hipótese do *daimon* como “estilhaço de Amor” de Cornford, entende que Plutarco (*De tranq. anim.* 474B) sustenta a ideia de que a natureza do *daimon*, esse ser divino que acompanha o ser humano do nascimento até a morte, pode ser compreendida a partir da função dele: “They are the source in us of emotions good and bad.” (O’BRIEN, 1969, p. 331). Para O’Brien, essa faculdade emocional compõe uma parte do *daimon*, mas falta-lhe o essencial. A parte mais importante do conceito está, para O’Brien, na noção ampla de caráter (ἦθος) que Heráclito (DK 28 B119) impinge ao termo. Para ilustrar essa capacidade do homem em revelar sua natureza, O’Brien cita Platão (*Phd.* 107 d-e) e, especificamente, a *República* (617d-620e), onde “this is carefully and emphatically corrected to the fact that the dead soul chooses its *daimon*, and not *vice versa*.” (O’BRIEN, 1969, p. 332). Ou seja, aquilo que a pessoa é determina seu *daimon*, e não o *daimon* determina o que a pessoa é. Pode-se dizer, então, que O’Brien constrói o conceito de *daimon* ao somar as acepções de Plutarco (a inclinação emocional humana), Heráclito (o caráter de cada um) e Platão (nossa índole moral e espiritual). Esse conceito de *daimon* cabe estritamente nos parâmetros da física empedocliana como uma “porção de Amor”. A definição de O’Brien para o *daimon* é particularmente importante quando se tem o contexto da primeira pessoa do verso em questão. Trata-se, para o pesquisador, de uma identificação virtual entre Empédocles e o *daimon* do verso; uma identificação latente causada pelo vocabulário empregado, mas que não necessita remeter a um ambiente extra-cósmico para fazer sentido. Cito-o: “If Empedocles is his *daimon*, then it would seem unlikely that there is room for any great divergence between Empedocles or his *daimon* and the powers, said to be δαίμονες which in Plutarch take over the newborn child

ler esse “eu” não como a pessoa que escreveu o verso, mas como a personagem que foi feita de si pelo poeta.

Nesse sentido, indago qual é a faculdade que permite a personagem identificar-se com um dos *daimones*? Como ela pode saber disso? Seria perfeitamente possível que ela conhecesse a narrativa sobre os *daimones*, desde o início antes do crime até o exílio, *sem se identificar* com um deles, ou seja, sem fazer da história dos *daimones* a sua história pessoal. Considero que a melhor resposta para essa dúvida é que a personagem dispõe de um mecanismo interno de conhecimento que dá acesso a essa informação autobiográfica. E não encontro melhor figura poética para representar esse mecanismo do que *Mnemosyne* (μνημοσύνη).

*Mnemosyne* é uma Musa, e as musas são autoridades divinas para as quais os poetas épicos recorrem para ouvir o relato divino. Na *Iliada* (1. v. 6) elas iniciam a epopeia a partir da disputa entre Aquiles e Agamênon; na *Odisseia* (8. v. 491), habilitam Demódoco a narrar uma ocorrência como se a tivesse testemunhado, e na *Teogonia* (v. 32), permitem a Hesíodo cantar o passado e o futuro. Mas Empédocles não é um poeta épico, e sua Musa não lhe conta sobre o passado bélico de seu povo, ou sobre a genealogia dos deuses. Sua Musa lhe conta sobre sua própria memória:

And you, Muse, much-wooded, white-armed  
virgin<sup>422</sup>

A expressão utilizada por Empédocles é (πολυμνήστη...Μοῦσα), que LM optam por traduzir por “muito cortejada” (*much-wooded*) ao seguirem a função adjetiva que o termo traz no verso, mas que também possui, dentro do seu campo semântico, a função nominativa de “muito memoriosa”<sup>423</sup>. Essa Musa (que considero ser *Mnemosyne*) está no início de *Peri Physeos* e é a autoridade divina para quem a personagem Empédocles, com seu semblante sacerdotal e tom professoral, continuamente solicita a atenção da personagem Pausânias para que a ouça. Nesse sentido, podemos ver que o que se pratica ali em termos de “aprendizagem” equivale a “guardar na memória” o conhecimento correto através de regras simples: “te afaste do erro” (fr. B2, v.8), “atente com manejo” (fr. B3, v. 9) e “guarde a lição em silêncio” (fr. B5).

---

and determine its character for good and ill. If these associations are allowed, then the troubles about the nature of the *daimon* are effectively at an end.” (O’BRIEN, 1969, p. 332s).

<sup>422</sup> DK 31 B3, v. 3 = LM D44.

<sup>423</sup> Cf. Dicionário Digital (2022, s.v. μνήστις - εως (ή)).

Todavia, há um fragmento de Empédocles em *Katharmoi*, no qual se nomeia uma musa diferente, Calíope:

For if for the sake of one of the ephemeral  
beings, immortal Muse,  
<You took care> that our worries traverse your  
thought,  
Stand once again by my side as I pray to you,  
Calliope,  
While I present an excellent speech about the  
blessed gods.<sup>424</sup>

A presença de outra musa nos versos de Empédocles não traz nenhuma surpresa, afinal, sua poesia está recheada de divindades. O importante é dispor de um contexto no qual Memória e Calíope estabeleçam uma relação relevante:

No reino do mito, as coincidências de Mnemósine com Orfeu são claras. Mnemósine é parente de Orfeu, ela é sua avó, já que sua filha, a Musa Calíope, é mãe de Orfeu. Assim como ele, Mnemósine vem de Piería e está relacionada à poesia e à música, pois é mãe das Musas. Ora, para além dessa relação mítica, afinal superficial, há uma relação mais profunda no nível da religião que diz respeito a um sistema de crenças. O texto das folhas é “o trabalho de Mnemósine”, uma deusa que é a personificação da Memória e que garante que o iniciado se lembre das instruções que lhe foram reveladas em vida, tornando-se assim a protetora das almas e a guia de sua jornada.<sup>425</sup>

A narrativa na qual Memória age como uma “parenta zelosa” está espalhada pelas lâminas de ouro órficas. A Musa cuida para que o iniciado, que segue pela via de *imitatio Orphei*, caminhe com segurança por sua jornada iniciática. Sabemos que tal jornada depende muito da conservação do saber pessoal do iniciado e, como vimos, alguns aspectos da poesia empedocliana são parecidos com esse tipo de saber especial: a reserva para com os não iniciados, a importância do sigilo, as recomendações *ante mortem* visando benefícios *post mortem*. Nesse sentido, a insistente ênfase demonstrada pela personagem Iniciada (*bakchos*) ao seu aprendiz Iniciante (*mystes*) pode equivaler ao desejo de que o pupilo *não esqueça* da lição, o que coincide perfeitamente com o significado básico de “não esquecimento” de *aletheia* (ἀλήθεια – verdade).

<sup>424</sup> DK 31 B131 = LM D7.

<sup>425</sup> “In the realm of myth, the coincidences of Mnemosyne with Orpheus are clear. Mnemosyne is a relative of Orpheus, she is his grandmother, since her daughter, the Muse Calliope, is Orpheus’ mother. Like him, Mnemosyne comes from Pieria and is related to poetry and music, since she is mother of the Muses. Now, apart from this mythical relationship, which is after all superficial, there is a deeper relationship on the level of religion which concerns a system of beliefs. The text of the leaves is “the work of Mnemosyne,” a goddess who is the personification of Memory and who ensures that the initiate remembers the instructions revealed to him when alive, thus becoming the protector of the souls and the guide of their journey.” (BERNABÉ e JIMÉNEZ, 2008b, p. 15).

No caso dos versos finais de B115, Empédocles indica estar plenamente consciente dos elementos míticos que mistura em seus versos. Memória pode ser a guia do *daimon*, mas também pode ser a lembrança pessoal da personagem. Unidos pela poesia, esses dois papéis de Memória – Musa protetora do iniciado e aptidão para lembrar – apontam para o duplo mistério que se entrelaça nos versos de Empédocles. Pelo lado do orfismo, Memória protege o *daimon* da personagem quando ele está mais exposto, isto é, na vida após a morte. E, pelo lado do pitagorismo, Memória é a faculdade de lembrança que tem o poder de resgatar *para a personagem* a trajetória percorrida ao longo da cadeia parental – *anamnese*.

O primeiro aspecto de *Mnemosyne* como guia protetora está representado nas lâminas órficas na forma do lago, ou fonte, cuja água, quando bebida pelo iniciado, preserva o conhecimento iniciático dele. Eis a singularidade da *Mnemosyne* órfica diante das Musas da poesia épica. Enquanto a imortalidade dos heróis épicos era garantida pela retenção de seus nomes na memória dos sobreviventes, a figura órfica não preserva a lembrança de outrem, mas dele mesmo, do iniciado. A Memória órfica é a Musa que garante a salvação do “eu” e, por isso, sua atuação está mais atrelada à escatologia do que à cosmologia. Segue um comentário feito a partir de uma lâmina que contém a indicação de uma iniciada:

A falecida, no entanto, não espera que bebendo a água de Mnemosyne viverá nas memórias dos que ainda vivem. A tabuleta, ao contrário de uma lápide convencional, não é uma exibição pública que preserva o falecido na memória da comunidade. Em vez disso, o poder de Mnemosyne para resgatar os heróis do esquecimento é convocado para fornecer salvação para o indivíduo no mundo dos mortos por sua própria lembrança de si mesmo. Aqueles mortos que não bebem da Memória, mas sim do Esquecimento, podem vagar tolos e confusos, sem saber nada de seu passado ou futuro, como as sombras da *nekyia* da Odisséia, antes de beberem o sangue.<sup>426</sup>

O segundo aspecto de *Mnemosyne* diz respeito à característica oriunda do pitagorismo que complementa a metempsicose e a concepção de parentesco universal. Ainda que radicalmente distinto do mundo material, o *daimon* possa reconstruir o fio espiritual através do qual ele chegou até a sua forma atual. A reconstrução desse fio anímico pela *anamnese* é uma das lições antigas mais prováveis de ser atribuída ao Pitágoras histórico<sup>427</sup>. A capacidade

<sup>426</sup> “The deceased, however, does not hope that by drinking the water of Mnemosyne that she will live on in the memories of those still living. The tablet, unlike a conventional grave marker, is not a public display that preserves the deceased in the community’s memory. Rather, the power of Mnemosyne to rescue the heroes from oblivion is called upon to provide salvation for the individual in the world of the dead by her own recollection of herself. Those of the dead who do not drink of Memory but drink of Forgetfulness instead might wander witless and confused, knowing nothing of their past or future, like the shades in the Odyssey *nekyia* before they drink the blood.” (EDMONDS, 2004, p. 53).

