



Contra a violência sacrificial: o fragmento DK 31 B 128 de Empédocles no contexto do *Sobre a abstinência* de Porfírio

Against sacrificial violence: Empedocles' fragment DK 31 B 128 in the context of Porphyry's *De Abstinentia*

Ivanete Pereira ¹

Resumo: No fragmento DK 31 B 128, Empédocles apresenta duas descrições opostas de sacrifício à divindade. Por um lado, e tomando posição, louva oferendas votivas de frutos da terra, preparados aromáticos de essências naturais e artefatos icônicos. De outra parte, denuncia as tradicionais hecatombes como crime miasmático e objeto de punição inexorável. Os dez versos que compõem o fragmento foram transmitidos por Porfírio na cartalibro *Sobre a abstinência*, no contexto de uma espécie de "genealogia do sacrifício" narrada desde o início dos tempos, quando grupos humanos em estado de pureza dedicavam aos deuses oferendas votivas sem mácula de sangue. O presente artigo tem como objetivo incursionar na obra neoplatônica, focalizando, especificamente, o recorte textual que abriga as citações dos versos de Empédocles, a fim de examinar, na medida do possível, a correspondência entre o registro original e a moldura da recepção.

Palavras-chave: Deuses; Natureza; Sacrifício; Sangue; Vida.

Abstract: In the fragment DK 31 B 128 Empedocles exposes two opposite descriptions of sacrifice to deity. On the one hand, and adopting a position, he exalts votive offerings of fruits of the earth, aromatic mixtures of natural essences and iconic artefacts. On the other hand, he denounces the traditional hecatombs as miasmatic crimes which are inexorably subject to punishment. The ten verses which comprise B 128 were transmitted by Porphyry in the letter-book *De Abstinentia*, in the context of a kind of "genealogy of the sacrifice" narrated since the beginning of time, when human groups in a state of purity devoted votive offerings to gods without blood shed. This paper aims to make an incursion into the Neoplatonics work, focusing on the excerpts which contain the quotes of the verses of Empedocles, to investigate, as far as possible, the correspondence between the original register and the reception frame.

Keywords: Gods; Nature; Sacrifice; Blood; Life.

¹ Professora Adjunta no Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia, Ciências Humanas e Sociais (IFCHS) da Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Tem doutorado em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo (2019) e mestrado em Filosofia pela PUC-SP (2003). Dedicar-se à Filosofia Antiga, atuando especialmente no campo dos estudos pré-socráticos. <https://orcid.org/0000-0002-7882-6043>. E-mail: ivanetepereira7@gmail.com.

I. INTROITO: EMPÉDOCLES “REFORMADOR”

Empédocles de Acragas (V AEC) foi um personagem *avant-garde*. Herdeiro de camadas superpostas de tradições e vertentes poéticas, de Homero a seu contemporâneo Píndaro, provido do acervo das hipóteses aventadas pelos que o antecederam na filosofia da natureza e nas primeiras proposições teológicas, éticas, lógicas, gnosiológicas, antropológicas, e assim por diante – desde que se admita a emergência dessas matrizes prototípicas no bojo do pensamento pré-socrático–, ele esteve também, ao que tudo indica, em contato com uma pluralidade de mistérios iniciáticos que, em sua época, corriam em paralelo ao culto olímpico convencional. Desse caudaloso reservatório de tradições, referências e novas ideias, na foz da sofística e no limiar da filosofia socrática, Empédocles soube recolher múltiplos extratos que assimilou no processo de formulação do seu próprio pensamento. O resultado completo desse processo, infelizmente, não nos chegou, mas os cerca de 500 versos que restaram dos seus dois y poemas – *Περὶ φύσεως* (*Sobre a Natureza*) e *Καθαρμοί* (*Purificações*) – são suficientes para patentear a originalidade e a versatilidade de um homem inclassificável, misto de poeta, filósofo, sacerdote e, segundo a doxografia, também um político².

Nesse sentido, um dos procedimentos notáveis nos versos subsistentes da poesia filosófica³ de Empédocles resulta em uma espécie de “reforma”⁴, na qual deuses gregos do panteão tradicional se revestem de características e prerrogativas inauditas, e

² As várias facetas de Empédocles se podem depreender dos teores dos próprios fragmentos subsistentes. A saborosa biodoxografia composta por Diógenes Laércio apresenta um compacto indistinto entre dados possivelmente históricos e constructos lendários frequentemente baseados em teores identificáveis nos fragmentos. Cf. DL VIII 51-77.

³ Nossa atual hipótese de trabalho versa que se depreendem conteúdos eminentemente filosóficos de ambos os poemas, em registros (poéticos) distintos que se correspondem. Com Primavesi que, inclusive e em tempo, tem colocado Empédocles como “o primeiro poeta-filósofo da literatura grega clássica”. Para esse estudioso, Empédocles serve-se do estilo épico oral na composição do *Perí Phýseos* e, assumindo a persona de um mestre humano, profere um discurso esotérico, à maneira dos *akousmata* pitagóricos, dirigido ao discípulo Pausânias. Por outro lado, nos *Katharmoi*, o poeta-filósofo assume a *persona* de um deus imortal para criar um discurso exotérico dirigido a seus concidadãos, na forma de carta aberta, cujo teor consiste na “apropriação poética das lendas e regras de vida pitagóricas”. Ver: PRIMAVESI, Oliver. *Empedokles*. In: MANSFELD, Jaap; PRIMAVESI, Oliver. *Die Vorsokratiker: Griechisch / Deutsch*. Stuttgart: Reclam, 2021, p. 392-394. Cf. PRIMAVESI, Oliver. “Pythagorean Ratios in Empedocles’ Physics”. In: HARRY, Chelsea C.; HABASH, Justin. (Ed.) *Brill’s Companion to the Reception of Presocratic Natural Philosophy in Later Classical Thought*. Leiden: Brill, 2021, p. 114: “Empedocles of Agrigentum (c. 484– 424 bc), the premier philosopher-poet of Classical Greek literature.” De nossa parte, contudo, não excluimos a possibilidade de haver referências literais a algum sacerdócio misterioso, difícil de estabelecer, se for o caso, a despeito da vinculação comum do acragantino ao pitagorismo ou ao órfico-pitagorismo.

⁴ Aqui, empregamos “reforma” de modo lasso, com o significado de “modificação”, “alteração” ou “mudança” operada sobre formações originais, sem pretender estabelecer qualquer analogia com o conhecido movimento do século XVI. Em que pese o denominador comum da teologia, é bastante claro que os sentidos desse termo-conceito não se corresponderiam em absoluto nos diferentes contextos. Um teólogo, para Aristóteles, é simplesmente, alguém (um poeta) cujo discurso contempla os deuses (cf. *Metafísica* I 3, 983 b 29) e, nesse sentido, teologia é, simplesmente, discurso (poético ou poético-filosófico, no caso de Empédocles) sobre os deuses ou sobre o divino.

divindades menores ou pouco conhecidas ganham diversas gradações de relevância, da menção perifrástica ao papel mais destacado. Disto, é exemplar o caso da inconventional deusa Néstis ⁵, que partilha com Zeus, Hera e Aidoneus o protagonismo isonômico na constituição rizomática de todas as coisas, no fragmento DK 31 B 6 do *Sobre a Natureza*:

τέσσαρα γὰρ πάντων ριζώματα πρῶτον ἄκουε·
 Ζεὺς ἀργῆς Ἥρη τε φερέσβιος ἠδ' Αἰδωνεύς
 Νῆστίς θ', ἧ δακρύοις τέγγει κρούνωμα βρότειον.⁶

Ainda, não bastasse a presença da misteriosa Néstis performando o cósmos ao lado de deuses tradicionais do panteão, é no mesmo grupo de versos que encontramos um dos registros mais significativos do singular tratamento empedocliano do divino, pois a cada deidade nomeada corresponde um dos corpos da tétrade elementar que se tornou clássica – fogo, ar, água, terra –, e numa tal configuração que, mesmo sendo possível reconhecer signos de *scripts* míticos de alguns dos deuses nos elementos naturais – passo de todo modo incerto, dadas as discordantes vertentes doxográficas sobre as correlações⁷