<sup>427</sup> Segundo o que relata Porfírio (VP, 19).



de se lembrar de suas vidas passadas é a habilidade de Pitágoras elogiada por Empédocles em um de seus versos:

There was among them a man, knowledgeable  
beyond measure,  
Who possessed the greatest wealth of organs of  
thought (*prapides*),  
And most of all a master in wise deeds of all  
kinds.  
For whenever he stretched forth with all his  
organs of thought (*prapides*),  
Easily he saw each one of all the things that are  
In ten lives of men, and in twenty.<sup>428</sup>

A lembrança do seu próprio percurso anímico é uma habilidade importante para o iniciado porque permite a ele fazer sua “contabilidade espiritual”, isto é, avaliar o grau de pureza que já alcançou para subtrair da pena inicial o saldo que ainda lhe resta pagar. Sem esse expediente de “contabilidade espiritual”, o *daimon* está condenado a vagar indefinidamente, reencarnando à deriva e sem perspectiva de fim do sofrimento. Esse é o tipo de benefício que Memória pode fornecer para quem segue a trilha do pitagorismo:

Dentro das tradições pitagóricas, fica claro que a insistência na memória e a necessidade de *anamnese* pareciam mais uma vez definir um lugar distinto e especial para os pitagóricos dentro da antiga religião órfica. A ênfase na necessidade de não esquecer, ou seja, de lembrar, está intimamente ligada, por um lado, a uma prática científica que tem na memória sua técnica, seu ritual específico de aprendizado e, por outro, a uma verdadeira tensão espiritual (representada nos fragmentos órficos como uma estrada que divide e leva a dois lagos diferentes: Memória e Esquecimento) que quer tirar o iniciado da transmigração contínua por diferentes existências através da lembrança de sua verdadeira origem.<sup>429</sup>

Portanto, deve-se a *Mnemosyne* a capacidade da personagem da poesia empedocliana de se lembrar de ser um dos *daimones* exilados. Com isso, entendemos o terceiro elemento órfico da doutrina da transmigração da alma de Empédocles. A personagem quer retornar à sua condição divina porque reconhece em si mesma a divindade que é, ou seja, identifica pela memória a parte dionisíaca da alma que, depois de manchada pela parte titânica, restou

<sup>428</sup> DK 31 B129 = LM D38, R43, PYTH. a P33.

<sup>429</sup> “Within the Pythagorean traditions, it is clear that the insistence on memory and the need for *anamnesis* seemed once again to define a distinct and special place for the Pythagoreans within the ancient Orphic religion. The emphasis on the need not to forget, i.e. to remember, is intimately linked on the one hand to a *scientific* practice that has in memory its technique, its specific ritual of learning, and on the other hand to a true spiritual tension (represented in the Orphic fragments as a road that divides and leads to two different lakes: Memory and Oblivion) that wants to take the initiate out of the continuous transmigrating from different existences through to the memory of its true origin.” (CORNELLI, 2021, p. 130).

obscrecida pelas encarnações até a sua vida atual. Essa parte dionisiaca é seu elemento divino por excelência e, enquanto tal, seu lugar não é encarnado, e sim:

Sharing the hearth with other immortals, sitting  
at the same table,  
Without any share in men's sufferings,  
indestructible.<sup>430</sup>

O desejo da personagem de retornar não é senão o aspecto mais visível da parte dionisiaca do *daimon* reassumindo seu lugar por direito. Nesse sentido, Memória é fundamental para lhe dizer de onde e por que veio, qual caminho trilhou e o que o espera adiante.

Finda a análise do relato demonológico, posso encaminhar-me para o final deste capítulo. Mostrei que Empédocles dispõe de alguns elementos que dialogam com o orfismo. Seu semblante sacerdotal é o aspecto visto à média distância, isto é, sem que se toque Empédocles diretamente. Visto de longe, Empédocles dá conselhos a seu discípulo, ensina-lhe segredos, confia-lhe saberes reservados. As nuances dos versos indicam que ele atua como um professor diante do aluno – um professor iniciado, como sugeri, pois a iniciação é um processo. A iniciação pode ocorrer mediante um ritual, sabemos disso, mas também pressupõe o contato, a convivência, a confidencialidade. E, nesse sentido, a poesia de Empédocles é didática e, creio, iniciática.

Foi mostrado também que Empédocles, ao ser observado um pouco mais de perto, apresenta um estilo de vida peculiar. O assassinato, o derramamento de sangue e o perjuro aos deuses o horrorizam. Agrada-lhe o mel, o incenso, a mirra e a adoração pacífica das divindades. Há rituais impuros e condenáveis independentemente de a quem se destinam. Deuses celestes ou ctônicos são igualmente divinos, mas a forma de adorá-los é que manchará alguém ou não com sangue e violência. Todavia, há rituais puros, santos e harmonizantes do homem com o deus, celebrantes da paz e do amor. Homens, animais e plantas – todos são seres vivos e confrades espirituais.

A irmandade entre os seres deste plano é de tal monta que a todos eles subjaz a cadeia parental do ser, ou seja, o fio espiritual que costura todas as formas de vida numa só e longa cadeia. Dentro dessa cadeia, existem as formas de vida privilegiadas – feijão e loureiro entre as plantas, leão nos animais e deuses entre os homens. A proibição de se alimentar do feijão e do loureiro equivale à regra de não matar os animais em sacrifício e, acrescento, sustenta os motivos pelos quais o poeta recebe honrarias por onde passa. Empédocles, “deus entre

---

<sup>430</sup> DK 31 B147 = LM D40.

mortais”<sup>431</sup>, segue a regra que prega: elogia o ritual santo, condena o ritual sangrento, ensina sobre o valor da vida e se porta como o “herói que recorda”<sup>432</sup>.

Por fim, vimos de perto como seus versos traduzem a doutrina da transmigração da alma. As condições para tal doutrina foram dadas: há algo nos seres vivos que perdura após a morte do corpo. É o *daimon* ou, como se convencionou chamar, a alma. Há um trânsito da alma por diferentes corpos, ou seja, há uma transmigração pelas raízes. O *daimon* e as raízes não são da mesma natureza e, como tais, convivem por um tempo juntos, mas tendem a se separar. A separação, ou, convencionalmente, a morte, não é o fim, mas apenas um estágio para o qual a alma pode se preparar. Caso o tenha feito seu destino pode ser feliz, ou melhor, voltar a ser feliz e não mais suportar as condições da mortalidade.

Mas isso depende de como a alma conduziu sua vida terrena, ou seja, se aprendeu as lições úteis *post mortem* – incluindo aquelas sobre o destino da alma – se se afastou dos que praticam o estilo de vida profana, se cultivou o silêncio e a veneração pela sabedoria, se perseverou no caminho iniciático, se jejuou do mal (do sangue), se adorou corretamente os deuses e se cultuou a Memória que, na última estância (o Hades), é a Musa que pode lhe ajudar na derradeira missão. Então, nesse caso, sim: a alma pode se sentar à mesa dos bem-aventurados e cear feliz.

---

<sup>431</sup> DK 31 B112, v. 4 = LM D4.

<sup>432</sup> OF 475.2.

## CONCLUSÃO

A presente tese caminhou do início ao fim na busca de elementos órficos na poesia de Empédocles. O esforço empreendido ao longo do percurso traçou paralelos e semelhanças entre dois complexos poéticos, *a priori*, completamente independentes entre si. A síntese é difícil e aparentemente contraditória: Empédocles indica em mais de um momento ter absorvido elementos órficos, porém, o fez de modo conjugado a ideias próprias de sua poesia de modo que, vistos de perto, tais elementos foram transmutados em algo novo e não necessariamente dependente do contexto original.

Como se viu no primeiro capítulo, o orfismo é um campo de estudos historicamente envolvido no litígio e na evolução das teorias. As três fases iniciais do orfismo provam isso. Enquanto a primeira o estendeu ao máximo, fazendo dele a lente adequada para a leitura de Heráclito, Empédocles, Platão e Paulo, a segunda o deslegitimou por completo como objeto de pesquisa. Não somente o orfismo foi uma invenção dos modernos como também Orfeu nunca esteve associado a qualquer vertente da religião grega. Quem quer que se ocupe com esses temas deve, como fizeram os autores da terceira fase, descobrir novos caminhos e sustentar novas hipóteses como, por exemplo, a literatura órfica não dispor de uma religiosidade correspondente.

Em prol dos acontecimentos e da boa sorte, maravilhosas descobertas arqueológicas e papirológicas restauraram o orfismo como campo válido de estudos da antiguidade. A grande diferença dos autores da quarta fase – dentro dos quais modestamente me incluo – é que as lâminas de ouro, os papiros e a literatura passaram a ser lidos com menos paixão e mais apreço pelos limites das conclusões.

Vejo uma evolução aqui. Ceticamente, não se ousa mais elevar o orfismo a condição *sine qua non* para determinado pensador, quiçá, no máximo, a de uma teoria ou aspecto isolado. Nesse sentido, a fase pan-órfica foi definitivamente superada. Empédocles, por exemplo, permanece como poeta envolvido em uma aura de mistérios, mas o leitor encontrou aqui uma defesa relativa de seu orfismo. Sim, é certo, apontou-se os elementos órficos de sua poesia, mas sua filosofia permanece independente destes aspectos. Se por um lado as quatro raízes, o ciclo cósmico e o conjunto teórico do pensamento empedocliano não foram desenvolvidos plenamente aqui, por outro, tampouco foram submetidos ao crivo órfico.

Igualmente, na quarta fase evita-se cair em dúvidas exageradas que terminam por destruir a confiança no orfismo como fenômeno literário e social. Como espero ter

conseguido mostrar, tal confiança é possível ao não se essencializar o orfismo, por exemplo. Isto é, ao vê-lo como parte do cenário filosófico do mundo antigo sem considerá-lo como sendo o núcleo das questões, mas também dando-lhe vez e voz naquilo que as fontes permitem pensar. Para o caso de Empédocles – procurei mostrar – o orfismo pode ser parte do mosaico de pensamento filosófico, compor sem sobrepor a rica pluralidade de interpretações construídas desde a antiguidade sobre sua poesia.

Dito isso, pode-se continuar a pesquisa sobre o tema aprimorando continuamente as teorias. É possível que uma teogonia órfica já estivesse circulando na Grécia desde o séc. VI aEC? Sim, é possível. Então, é provável que Empédocles a tivesse conhecido? É provável. Nesse caso, como identificar tal influência em sua poesia? Assunto para uma próxima tese. Da mesma forma ao que se refere às figuras órficas que conhecemos – *orfeotelestas*, mago, intérpretes – e seus respectivos perfis filosóficos e religiosos. Há características deles parecidas com o semblante sacerdotal de Empédocles? Sim, há, porém, há muito ainda por explicar e principalmente distinguir entre essas figuras.

Empédocles e Pausânias demonstram uma fina química didascálica. Há ali – sente-se – uma relação de confiança e admiração mútua. Há amor entre eles. Da parte de Empédocles, nota-se a predileção exclusiva pelo pupilo: “só a ti ensinarei tudo isso...”<sup>433</sup> Da parte de Pausânias, sua presença inspira fidelidade ao mestre e atenção ao pensamento transmitido. Não vejo motivos para não os ler como personagens de uma amorosa palestra filosófica sobre a vida bem-sucedida, a sabedoria e a morte, a natureza e os deuses.

Outro ponto importante destacado foi a ênfase no caráter literário de Empédocles e Pausânias. A todo o momento tratei-os como personagens criadas pelo poeta, isto é, como figuras fictícias postas em ação literária. Com isso evitei fazer afirmações sobre o autor histórico. O motivo disso foi, novamente, não essencializar Empédocles, ou seja, não fazer dos seus versos o seu documento de identidade. Tal movimento pode parecer estranho, mas deve-se lembrar da complexidade do legado empedocliano. Uma das maiores dificuldades para se ler Empédocles é separar o homem da obra. Essa dificuldade é particularmente hercúlea para os intérpretes órficos. Explico-me: o fato de haver versos nos quais Empédocles escreve o termo *ego*<sup>434</sup>, somado ao fato de que em outros versos ele se autointitula *deus*<sup>435</sup>, acrescido das histórias factíveis sobre seu

---

<sup>433</sup> DK 31 B111, v. 2 = LM D43.

<sup>434</sup> DK 31 B115, v. 13 = LM D10.

<sup>435</sup> DK 31B 112, v. 4 = LM D4.

talento médico, influência política e religiosa, ampliadas (!) pelas lendas sobre sua morte *apoteótica* dão, como resultado, uma figura demasiadamente peculiar, cheia de camadas interpretativas e na qual as fronteiras entre o real e o ficcional são muito, muito frágeis.

Para lidar com essa “figura ímpar” – permita-me a expressão – intuí que o melhor seria lê-lo dentro do único campo no qual suas imagens e narrativas habitam sem contradições, ou seja, o da poesia. E, como autor poético, insisto no movimento de ler Empédocles como uma personagem – entre aspas – “fictícia”. Só assim, tratando-o como uma criação do Empédocles histórico, consegui acompanhar o poeta em seus versos. De certa maneira, essa foi mais uma estratégia da abordagem não essencialista do orfismo: em vez de ler a poesia empedocliana em busca do pensador que a construiu, desviei-me para a personagem contida em seus versos como se ela fosse independente de seu criador. Com essa inversão de perspectivas consegui a liberdade que precisava para analisar o legado do autor sem me perder em sua exuberância.

Contudo, o leitor também percebeu que me esbarrei em limites durante o percurso. O principal deles é que me absteve de fornecer uma interpretação global da filosofia de Empédocles. Nesse sentido, deixei por fazer a junção do orfismo a temas fundamentais do pensamento empedocliano, em especial, a concepção de ciclo cósmico e uma discussão pormenorizada de sua física. O motivo, dessa vez, não deriva do sucesso da metodologia, e sim da limitação do tempo e de quem a aplicou. O desenho do ciclo cósmico empedocliano é, na minha opinião, o mais difícil e controverso assunto entre os especialistas.

Existem várias definições de como ocorre o ciclo cósmico e cada qual se difere da outra por mais de um critério. Às vezes, diferem-se por completo. A solução que adotei – precária por limitação – foi a de apenas tocar no tema quando me foi indispensável e, mesmo aí, abordá-lo em um “*layout* básico” sem discussão ou aprofundamento. Eis um ponto a se melhorar na presente tese. As questões que precisam ser respondidas são fundamentais para se falar dos elementos órficos na poesia empedocliana, em especial, o percurso do *daimon*. Porém, isso não será feito aqui. Trata-se de assunto para mais uma tese.

Outro assunto do qual o presente trabalho resolve de forma *en passant* foi a pluralidade de interpretações recentes sobre o *daimon*. Mais uma vez, trata-se de assunto controverso, do qual se encontram tantas versões quantas são as pessoas que estudam o assunto. Optei conscientemente por seguir a forma que melhor condiz com a

perspectiva órfica do termo, ou seja, como um substituto para o conceito de alma. A opção é usual e encontra apoio em Platão e em Píndaro, mas de forma alguma é consensual. Obrigado a lidar com a terminologia dos *daimones*, terminei por evitar a polêmica ao me filiar acriticamente a um dos ramos interpretativos do termo. Novamente, material para novo estudo.

A forma que encontrei para diminuir o desconforto causado pela ausência desses debates foi focar em duas dificuldades ínsitas do legado empedocliano. A primeira delas, evidentemente, relaciona-se com o orfismo e com as opções editoriais de quem organiza as fontes. De forma surpreendentemente paralela, assim como houve as fases pan-órfica, cética e “entre aspas” do orfismo, também houve editores de Empédocles com as mesmas características. Se Bignone viu em Empédocles um poderoso órfico a desbravar os segredos naturais, Gallavotti o rejeitou ceticamente de forma a lhe deixar somente a mente racionalista e analítica dos fenômenos naturais. Wright, que reconheceu o *daimon* como parte fundamental do pensamento do agrigentino, quis também lhe rejeitar qualquer “feição religiosa”. Como se nota, fortuitos sinais dos tempos.

Seguindo a mesma linha, assim como Laks e Most destacaram o aspecto literário de Empédocles, os autores da quarta fase também enxergaram no orfismo uma poesia religiosa. Para eles, literatura e culto, poesia e religião casavam-se harmonicamente. Estava dada a hipótese com a qual se conseguiria ligar o orfismo a Empédocles. E eis que se trata de um verdadeiro presente dos deuses porque a segunda dificuldade ínsita ao legado empedocliano é, mais uma vez, hercúlea.

A questão de saber se Empédocles é autor de um ou dois poemas, assim como determinar como os dois poemas se juntam, pode parecer lateral ao leitor desavisado. Porém, debaixo dessa discussão escondem-se várias questões pontuais que, para o intérprete, são determinantes em múltiplos aspectos. A principal discussão que subjaz a esse jogo literário é em relação à natureza geral do legado empedocliano. Filósofo ou místico? Vate ou naturalista? *Theios aner* ou cientista? Essas são as opções abertas pela questão. Percebe-se que de forma alguma é um debate irrelevante, pelo contrário! Questionam a própria identidade intelectual do pensador de Agrigento.

A dificuldade é tão acentuada em Empédocles que ninguém duvida, por exemplo, que Platão seja filósofo e exímio elaborador de mitos. Platão então consegue se sobressair e se preservar no píncaro do pensamento como habilidoso filósofo e mitógrafo. Mas com Empédocles não ocorre a mesma indulgência. A tão comum e

aparentemente datada discussão sobre a passagem do *mythos* ao *logos* retorna com uma força estupenda. Empédocles é de família agonal – ensinou Nietzsche<sup>436</sup>. Por isso não é de se espantar o quanto os editores divergem sobre “a natureza” de Empédocles: para uns, naturalista e filósofo, para outros, místico e literato, para terceiros, homem da ciência e médico. A lista é longa e plural.

De minha parte, como dito, o aproximei dos dois lados da hipótese concebida na quarta fase dos estudos órficos: Empédocles é um poeta religioso. Essa definição está de acordo com boa parte da comunidade de pesquisa, notadamente a que considera os elementos órficos de seu legado. Em especial, na quarta fase dos estudos órficos, fala-se com relativa segurança sobre o estilo de *vida órfica*. Nesse sentido, novamente, parece-me que a presente tese atingiu um de seus objetivos.

A abordagem não essencialista do orfismo permite ensaiar a separação do orfismo com o pitagorismo<sup>437</sup>. Este é, por sua vez, outro assunto para uma nova tese, mas que, aqui, foi enfrentado com alguma coragem. Evidentemente a discussão empreendida foi inicial e comporta aprofundamentos, mas não se furtou de separar a aveia do trigo, com o perdão do trocadilho. Em vez de usar a expressão “órfico-pitagórico” e deixar para o leitor o trabalho de balancear a equação entre o que é órfico e o que é pitagórico, em mais de uma ocasião, separei os dois registros.

Tal separação, todavia, não deve ser levada em conta *como se* os elementos separados fossem coisas completamente distintas. Em alguns casos são, porém, em vários pontos se tocam e se sobrepõem quando focamos o olhar para um dos círculos. O mel, por exemplo, parece-me o elemento órfico mais pitagórico – e acrescentaria – o mais universalmente mistérico-religioso dos ritos antigos. A transmigração da alma, por sua vez, soa-me nativa de Pitágoras e modificada por seguidores para abrigar o elemento moral órfico. A culpa a se expiar e a possibilidade de sair do ciclo de encarnações, por sua vez, é uma ideia exclusivamente órfica. Assim, balanceando entre perspectivas diferentes, mas próximas, complementares, mas díspares, analisei Empédocles naqueles aspectos que melhor destacam, a meu ver, seu estilo de vida órfica.

Em especial, destaquei como se realiza corretamente o ritual de oferenda aos deuses segundo Empédocles. O fragmento em questão, DK 31 B128, costumeiramente é lido pela chave da Idade do Ouro. Assim, pelo menos nos autores que consultei,

<sup>436</sup> Nietzsche (1996, p. 218), trad. Rubens Torres Filho.

<sup>437</sup> Uma separação mais detalhada entre estes dois registros está em Bernabé (2013b, p. 117-152).



entende-se que Empédocles, ali, estaria se remetendo aos homens que viviam sob domínio da Rainha Cipris. Não nego tal entendimento, mas também não faço dele o meu. Tratei, antes disso, de ler o fragmento “no tempo presente”, ou seja, independentemente do contexto idílico ao qual ele se refere. O resultado me pareceu ser uma contribuição interessante à pesquisa sobre os elementos órficos de Empédocles.

Da mesma maneira, chamei a atenção para a condenação de Empédocles do ritual violento. Independente se para Hera ou Perséfone, Apolo ou Aidoneus, o *thiaso* não pode continuar a ser celebrado sob pena de perpetuar o pior dos crimes para o orfismo: o derramamento de sangue. Analisei o fragmento DK 31 B137, no qual Empédocles descreve a imolação do filho pelo pai e a refeição maligna, a partir de informações antigas e novas. As antigas, que vêm desde os trabalhos de Vernant e Détienne, demonstram como os gregos organizavam seus rituais e suas práticas carnívoras. As novas, derivadas de recentes pesquisas osteológicas, inesperadamente confirmaram tais estudos pregressos e inovaram com a possibilidade de determinar com alguma precisão a espécie referida no verso.