⁵ Entre o final do século XVIII e o início do XIX, Heyne e Sturz identificaram Néstis como sendo o nome siciliano da deusa Prosérpina, ou Perséfone, filha de Deméter e consorte de Aidoneus (nome épico de Hades). Cf. HEYNE, Christian Gottlob. Vorrede, in: TIEDEMANN, Dieterich. *System der stoischen Philosophie*. Erster Theil, Leipzig: Bey Weidmanns Erben und Reich 1776, p. III–XVIII, esp. p. VIII–IX; apud PRIMAVESI, Oliver. Empedocles' Cosmic Cycle and the Pythagorean Tetractys. *Rhizomata*, 4(1), 2016, p. 11, nota 29; STURZ, Friedrich Wilhelm. *Empedocles Agrigentinus. De vita et philosophia eius exposuit, carminum reliquias ex antiquis scriptoribus collegit, recensuit, illustravit, praefationem et indices adiecit*. Leipzig: Göschen, 1805, p. 213; 550. Não é casual o adjetivo “misteriosa” que empregamos, já que Néstis-Perséfone e Deméter foram cultuadas na Sicília, numa espécie de versão local dos mistérios eleusinos. Sobre isso, veja-se os interessantes trabalhos de Gioavanni Cerri: “Il poema di Empedocle *Sulla natura* ed un rituale siceliota.” In: CANNATÀ FERA, M.; GRANDOLINI, S. (Eds.) *Poesia e religione in Grecia: Studi in onore di G. Aurelio Privitera*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 2000, p. 205–212; Poemi greci arcaici sulla natura e rituali misterici: Senofane, Parmenide, Empedocle. *Mediterraneo Antico* 3, 2, 2000, p. 603–619.

⁶ Aécio, *Plat.* I 3,20; Sexto Emp., *Adv. Mat.* X, 315. Na tradução de Cavalcante de Souza (1973), lemos: “Pois as quatro raízes de todas (as coisas) ouve primeiro:/ Zeus brilhante e Hera portadora de vida, Aidoneus/ e Nestis, que de lágrimas umedece fonte mortal.”

⁷ São duas as vertentes doxográficas: (i) a que se considera dependente das *Dóxai* de Teofrasto, via Aécio (I 3, 20), à qual se vincularam Filodemo, Plutarco, Clemente de Alexandria, Filopono e Sexto Empírico, e que transmite a seguinte correlação: Zeus-fogo; Hera-ar; Nétiς-água; Aidoneus-terra; (ii) a que se considera dependente dos alegoristas homéricos, Crates de Mallos e Heráclito, à qual aderiram Diógenes Laércio, Hipólito e Menandro, e que transmite: Zeus-fogo, Hera-terra, Néstis-água e Aidoneus-ar. Cf. DL VIII 76 (DK 31 A 1); DK 31 A 23; A 31 e A 33. Td. Plutarco, *Ísis e Osíris*, 363d. A maioria dos intérpretes elege uma das alternativas clássicas, mas há os que propõem, ainda: Zeus-ar; Hera-terra; Néstis-água; Aidoneus-fogo, a partir de: KNATZ, Fredericus. Zu Empedoclea. In: *Schedae philologiae Hermanno Usener a sodalibus Seminarii Regii Bonnensis oblatae*. Bonnae: F. Cohen, 1891, p-1-9; e.g.: BURNET, John. *Early Greek Philosophy*. 3th ed. London: A & C Black, 1920, 229–230, n. 3; KINGSLEY, Peter. *Ancient Philosophy, Mystery and Magic: Empedocles and Pythagorean Tradition*. Oxford: Clarendon Press, 1995, esp. p. 49–68; GEMELLI-MARCIANO, Laura. Die empedokleische 'Vierelementenlehre': Überlegungen über die Anfänge einer 'naturwissenschaftlichen' Theorie. In: *ELEMENTE –ΣΤΟΙΧΕΙΑ – ELEMENTA: Antike und moderne Naturwissenschaft zum Ursprung der Dinge*. Luzern: Schweizerischer Altphilologenverband, 2012, p. 25–36; esp. p. 30–31; ROWETT (OSBORNE), Catherine. Love, Sex and the Gods: Why things have divine names in Empedocles' poem, and why they come in pairs. *Rhizomata*, 4(1), 2016, p. 80–110.

–, eles resultam “reformados”⁸ para compor a trama cósmica fundamental na qual, em qualquer fase do ciclo, serão “os mesmos, eternamente os mesmos” (DK 31 B 17, 34-35; B 21, 13-14; B 26, 3-4).