Ao final, como o ponto mais alto da tese, investiguei os elementos órficos na doutrina da transmigração de Empédocles. Esse ponto em particular poderia ter sido o único a movimentar a presente tese tamanha a riqueza de seus termos. Quem é o *daimon*? Qual crime ele cometeu? Onde o fez? São todas perguntas que movimentam as mais profícuas e atuais linhas interpretativas de Empédocles. Nesse sentido, a tese também deixou algo a desejar para o leitor especialista. “Faltou fôlego” para debater com as excelentes (e diferentes) propostas disponíveis sobre esses assuntos. Em especial, aponto que Picot e Primavesi tinham muito a me oferecer, mas, como o leitor pode antever, essa oportunidade só será aproveitada em outro estudo.

Ainda que trabalhando sem tais referências, não me furtei de apontar o maior número possível de elementos órficos compatíveis com a poesia de Empédocles. A imortalidade do *daimon*, seu crime sangrento, sua transmigração pela cadeia parental e, principalmente, o apreço por *Mnemosyne* foram abordados e textualmente averiguados. Que outros – e excelentes – intérpretes proponham leituras diferentes desta não deve ser motivo de desmerecimento da perspectiva órfica. A essa altura o leitor deve ter se convencido de que o orfismo dispõe de fontes e argumentos sólidos o suficiente para se sustentar com suas próprias forças. Que um autor tão singular quanto Empédocles não seja resumível à lupa órfica é o esperado. Como vimos, Empédocles não é resumível a

*nenhum* ponto de vista. Sua poesia, *esfíngica*, mantém-se cheia de segredos a nos observar impavidamente.

A presente tese foi a primeira excursão do autor sobre o assunto e, pelas marcas subjetivas causadas, não será a última. Encontrei em Empédocles minha esfinge e, no orfismo, meu “passaporte para o além”. Os resultados a que cheguei não são de forma alguma definitivos e apontam para um campo aberto a novas investigações. Há melhorias a fazer, partes a explorar e contas a prestar. Ao fim, se me entendo amigo da sabedoria, não poderia estar mais bem posicionado do que apresentando uma tese sobre dois temas antigos por definição, jovens pelo tempo e fascinantes por natureza.

## REFERÊNCIAS

### A) Bibliografia Clássica (fontes primárias, compêndios, coletâneas e traduções):

ALVARES, J. R. **O Papiro de Derveni e seus Reflexos na Filosofia Antiga**. 2014. 121 f. Orientador Gabriele Cornelli. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – UnB, Brasília. Disponível em: [http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/19240/1/2014\\_JonatasRafael Alvares.pdf](http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/19240/1/2014_JonatasRafael%20Alvares.pdf). Acesso em 31 out. 2017.

**Archai - 27**: Sexto Empírico. Entrevistadores: Fernanda Pio e Gabriele Cornelli. Entrevistado: Rodrigo Pinto de Brito. [S.l.]: Cátedra UNESCO Archai sobre as Origens Plurais do Pensamento Ocidental (UnB), 07 mai. 2021. Podcast. Disponível em <https://open.spotify.com/show/1eILxXoX2JiAh87DYsNCaF>. Acesso em: 11 mai. 2021.

ARISTÓFANES. **As Aves**. Tradução, introdução, notas e glossário de Adriane da Silva Duarte. Edição bilíngue. São Paulo: Hucitec, 2000.

\_\_\_\_\_. **Rãs**. Tradução, introdução e notas de Maria de Fátima Silva. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra - Annablume, 2014.

ARISTÓTELES. **De Anima**. Tradução e comentários de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.

BERNABÉ, A. **Fragmentos Presocráticos**: De Tales a Demócrito. Madrid: Alianza Editorial, 2008c. (Clásicos de Grecia y Roma).

\_\_\_\_\_. **Hieros Logos**: poesia órfica sobre os deuses, a alma e o além. Tradução de Rachel Gazolla. São Paulo: Paulus, 2012.

\_\_\_\_\_.; JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, A. I. **Instructions for the Netherworld**: the orphic gold tablets. With an Iconographical Appendix by Ricardo Olmos and Illustrations by Sara Olmos and Translated by Michael Chase. Leiden; Boston: Brill, 2008b.

BETEGH, G. **The Derveni Papyrus**: cosmology, theology, and interpretation. 4 ed. New York: Cambridge University Press, 2006.

BIGNONE, E. **Empedocle**: studio critico. Traduzione e commento delle testimonianze e dei frammenti. Roma: "L'erma" di Bretschneider, 1963.

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

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

\_\_\_\_\_. **Empédocle III**: Les Origènes, Commentaires 1 et 2. Paris: Gallimard, 1969.

BOURIANT, M. U. (ed.). **Mémoires publiés par les Membres de la Mission Archeologique Française au Caïre**. Tome 9, Fasc. 1. Paris: Ernest Leroux, 1892.

**Die Fragmente der Vorsokratiker.** DIELS, H.; KRANZ, W. (ed.), 6th edn. Berlin: Weidmann, Repr. 1951. [1 ed. 1901].

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

DIODORO SÍCULO. **Biblioteca Histórica.** Libros IV-VIII. Traducción y notas de Juan José Torres Esbarranch. Madrid: Editorial Gredos, 2004.

EDMONDS III, R. G. (ed.) **The "orphic" gold tablets and greek religion:** further along the path. New York: Cambridge University Press, 2011.

**Fragmentos Presocráticos:** de Tales a Demócrito. Introducción, traducción y notas de Alberto Bernabé. Madrid: Alianza Editorial, 2008.

GALLAVOTTI, C. **Empedocle:** poema fisico e lustrale. Pavia: Fondazione Lorenzo Valla, 1975.

GAZZINELLI, G. G. (org.) **Fragmentos órficos.** Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2007.

GEMELLI, M. L. M. **Die Vorsokratiker.** Band I. Düsseldorf: Artemis e Winkler, 2007.

HERODOTUS. **The Persian Wars:** Books 1-2. V. 1. Translated by A. D. Godley. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1920. (Loeb Classical Library, 117).

HESÍODO. **Teogonia.** 3 ed. Estudo e tradução de J. A. A. Torrano. São Paulo: Iuminuras, 1995.

\_\_\_\_\_. **Os Trabalhos e os Dias.** 3 ed. Introdução, tradução e comentários de Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iuminuras, 1996.

HOMERO. **Ilíada.** Tradução de Odorico Mendes. Campinas: Editora Unicamp, 2008.

\_\_\_\_\_. **Odisseia.** Tradução de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2019.

\_\_\_\_\_. **Hinos Homéricos:** Hino I e do VI ao XXXIII. Introdução, tradução, estudos e notas de Luiz Alberto Machado Cabral. São Paulo: Odysseus Editora, 2009.

\_\_\_\_\_. **Hinos Homéricos II:** a Deméter. Introdução, tradução e notas de Ordep Serra. São Paulo: Odysseus Editora, 2009.

IAMBlichus. **On the pythagorean life.** Translated with notes and introduction by Gillian Clark. Liverpool: Liverpool University Press, 1989.

INWOOD, B. **The Poem of Empedocles:** a text and translation with an introduction. Toronto; Buffalo: University of Toronto Press, 2001.

KERN, O. **Orphicorum Fragmenta.** Berlin: Weidmann, 1922.

LAÉRCIO, D. **Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres.** 2 ed. Tradução de Mário da Gama. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

LAKS, A.; MOST, G. **Early Greek Philosophy**. V. 9. London: Harvard University Press, 2016. (Loeb Classical Library).

LLOYD, A. B. **Herodotus, Book II**: Commentary 99-182. 2 ed. Publiées par VERMASEREN, M. J.; VAN HAAREN, M. E. C. V. et BOER, M. B. Leiden; New York; Köln: Brill, 1993a.

LUCIANO. **Diálogos dos Mortos**. Tradução de Américo da Costa Ramalho. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

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

**Os Pré-socráticos**: fragmentos, doxografia e comentários. Seleção de textos e supervisão de José Cavalcante de Souza. Traduções de STEIN, E.; FILHO, R. T.; SOUZA, J. C. *et al.* São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996. (Coleção Os Pensadores).

OVÍDIO. **Metamorfoses**. Trad. de Paulo Farmhouse Alberto. 2 ed. Lisboa: Livros Cotovia, 2010.

PIANO, V. **Il Papiro di Derveni tra religione e filosofia**. Studi e testi per il Corpus dei papiri filosofici greci e latini. Firenze: Casa Editrice Leo. S. Olschki, 2016. (STCPF, 18).

PÍNDARO. **Obra completa**: Epinícios e Fragmentos. Trad. Roosevelt Rocha. Curitiba: Kotter Editorial, 2018.

\_\_\_\_\_. **Odas y Fragmentos**. Introducciones, traducción y notas de Alfonso Ortega. Madrid: Editorial Gredos, 1984.

PLATÃO. **A República**. 9 ed. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa.: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.

\_\_\_\_\_. **Fédon**. Introdução, versão do grego e notas de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000.

\_\_\_\_\_. **Mênon**. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Tradução de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Loyola, 2001.

\_\_\_\_\_. **Crátilo**: Ou sobre a correção dos nomes. Tradução Celso de Oliveira Vieira. Apresentação Miriam Campolina. Introdução de Marcelo P. Marques. São Paulo: Paulus, 2014.

PLUTARCH. **Moralia XII**. On the principle of cold (*De primo frigido*). Translation by Willian C. Helmbold. Cambridge/London: Harvard University Press; Willian Heinemann, 1962. p. 225-285. (The Loeb Classical Library ).

**Poetae Epici Graeci**: Testimonia et Fragmenta. Pars II, Fasc. 1 e 2. Orphicorum et Orphicis similium testimonia et fragmenta. BERNABÉ, A. (ed.). Alemanha: De Gruyter, 2004-2005.

**Poetae Epici Graeci**: Testimonia et Fragmenta. Pars II, Fasc. 3. Musaeus – Linus – Epimenides – Papyrus Derveni – Indices. BERNABÉ, A. (ed.). Alemanha: De Gruyter, 2007.

PORFÍRIO. **Vida de Pitágoras**. Tradução, introdução e notas de Juvino Alves Maia Junior. Belo Horizonte: Edições Nova Acrópole, 2021.

\_\_\_\_\_. **Vida de Pitágoras**. Introducciones, traducciones y notas de Miguel Periago Lorente. Madrid: Editorial Gredos, 1987.

RASHED, M. **Die Überlieferungsgeschichte der aristotelischen Schrift *De generatione et corruptione***. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 2001a. (Serta Graeca 12).

\_\_\_\_\_. **La Chronographie du système d'Empédocle**: documents byzantins inédits. *Aevum Antiquum*, Milano, n. 1, p. 237-259, 2001b.

ROSE, V. (Ed.) **Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta**. Leipzig: Teubner, 1886.

SÓFOCLES. **Antígona**. Tradução do grego de Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2011.

**Virgil's Georgics**. Translation by Janet Lembke. Michigan: Yale University, 2005.

WRIGHT, M. R. **Empedocles**: The extant fragments. Edited, with an introduction, commentary and concordance by M. R. Wright. New Haven and London: Yale University Press, 1981.

## B) Bibliografia histórico-interpretativa:

ADRADOS, F. R. **Elegíacos y Yambógrafos Arcaicos**. V. I. Barcelona: Ediciones Alma Mater, 1956. (Citado em: **Poesia lírica grega**. Material didático. BRANDÃO, F. (org.). Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", Araraquara, 2005. p. 29).

ANDRI, E. Vittorio Macchioro, L'Impossibile Orfeo. **Storia, Antropologia e Scienze del Linguaggio**, Roma, Anno XXXI, fascicolo 2-3, p. 121-152, 2016.

AZEVEDO, C. A. de. Uma questão de saber: thymós e nóos em Parmênides e Empédocles. **Anais de Filosofia Clássica**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 11, p. 63-77, 2012.

BACHELARD, G. **Fragmentos de uma poética do fogo**. Tradução Norma Telles. Organização e notas de Suzanne Bachelard. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.

BARNES, J. Reviewed work: Empedocles: The Extant Fragments. Edited with an Introduction, Commentary, and Concordance by Maureen Wright. **The Classical Review**, New York, n. 32, v. 2, p. 191–196, 1982.

BERNABÉ, A. Una cita de Píndaro en Platón, 'Men'. 81 B (Pi., 'Fr.' 133 Sn-M.) In: FÉREZ, Juan A. L. (ed.). **Desde los poemas homéricos hasta la prosa griega del siglo IV d.C. : veintiseis estudios filológicos**. Madrid: Ediciones Clásicas, 1999. p. 239–259.

\_\_\_\_\_. La fórmula órfica 'Cerrad las puertas, profanos!': del profano religioso al profano en la materia. **Ilu**, Madrid, n. 1, p. 13-37, 1996.

\_\_\_\_\_. Orphisme et Présocratiques: bilan et perspectives d'un dialogue complexe. *In*: LAKS, A.; LOUGUET, C. (ed.). **Qu'est-ce que la Philosophie Présocratique?** Cahiers de Philologie, v. 20. Lille: Presses Universitaires du Septentrion, 2002a. p. 205-247.

\_\_\_\_\_. La toile de Pénélope : a-t-il existé un mythe orphique sur Dionysos et les Titans? **Revue de l'histoire des religions**, Paris, v. 219, n. 4, p. 401-433, 2002b.

\_\_\_\_\_. Un fragmento de *Los Cretenses* de Eurípides. *In*: FÉREZ, J. A. L. (ed.). **La tragedia griega en sus textos**. Madrid: Ediciones Clásicas, 2004a. p. 257-286.

\_\_\_\_\_. **Textos órficos y filosofía presocrática**: materiales para una comparación. Madrid: Editorial Trotta, 2004b.

\_\_\_\_\_. Magoi en el Papiro de Derveni: magos persas, charlatanes u oficiantes órficos? *In*: CALDERÓN, E.; MORALES, A.; VALVERDE, M. (eds.) **Koinòs Lògos**. Homenaje al profesor José García López. Murcia: Ediciones de la Universidad de Murcia, 2006. p. 99-109.

\_\_\_\_\_. Atribución a Orfeo de una tradición poética. *In*: BERNABÉ, A.; CASADESÚS, F. (orgs.). **Orfeo y la Tradición Órfica**: un reencuentro. Madrid: Akal, 2008a, V. 1. p. 227-237.

\_\_\_\_\_. Orfeo, una «biografía» compleja. *In*: BERNABÉ, A.; CASADESÚS, F. (orgs.). **Orfeo y la Tradición Órfica**: un reencuentro. Madrid: Akal, 2008d, V. 1. p. 15-32.

\_\_\_\_\_. Teogonías órficas. *In*: BERNABÉ, A.; CASADESÚS, F. (orgs.). **Orfeo y la Tradición Órfica**: un reencuentro. Madrid: Akal, 2008e, V. 1. p. 291-324.

\_\_\_\_\_. Ex Oriente. Paralelos próximo-orientales de Mitos e Creencias Órficos. *In*: BERNABÉ, A.; CASADESÚS, F. (orgs.). **Orfeo y la Tradición Órfica**: un reencuentro. Madrid: Akal, 2008f, V. 2. p. 899-932.

\_\_\_\_\_. Orfeo y el Orfismo en la Comedia Griega. *In*: BERNABÉ, A.; CASADESÚS, F. (orgs.). **Orfeo y la Tradición Órfica**: un reencuentro. Madrid: Akal, 2008g, V. 2. p. 1217-1238.

\_\_\_\_\_. El Mito Órfico de Dioniso y los Titanes. *In*: BERNABÉ, A.; CASADESÚS, F. (orgs.). **Orfeo y la Tradición Órfica**: un reencuentro. Madrid: Akal, 2008h, V. 1. p. 591-608.

\_\_\_\_\_. Las Láminas de Olbia. *In*: BERNABÉ, A.; CASADESÚS, F. (orgs.). **Orfeo y la Tradición Órfica**: un reencuentro. Madrid: Akal, 2008i, V. 1. p. 537-548.

\_\_\_\_\_. **Platão e o Orfismo**: diálogos entre religião e filosofia. Tradução de Dennys Garcia Xavier. São Paulo: Annablume, 2011.

\_\_\_\_\_. Filosofia e mistérios: leitura do proêmio de Parmênides. **Archai**, Brasília, n. 10, p. 37-58, jan-jul 2013a.

\_\_\_\_\_. Orphics and Pythagoreans: The greek perspective. *In*: CORNELLI, G.; MCKIRAHAN, R.; MACRIS, C. (eds.). **On pythagoreanism**. Berlin; Boston: De Gruyter, 2013b. (Studia Praesocratica, 5).

\_\_\_\_\_. What is a *katábasis*?: the descent into the netherworld in Greece and the ancient near east, **Les Études Classiques**, Bruxelles, n. 83, p. 15-34, 2015.

\_\_\_\_\_. Transfer of Afterlife Knowledge in Pythagorean Eschatology. In: RENGER, A.-B.; STAVRU, A. **Pythagorean Knowledge from the Ancient to the Modern World: Askesis, Religion, Science**. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2016a. p. 17-30.

\_\_\_\_\_. Two Orphic Images in Euripides: *Hippolytus* 952–957 and *Cretans* 472 Kannicht. In: ASSAËL, J.; MARKANTONATOS, A. (eds.). **Orphism and Greek tragedy**. Berlin; Boston: DeGruyter, 2016b. p. 183-204. (Trends in Classics 8).

\_\_\_\_\_. Vegetarianismo en la Grecia antigua. In: **Mare Nostrum: Estudios sobre o Mediterráneo Antigo**. v. 10, n. 1, 2019, p. 31-53.

\_\_\_\_\_.; JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, A. I. Las Laminillas Órficas de Oro. In: BERNABÉ, A.; CASADESÚS, F. (orgs.). **Orfeo y la Tradición Órfica: un reencuentro**. Madrid: Akal, 2008a, V. 1. p. 495-536.

BERTHIAUME, G. **Les rôles du mágeiros**: Étude sur la boucherie, la cuisine et le sacrifice dans la Grèce ancienne. Leiden: Les Presses de L'Université de Montréal, 1982. (Mnemosyne supplément 70).

BERSANO, A. Reviewed work: I Poeti Filosofi della Grecia: Empedocle. Studio critico, traduzione e commento delle testimonianze e dei frammenti di Ettore Bignone. **Rivista di Filologia e di Istruzione Classica**, Torino, v. 44, p. 569, jan. 1916. Disponível em: < <https://www.proquest.com/docview/1302969833> >. Acesso em 19 nov. 2021.

BETEGH, G. Empédocle, Orphée et le Papyrus de Derveni. In: MOREL, P.-M.; PRADEAU, J.-F. (ed.). **Les anciens savants**. Strasbourg: Université Marc Bloch de Strasbourg. 2001. p. 47–70. (Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg, 12).

\_\_\_\_\_. Pythagoreans, Orphism, and Greek Religion. In: HUFFMAN, C. (ed.). **A History of Pythagoreanism**. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. p. 149–166.

\_\_\_\_\_. Thinking with Empedocles: Aristotle on the Soul as Harmonia. In: CASTON, V. (ed.). **Oxford Studies in Ancient Philosophy**. v. LIX.. Oxford: Oxford University Press, 2021. p. 1-44.

BIANCHI, U. L'Orphisme a existé. In: **Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriorosophy**. Leiden: E. J. Brill, 1978. p. 187-195 (*Mélanges d'histoire des religions offerts à H.-C. Puech*. Paris, 1974. p. 129-137).

BIDEZ, J. **La Biographie d'Empédocle**. Bruxelles: Libraire Clemm, 1894.

BRISSON, L. **Orphée et l'orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine**. Aldershot: Variorum, 1995.

BURKERT, W. **Lore and Science in Ancient Pythagoreanism**. Translated by Edwin L. Minar, Jr. Cambridge: Harvard University Press, 1972. (*Weisheit und Wissenschaft: Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*. Nürnberg: Verlag Hans Carl, 1962).



\_\_\_\_\_. Craft versus Sect: The Problem of Orphics and Pythagoreans. *In*: MEYER, I.; BEN, F.; SANDERS, E. P. (eds.). **Jewish and Christian Self-definition**. Philadelphia: Fortress Press, 1982. p. 1-22.

\_\_\_\_\_. **Antike Mysterien**: funktionen und gehalt. München: Beck, 1990.

\_\_\_\_\_. **The Orientalizing Revolution**: near eastern influence on greek culture in the early archaic age. Translated by PINDER, M. E; WALTER, B. London; Cambridge: Harvard University Press, 1992.

\_\_\_\_\_. **De Homero a los Magos**: la tradición oriental en la cultura griega. Trad. esp. Xavier Riu. Barcelona: El Acantilado, 2002. (*Da Omero ai Magi*. Venezia: Marsilio Editori, 1999)

\_\_\_\_\_. **Religión Griega**: arcaica y clásica. Traducción de Helena Bernabé y revisión de Alberto Bernabé. Madrid: Abada Editores, 2007. (*Griechische Religion: Der archaischen und klassischen Epoche*. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1977).

BURNET, J. **Early Greek Philosophy**. London: Adam and Charles Black, 1908.

BUSSANICH, J. Reviewed work: The Poem of Empedocles by Brad Inwood. **The Classical World**, Baltimore; Maryland, v. 87, n. 4, p. 333-4, 1994.

CARRATELLI, G. P. **Tra Cadmo e Orfeo**: contributi alla storia civile e religiosa dei Greci d'Occidente. Bologna: Ed. Il Mulino, 1990.

\_\_\_\_\_. **Le lamine d'oro orfiche**: istruzioni per il viaggio oltremondano degli iniziati greci. Milano: Adelphi, 2001.

CASADESÚS, F. Usos e Abusos do orfismo. *In*: CALDERON, E.; MORALES, A.; VALVERDE, M. (eds.) **Koinòs Logós**. Homenaje al profesor Jose Garcia Lopez. Murcia: Ediciones de la Universidad de Murcia, 2006. p. 155-163.

\_\_\_\_\_. Introducción. *In*: BERNABÉ, A.; CASADESÚS, F. (orgs.). **Orfeo y la Tradición Órfica**: un reencuentro. Madrid: Akal, 2008a, V. 1. p. 5-12.

\_\_\_\_\_. Heráclito y el Orfismo. *In*: BERNABÉ, A.; CASADESÚS, F. (orgs.). **Orfeo y la Tradición Órfica**: un reencuentro. Madrid: Akal, 2008b, V. 2. p. 1079-1104.

CASADIO, G. La metempsicosi tra Orfeo e Pitagora. *In*: Textes réunis et édités par P. Borgeaud. **Orphisme et Orphée, en l'honneur de Jean Rudhardt**. Genève: Libraire Droz, 1991. p. 119-155.

CASERTANO, G. Orfismo e pitagorismo in Empedocle? *In*: Atti dei Seminari Napoletani 1996-1998. A cura di GHIDINI, M. T.; MARINO, A. S., VISCONTI, A. **Tra Orfeo e Pitagora**: origini e incontri di culture nell'antichità. Napoli: Bibliopolis, 2000. p. 195-236.

CASTRO, L. C. S. Reviewed work: Early Greek Philosophy. Loeb Classical Library (9 v.) by André Laks & Glenn Most. **Journal of Ancient Philosophy**, São Paulo, n. 1, v. 12, p. 248-270, 2018.

CASTRO, D. H. Buscando a Empédocles: Vivir y Morir como un Cantor de Apolo. *In: Morir antes de morir: Ritos de iniciación y experiencias místicas en la historia de la cultura.* PLANAS, J. A.; DE LA FUENTE, D. H. (ed.). Madrid: Editorial Dykinson, 2019a, p. 117-142.

\_\_\_\_\_. Empedocles without Horseshoes: Delphi's Criticism of Large Sacrifices. *Symposium*, Iasi, n. 6, v. 2, p. 129-146, 2019b.

\_\_\_\_\_. **Empédocles, cantor de Apolo:** el lugar de la democracia y la estructura topográfica, narrativa y ritual de las *Purificaciones*. 2020. 387 f. Tesis doctoral. Universidad Nacional de Educación a Distancia, Programa de doctorado en Filosofía. Madrid, 2020.

CENTRONE, B. Recensione: *Wissenschaft, Philosophie u. Religion im früher Pythagoreismus*. Berlin: Akademie Verlag, 1997, de L. Zhmud. **Elenchos**, Berlin, ano XX, v. 2, p. 420-6, 1999.

COLOMBANI, M. C. As Relações entre Poesia Didática e Filosofia: Hesíodo, Parmênides e Empédocles. Tradução de Amanda Martins Hutflesz e Viviane Roza de Lima. **Revista Heródoto**. Guarulhos, Unifesp, v. 2, n. 1, p. 147-164, 2017.

CORNELLI, G. **Em busca do pitagorismo:** o pitagorismo como categoria historiográfica. CECH - Universidade de Coimbra/Annablume; Coimbra/São Paulo, 2011. (Classica Digitalia Brasil).

\_\_\_\_\_. **Sábios, Filósofos, Profetas ou Magos? Equivocidade na recepção das figuras de Theioi Andres na literatura helenística:** A magia incômoda de Apolônio de Tiana e Jesus de Nazaré. 2001. 506f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2001.

\_\_\_\_\_. Bearing with Dignity Your Load of Inalienable Responsibility: the Movements of the Pythagoreans' Soul between Metempsychosis, Palingenesis, Anamnesis and Koinonia. *In: MÄNNLEIN-ROBERT, I. (org.). Seelenreise und Katabasis Transmigration of the Soul and Katabasis: Glimpses of the Beyond in Ancient Philosophical Literature.* 1ed. Berlin: De Gruyter, 2021, v. . p. 107-138.

CORNFORD, F. M. Mystery religions and pre-socratic philosophy. *In: BURY, J. B., COOK, S. A. COOK & F. E. (org.). The Cambridge Ancient History: the Persian empire and the West.* v. 4. Cambridge: Cambridge University Press, 1926. p. 522-578.

COSTA, A. Um novo Empédocles? **Philosophica**, Lisboa, v. 13, p. 125-130, 1999.

CUMONT, F. **Lvx Perpetva**. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1949.

DE PAZ AMÉRIGO, P.; FLORES RIVAS, M. La transmigración en animales en el orfismo, ¿influencia pitagórica?. *In: Nunc Est Bacchandum: Homenaje a Alberto Bernabé.* Madrid: Guillermo Escolar, 2020. p. 69-80.

DÉTIENNE, M. **La Muerte de Dionisos.** Versión castellana de Juan José Herrera. Madrid: Taurus Ediciones, 1982. (*Dionysos mis à mort*. Paris: Éditions Gallimard, 1977).

\_\_\_\_\_. Les chemins de la déviance: orphisme, dionysisme, pythagorisme. *In: Atti del quattordicesimo convegno di studi sulla Magna Grecia. Orfismo in Magna Grecia.* Napoli: Arte Tipografica, 1975.

\_\_\_\_\_. Orphée au miel. **Quaderni Urbinati Di Cultura Classica**, Pisa, n. 12, p. 7-23, 1971.

\_\_\_\_\_. La cuisine de Pythagore. **Archives de sociologie des religions**, Paris, n. 29, p. 141-162, 1970.

\_\_\_\_\_. **The gardens of Adonis: spices in Greek Mythology.** Translated by Janet Lloyd. New Jersey; Chichester: Princeton University Press, 1977. (*Les jardins d'Adonis.* Paris: Gallimard, 1972).

\_\_\_\_\_. Culinary Practices and the spirit of sacrifice. *In: DÉTIENNE, M.; VERNANT, J.-P. (orgs.). The cuisine of sacrifice among the Greeks.* With essays by Jean-Louis Durand *et. al.* Translated by Paula Wissing. Chicago; London: University of Chicago, 1989. p. 1-21.

DÉTIENNE, M.; VERNANT, J.-P. **The cuisine of sacrifice among the Greeks.** With essays by Jean-Louis Durand *et. al.* Translated by Paula Wissing. Chicago; London: University of Chicago, 1989. (*La cuisine du sacrifice en pays grec.* Paris: Gallimard, 1979).

DIETERICH, A. **Nekyia: beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse.** Leipzig: Teubner, 1893.

DODDS, E. R. **Os Gregos e o Irracional.** Tradução de Paulo Domenech Oneto. São Paulo: Escuta, 2002. (*The Greeks and the Irrational.* Berkeley - Los Angeles: University of California Press, 1951).

DURAND, J.-L. Greek animals: toward a topology of edible bodies. *In: DÉTIENNE, M.; VERNANT, J.-P. (orgs.). The cuisine of sacrifice among the Greeks.* With essays by Jean-Louis Durand *et. al.* Translated by Paula Wissing. Chicago; London: University of Chicago, 1989. p. 87-119.

EDMONDS III, R. G. (ed.) **Redefining Ancient Orphism: A study in greek religion.** United Kingdom: Cambridge University Press, 2013.

EISLER, R. **Orpheus, The Fisher: comparative studies in Orphic and Early Christian cult symbolism.** London: J.M. Watkins, 1921.

EKROTH, G. Meat in Ancient Greece: Sacrificial, Sacred or Secular? *In: ANDRINGA, W. van (ed.) Food and History*, n. 1, v. 5, p. 249-272, 2007.

\_\_\_\_\_. Bare Bones: Zooarchaeology and Greek Sacrifice. *In: HITCH, S.; RUTHERFORD, I. (eds.). Animal Sacrifice in the Ancient Greek World.* Cambridge; New York; Port Melbourne; Delhi: Cambridge University Press, 2017, p. 15-48.

FELLOWS, T. M. A morte de Empédocles de Hölderlin: a tragédia como obra filosófica. **Kínesis**, Marília, v. 3, n. 5, p. 240-251, 2011.

FERNANDES, R. M. Rosado. Catábase ou Descida aos Infernos: alguns exemplos literários. **Hvmanitas**, Coimbra, v. 65, p. 347-359, 1993.

FRÄNKEL, H. **Poesía y Filosofía de la Grecia Arcaica**: una historia de la épica, la lírica y la prosa griegas hasta la mitad del siglo quinto. Traducción de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina. Madrid: Visor, 1993. (*Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums: Eine Geschichte der griechischen Epik, Lyr 'tk und Prosa his zur Mitte des fünften Jahrhunderts*. München: C.H. Beck\*sebe Verlagsbuchbandlung, 1962).

GRAF, F. Orpheus: a poet among men. In: BREMMER, J. (ed.). **Interpretations of Greek Mythology**. London; Sydney: Routledge, 1986. p. 80–106.

\_\_\_\_\_. Textes orphiques et rituel bacchique: a propos des lamelles de Pélinna. **Recherches et Rencontres**, Genève, n. 3, p. 87-102, 1991.

GRAHAM, D. W. Reviewed work: Early Greek Philosophy. Loeb Classical Library (9 v.) by André Laks & Glenn Most. **Classical World**, Baltimore; Maryland, n. 3, v. 111, p. 433-439, 2018.

GUTHRIE, W. K. C. **The Greeks and their Gods**. London: Methuen & Co. Ltd., 1950.

\_\_\_\_\_. **Orfeo y la religión griega**: estudio sobre el "movimiento órfico". Traducción de Juan Valmard. Buenos Aires: Eudeba Editorial Universitaria, 1970. (*Orpheus and Greek Religion: A study of the orphic movement*. Londres: Methuen & Company, 1966).

\_\_\_\_\_. **Historia de la Filosofía Griega**: Los primeros presocráticos y los pitagóricos. Versión española de Alberto Medina González. V. I. Madrid: Gredos, 1984. (*A History of Greek Philosophy: The earlier presocratics and the pythagoreans*. V. 1. England: Cambridge University Press, 1962).

\_\_\_\_\_. **Historia de la Filosofía Griega**: la tradición presocrática desde Parménides a Demócrito. Versión española de Alberto Medina González. v. II. Madrid: Gredos, 1993. (*A History of Greek Philosophy: The presocratic tradition from Parmenides to Democrius*. V. 2. England: Cambridge University Press, 1965).

HARRISON, J. E. **Prolegomena to the Study of Greek Religion**. 2 ed. London: Cambridge University Press, 1908.

HAUSSLEITER, J. **Der Vegetarismus in der Antike**. Berlin: Alfred Töpelmann, 1935.

HERRERO, M.; Tradición órfica e Tradición homérica. In: BERNABÉ, A.; CASADESÚS, F. (orgs.). **Orfeo y la Tradición Órfica**: un reencuentro. Madrid: Akal, 2008a, V. 1. p. 247-278.

\_\_\_\_\_. Orfismo y Cristianismo. In: BERNABÉ, A.; CASADESÚS, F. (orgs.). **Orfeo y la Tradición Órfica**: un reencuentro. Madrid: Akal, 2008b, V. 2. p. 1527-1574.

\_\_\_\_\_. El Orfismo, El *Genos* y la *Polis*. In: BERNABÉ, A.; CASADESÚS, F. (orgs.). **Orfeo y la Tradición Órfica**: un reencuentro. Madrid: Akal, 2008c, V. 2. p. 1603-1625.

HORDERN, J. Notes on the Orphic Papyrus from Gurôb (P. Gurôb 1: Pack2 2464). **Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik**, Bonn, n. 129, p. 131-140, 2000.

HÖLDERLIN, F. **A morte de Empédocles (1797-1800)**. Tradução e estudo Marise Moassab Curioni. São Paulo: Iluminuras, 2008.

HUFFMAN, C. A. Another Incarnation of Pythagoras. **Ancient Philosophy**, Charlottesville, v. 28, p. 201-26, 2008.

HUMA-FILO. **Las plantas piensan y sienten: Empédocles**. (Ilustrado). *Filosofía*, nº 17. Spanish edition, 2019. (*e-book*).

HUNGER, H. Palimpsest-Fragmente aus Herodians καθολικὴ προσφῶδια, buch 5-7, cod. Vindob. Hist. gr. 10. **Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft**, Viena, n. 16, p. 1-33, 1967.

JAEGER, W. **Paideia**: a formação do homem grego. Tradução Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

JANKO, R.. Empedocles, On Nature I 233 - 364: a New Reconstruction of P. Strasb. gr. Inv. 1665- 6. **Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik**, Bonn, n. 150, p. 1-25, 2004.

JEANMAIRE, H. **Dioniso**: religione e cultura in Grecia. Traduzione di Gustavo Glaesser. Torino: Giulio Einaudi editore, 1972. (*Dionysos*. Paris: Payot, 1951).

JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, A. I. Orfismo y Dionisismo. In: BERNABÉ, A.; CASADESÚS, F. (orgs.). **Orfeo y la Tradición Órfica**: un reencuentro. Madrid: Akal, 2008a, V. 1. p. 697-730.

\_\_\_\_\_. El Ritual y los Ritos Órficos. In: BERNABÉ, A.; CASADESÚS, F. (orgs.). **Orfeo y la Tradición Órfica**: un reencuentro. Madrid: Akal, 2008b, V. 1. p. 731-770.

\_\_\_\_\_. Los orfeotelestas y la vida órfica. In: BERNABÉ, A.; CASADESÚS, F. (orgs.). **Orfeo y la Tradición Órfica**: un reencuentro. Madrid: Akal, 2008c, V. 1. p. 771-800.

\_\_\_\_\_. Los Libros del Ritual Órfico. **Estudios Clásicos**, Madrid, n. 121, p. 109-123, 2002.

KALOGERAKOS, I. G. **Seele und Unsterblichkeit**: untersuchungen zur Vorsokratik bis Empedokles. Stuttgart: B.G. Teubner, 1996.

KERFERD, G. B. Reviewed work: Empedocle, Poema Fisico e Lustrale by Carlo Gallavotti. **The Classical Review**, Cambridge, v. 28, n. 1, 1978, p. 80-1.

KINGSLEY, P. Empedocles and his Interpretes: the four element-doxography. **Phronesis**, Campinas, n. 39, p. 235-54, 1994.

\_\_\_\_\_. **Ancient Philosophy, Mystery, and Magic**: Empedocles and Pythagorean Tradition. Oxford: Clarendon Press, 1995.

LEÃO, E. de O. Empédocles entre Mýthos e Lógos: um estudo sobre a relação entre os poemas de Empédocles depois do Papiro de Estrasburgo. 2013. 124 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Universidade de Brasília, Brasília. 2013.

LÉVI-STRAUSS, C. **Totemismo Hoje**. Tradução de Malcolm Bruce Corrier. Petrópolis: Vozes, 1975. (*Le Totémisme Aujourd'Hui*. Paris: Presses Universitaires de France, 1962).

LINFORTH, I. M. **The Arts of Orpheus**. Berkeley: University of California Press, 1941.

LLOYD, A. B. Reviewed work: The Poem of Empedocles by Brad Inwood. **The Classical Review**, Cambridge, n. 1, v. 43, p. 164, 1993b.

MACCHIORO, V. **Eraclito**: nuovi studi sull'Orfismo. Bari: Gius. Laterza & Figli, 1922.

\_\_\_\_\_. **Zagreus**: studi intorno all'orfismo. Firenze: Vallecchi Editore, 1930.

MACE, S. T. Reviewed work: The Poem of Empedocles by Brad Inwood. **The Classical World**, Baltimore; Maryland, n. 2, v. 95, p. 195-7, 2002.

MANSFELD, J. Reviewed work: Empedocles: The Extant Fragments. Edited with an Introduction, Commentary, and Concordance by Maureen Wright. **Philosophy in Review**, Victoria, n. 3, v. 4, p. 136-8, 1984.

MARTÍN, R. Ritual Órfico y Acciones Mágicas. In: BERNABÉ, A.; CASADESÚS, F. (orgs.). **Orfeo y la Tradición Órfica**: un reencuentro. Madrid: Akal, 2008, V. 1. p. 801-816.

MEGINO RODRÍGUEZ, C. Orfeo y el Orfismo en la poesía de Empédocles: influencias y paralelismos. Madrid: UAM, 2005.

\_\_\_\_\_. Aristóteles y el Liceo, ante el Orfismo. In: BERNABÉ, A.; CASADESÚS, F. (orgs.). **Orfeo y la Tradición Órfica**: un reencuentro. Madrid: Akal, 2008, V. 2. p. 1281-1306.

MEISNER, D. A. **Orphic tradition and the birth of the gods**. New York: Oxford University Press, 2018.

MOLINA, F. Ideas órficas sobre el alma. In: BERNABÉ, A.; CASADESÚS, F. (orgs.). **Orfeo y la Tradición Órfica**: un reencuentro. Madrid: Akal, 2008, V. 1. p. 609-623.

MOORE, C. Reviewed work: Early Greek Philosophy. Loeb Classical Library (9 v.) by André Laks & Glenn Most. **CJ-online**, [S.l.] 2017. Disponível em: <https://cj.camws.org/sites/default/files/reviews/2017.12.10%20Moore%20on%20Laks%20and%20Most.pdf>. Acesso em 16 dez 2021.

MOST, G. W. The Fire Next Time: cosmology, allegoresis, and salvation in the Derveni Papyrus. **The Journal of Hellenic Studies**, London, v. 117, p. 117-135, 1997.

MOULINIER, L. **Orphée et l'orphisme a l'époque classique**. Paris: Société d'Édition Les Belles Lettres, 1955.

MOURELATOS, C. Reviewed work: Early Greek Philosophy. Loeb Classical Library (9 v.) by André Laks & Glenn Most. **Bryn Mawr Classical Review**, [S. l.], 2018. Disponível em: <https://bmcr.brynmawr.edu/2018/2018.03.15/>. Acesso em 16 dez. 2021.

MUSTI, D. **Magna Grecia**: il quadro storico. Bari: Editori Laterza, 2005.

NILSSON, M. P. **Historia de la religión griega**. Traducción de Atilio Gamarro. Buenos Aires: Eudeba Editorial Universitaria, 1961. (*A History of Greek Religion*. Londres: Oxford University Press, 1925.)

\_\_\_\_\_. Early orphism and kindred religious movements. **Harvard Theological Review**, Cambridge, n. 28, pp. 181-230, 1935.

NOCK, A. D. **Conversion: the Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo**. Oxford: Clarendon Press, 1933.

\_\_\_\_\_. Orphism or Popular Philosophy? **Harvard Theological Review**, Cambridge, n. 33, p. 300-315, 1940. *In: Essays on Religion and the Ancient World: essays on Religion and the Ancient World Selected and edited, with an Introduction, Bibliography of Nock's writings, and Indexes by Zeph Stewart*. Tome I. Great Britain: Harvard University Press; Cambridge: 1972. p. 503-515.

O'BRIEN, D. **Empedocles' Cosmic Cycle: a reconstruction from the Fragments and Secondary Sources**. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

\_\_\_\_\_. **Pour Interpréter Empédocle**. Paris : Belles Lettres, 1981.

\_\_\_\_\_. Reviewed work: Empedocle, Poema Fisico e Lustrale by Carlo Gallavotti. **Gnomon**, Muenchen, n. 54, p. 225-234, 1982.

\_\_\_\_\_. Empedocles Revisited. **Ancient Philosophy**, Charlottesville, n. 15, p. 403-469, 1995.

\_\_\_\_\_. Empedocles: The Wandering Daimon and the Two Poems. **Aevum Antiquum**, Milano, n. 14, p. 79-179, 2001.

OLMOS, R. Las imágenes de un Orfeo fugitivo y ubicuo. *In: BERNABÉ, A.; CASADESÚS, F. (orgs.). Orfeo y la Tradición Órfica: un reencuentro*. Madrid: Akal, 2008, V. 1. p. 137-178.

OSBORNE, C. Empedocles Recycled. **Classical Quarterly**, Cambridge, n. 1, v. 37, p. 24-50, 1987.

\_\_\_\_\_. Reviewed work: The Poem of Empedocles by Brad Inwood. **The Philosophical Review**, Durham, n. 3, v. 103, p. 565-567, 1994.

OTERO, S. M.; Orfeo y el orfismo en la tragedia griega. *In: BERNABÉ, A.; CASADESÚS, F. (orgs.). Orfeo y la Tradición Órfica: un reencuentro*. Madrid: Akal, 2008, V. 2. p. 1185-1215.

PARKER, R. Early Orphism. *In: POWELL, A. (ed.) The Greek World*. London: Routledge, 1995. p. 483-510.

PEREIRA, I. Sobre a (id)entidade divina das raízes empedocleanas. *In: ANGIIONI, L.; CORREIA, A.; AMARAL, G. et al. (orgs.) Filosofia Antiga: ANPOF*. 2017. p. 385-399. (Coleção XVII Encontro ANPOF).

\_\_\_\_\_. **Ριζώματα**: raízes na cosmologia de Empédocles. 2019. 354f. Tese (Doutorado em Filosofia) Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos, 2019.

\_\_\_\_\_. Contra a violência sacrificial: o fragmento DK 31 B 128 de Empédocles no contexto do *Sobre a abstinência* de Porfírio. **Anãsi - Revista de Filosofia**. Dossiê Filosofia Antiga & Fluxo Contínuo, v. 3, n. 1, 2022. p. 83-105.

PICOT, J.-C. **Empédocle**: sur le chemin des dieux. Manuscrit de Picot J.-C. 5 études nouvelles, 2021. (*Edição publicada por Paris: Belles Lettres, 2022. Collection Anagôgê*).

PIRES, A. D. Da Natureza Cosmopolita de Orfeu. In: CORNELLI, G.; FIALHO, M. do C.; LEÃO, D. (orgs.) **Cosmópolis**: mobilidades culturais às origens do pensamento antigo. Coimbra: Annablume, 2017. p. 89-107.

PRIMAVESI, O. La Daimonologia della Fisica Empedoclea. **Aevum Antiquum**, Milano, n. 14, p. 3-68, 2001.

\_\_\_\_\_. **Empedokles Physika I**: Eine Rekonstruktion des zentralen Gedankengangs. Berlin: De Gruyter, 2008.

\_\_\_\_\_. Empedocle's Cosmic Cycle and the Pythagorean *Tetractys*. **Rhizomata**, Berlin, n. 4, v. 1, p. 5-29, 2016.

RASHED, M. La zoogonie de la Haine selon Empédocle: retour sur l'ensemble 'd' du papyrus d'Adhmin. **Phronesis**, Leiden, n. 56, v. 1, p. 33-57, 2011.

\_\_\_\_\_. **La jeune fille et la Sphère**: études sur Empédocle. Paris: Presses de l'Université Paris Sorbonne, 2018.

REINACH, S. **Cultes, Mythes et Religions**. V. 2. Paris: Ernest Leroux, 1905-1906.

RHEINS, J. G. Reviewed work: Early Greek Philosophy by André Laks e Glenn W. Most. **Philosophical Reviews**, University of Notre Dame, 2018. Disponível em: < <https://ndpr.nd.edu/reviews/early-greek-philosophy-9-vols/> >. Acesso em: 16 nov. 2021.

RIEDWEG, C. Orfismo en Empédocles. **Taula: quaderns de pensament (UIB)**, Palma, n. 27-28, p. 33-60, 1997.

\_\_\_\_\_. **Pythagoras**: his life, teaching, and influence. Translated by Steven Rendall. Ithaca; London: Cornell University Press, 2005. (*Pythagoras: Leben, Lehre, Nachwirkung. Eine Einführung*. München: Verlag C. H. Beck oHG, 2002).

RODRIGUES, M. A. **Um conceito plural: a ὄμη na tragédia grega**. 2015. 416 f. Tese (Doutorado em Estudos Literários) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", Araraquara, 2015.

ROHDE, E. **Psique**: la idea del alma y la inmortalidad entre los griegos. Introducción de Hans Eckstein, traducción de Wenceslao Roces. Mexico, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2006. (*Psyche: Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*. Tübingen und Leipzig: J. C. B. Mohr, 1903 [1 ed. 1890]).



RÖSLER, W. Der Anfang der 'Katharmoi' des Empedokles. **Hermes**, Stuttgart, n. 111, v. 2, p. 170-179, 1983.

ROSSETTI, L.; FERBER, R. "Reviewed work: Early Greek Philosophy by André Laks e Glenn W. Most". **Anzeiger für die Altertumswissenschaft**, n. LXX, jan. a jun. de 2017, p. 65-8.

SAKEZLES, P. Reviewed work: The Poem of Empedocles by Brad Inwood. **Philosophy in Review**, Victoria, n. 4, v. 12, p. 257-9, 1992.

SANTAMARÍA ÁLVAREZ, M. A. Dos tipos de profesionales del libro en la Atenas clásica: sofistas y órficos, In: ALVÁREZ, M. P. F.; VALLINA, E. F.; MANZANO, T. M. (orgs.). "Est hic varia lectio": la lectura en el mundo antiguo. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2008a. p. 63-82.

\_\_\_\_\_. La Muerte de Orfeo y la Cabeza Profética. In: BERNABÉ, A.; CASADESÚS, F. (orgs.). Orfeo y la Tradición Órfica: un reencuentro. Madrid: Akal, 2008b, V. 1. p. 105-136.

\_\_\_\_\_. Píndaro y el Orfismo. In: BERNABÉ, A.; CASADESÚS, F. (orgs.). **Orfeo y la Tradición Órfica**: un reencuentro. Madrid: Akal, 2008c, V. 2. p. 1161-1184.

SANTANIELLO, C. Empedocles Democraticus? In: LEÃO, D.; FERREIRA, D.; RODRIGUES, N. S.; MORAIS, R. (orgs.) **Our beloved Polites**: studies presented to Peter J. Rhodes. Oxford: Archaeopress Archaeology, 2022. p. 256-272.

SEDLEY, D. Lucretius and the New Empedocles. **Leeds International Classical Studies**, Leeds, v. 2, 2003.

SEGAL, C. **Orpheus**: the myth of the poet. Baltimore; Londres: The Johns Hopkins University Press, 1989.

\_\_\_\_\_. Dionysus and the gold tablets from Pelinna. **Greek, Roman, Byzantine Studies**, Durham, n. 31, p. 411-419, 1990.

SOBRINHO, R. G. N. Necessidade e escolha: o mito de Er. In: XAVIER, D. G.; CORNELLI, G. (orgs.) **A República de Platão**: outros olhares. São Paulo: Edições Loyola, 2011. p. 253-270.

SOUILHÉ, J. L'énigme d'Empédocle. **Archives de Philosophie**, Paris, v. 9, n. 3, p. 337-359, 1932.

SOUSA, E. **Catábases**: estudos sobre viagens aos infernos na Antiguidade. MOTA, M.; CORNELLI, G. (ed.) São Paulo: Annablume Clássica, 2013. (Coleção Archai).

TORTORELLI, M. Símbolos y Simbolismo en las Láminas de Oro Órficas. In: BERNABÉ, A.; CASADESÚS, F. (orgs.). **Orfeo y la Tradición Órfica**: un reencuentro. Madrid: Akal, 2008, V. 1. p. 657-670.

VELASCO LÓPEZ, M. H. Le vin, la mort et les Bienheureux (à propos des lamelles orphiques). **Kernos**, Liège, n. 5, p. 209-220, 1992.

VERDENIUS, W. J. “Reviewed work: Empedocles: The Extant Fragments. Edited with an Introduction, Commentary, and Concordance by Maureen Wright”. *Mnemosyne*, Leiden, n. 38, v.3, p. 400–403, 1985.

VERNANT, J.-P. **Mito e Pensamento entre os Gregos**: estudos de psicologia histórica. Tradução de Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

\_\_\_\_\_. **Mito e religião na Grécia antiga**. 2 ed. Tradução de Joana Angélica D'Avila Melo. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

VINOGRADOV, J. G. Zur sachlichen und geschichtlichen Deutung der Orphiker-Plättchen von Olbia. *Recherches et Rencontres*, Genève, n. 3, p. 77-86, 1991.

VLASTOS, G. Theology and Philosophy in Early Greek Thought. *In*: FURLEY, D. J.; ALLEN, R. E. (eds). **Studies in Presocratic Philosophy**. V. 1. New York: Humanities Press, 1970. p. 92-129.

WEST, M. L. The Orphics of Olbia. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, Bonn, n. 45, p. 17-29, 1982.

\_\_\_\_\_. **The Orphic Poems**. Oxford: Oxford University Press, 1983.

\_\_\_\_\_. Hocus-Pocus in East and West: theogony, ritual, and the tradition of esoteric commentary”. *In*: LAKS, A.; MOST, G. W. (eds.). **Studies on the Derveni Papyrus**. Oxford: Clarendon Press, 1997. p. 81-92.

WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. V. **Der glaube der Hellenen**. Band 2. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1931-1932.

\_\_\_\_\_. **Die Katharmoi des Empedokles**. Berlin: Verlag d. Aka. d. Wissenschaften, 1929.

WRIGHT, J. “Reviewed work: I Poeti Filosofi della Grecia: Empedocle. Studio critico, traduzione e commento delle testimonianze e dei frammenti di Ettore Bignone” = *An Italian book on Empedocles*. *The Scientific Monthly*, New York, v. 12, n. 4, p. 340-48, apr. 1921.

ZEITLIN, F. The Power of Aphrodite: eros and the boundaries of the self in the Hippolytus. *In*: BURIAN, P. (ed.). **Directions in Euripidean Criticism**: a Collection of Essays. Durham: Duke University Press, 1985.

ZELLER, E.; MONDOLFO, R. **La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico**. Trad. Rodolfo Mondolfo. Firenze: La Nuova Italia, 1938.

ZHMUD, L. Orphism and Graffiti from Olbia. *Hermes*, Stuttgart, n. 120, p. 159-168, 1992.

ZUNTZ, G. **Persephone**: three essays on religion and thought in Magna Graecia. Oxford: Clarendon Press, 1971.

**C) Bibliografia de apoio (dicionários, léxicos e outras obras de referência):**

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS. **NBR 6023: Informação e documentação: Referências**. Rio de Janeiro, 2018.

**Dicionário Digital Grego-Português**. MALHADAS, D.; DEZOTTI, M. C. C.; NEVES, M. H. M. (coord.). Versão digital por RODRIGUES, R. A.; FERREIRA, A. D'O.; DEZOTTI, M. C. C. Letras Clássicas Digitais FCLAr/UNESP. Disponível em: <http://perseidas.fclar.unesp.br/2x/index.php>. Acesso em: 17 abr. 2022.

NOTA. **Novas normas de transliteração**. *Revista Archai*: As origens do pensamento ocidental. n. 12, jan/jun 2014, p. 193.

**The Cambridge Greek Lexicon**. DIGGLE, J. (ed.) *et al.* New York - Port Melbourne - New Delhi – Singapore: Cambridge University Press, 2021. (*LSJ*)

**The Oxford Classical Dictionary**. 4th ed. HORNBLOWER, S.; SPAWFORTH, A.; EIDINOW, E. (ed.). Oxford: Oxford University Press, 2012. (*OCD*).

**Suidae Lexicon**. Ada Sara Adler (ed.). Stuttgart: Reprinted 1967-71.