Outro exemplo sugestivo da formação de uma iconografia divina própria a partir de bases preexistentes, tradicionais “puras” ou já com as marcas da primeira filosofia, situamos no tratamento empedocliano da Musa, em três grupos de versos: DK 31 B 3, 1-5, B 4 e B 131. No primeiro registro (B 3), reconhecemos claramente motes hesiódicos e parmenídeos, porém, convertidos num hinear crítico que supera a ambos, especialmente a Parmênides⁹; no segundo, percebemos a herança se diluindo na proposição singular de uma Musa “própria” (παρ' ἡμετέρης), cujo âmbito é um *lógos* entranhado; e, por fim, em B 131, quando se nos depara o nome da Musa, “Calíope”, esta aparece associada a “exercícios próprios” (ἡμετέρας μελέτας) de entranhadas reflexões (φροντίδος¹⁰). Em todos esses casos, então, notamos que da musa hesiódica se conservaram a imortalidade e o nome somente, além da reverência do poeta; e da deusa de Parmênides, ou das helíades, uma confiança (πίστις) resignificada. A Musa de Empédocles é, de fato, “outra” – e quem seria “ela”?¹¹

Assim é que, por vezes de modo sutil, como no movimento de transmutação da Musa, outras vezes às escâncaras, como no caso da tétrede cósmica do nosso primeiro exemplo, o filósofo-poeta parece ter pretendido realizar uma espécie de “reforma teológica” em seu pensamento. E, nessa perspectiva, é emblemático o conjunto de versos do fragmento DK 31 B 128¹² que, enfim, passamos a focalizar.

⁸ Sem que nos esqueçamos de Philotes e Neikos. Wright, entendendo que as raízes são “novos deuses” empedoclianos, propõe que o poeta-filósofo pretendeu substituir os mitos deuses tradicionais por *lógoi*, ao influxo de Xenófanes, Heráclito e Parmênides, raciocínio que, podendo ser aceito, se pode estender aos deuses motores da agregação e desagregação e, naturalmente, ao *sui generis* deus *Sphairos*. WRIGHT, M. R. *Empedocles: The Extant Fragments*. 2a ed. London: Bristol Classic Press, 1995; repr. 2001, p. 22-23.

⁹ Comparar com o proêmio do Poema de Parmênides (DK 28 B 1).

¹⁰ Φροντίδος < φροντίς (assim como φρονέω) vincula-se a φρήν, logo, “entranhadas reflexões”. Cf. DK 31 B 5; B 15,1; B 17,14; B 23,9; B 114,3; B 133,3. Cp. esp. B 134, 4-5.

¹¹ Nossa exposição da Musa como exemplo de resignificação de motes e deidades anteriores, por Empédocles, está pautada pela necessidade de simplificação. O complexo de relações que conduz à conclusão merece um trabalho à parte. Temos assumido a hipótese da Musa empedocliana corresponder à figura – mítica, literal ou alegórica (questão aberta) – da deusa Afrodite. Sobre Afrodite como a musa de Empédocles, ver: PICOT, Jean-Claude. Penser le bien et le mal avec Empédocle. *χώρα • REAM*, 15,16, 2017/2018, pp. 381-414; cf. p. 399-402, esp. p. 402. Também do mesmo autor: Water and bronze in the hands of Empedocles' Muse. *Organon* 41, 2009, p. 59-84, esp. p. 77; e, ainda: l'Empédocle magique de P. Kingsley. *Revue de Philosophie Ancienne* XVIII, n° 1, Bruxelles, 2000, p. 25-86.

¹² Seguimos a notação padronizada a partir do compêndio *Die Fragmente der Vorsokratiker* de Diels e Kranz (1903-1952), no qual o acervo empedocliano ocupa o capítulo 31 (= DK 31). Por economia, doravante passaremos a grafar apenas B (fragmentos) ou, quando o caso, A (testemunhos), ficando implícito o prefixo identificador do compêndio e capítulo. Também por economia, frequentemente abreviaremos o termo “fragmento” (=fr.)

II. INTRODUÇÃO AO ESCOPO DO FRAGMENTO B 128

O leitor da coleção de versos de Empédocles, seja nos compêndios de fragmentos e testemunhos de textos pré-socráticos, seja em edições críticas dedicadas ao legado dele, ao se deparar com o fragmento B 128, notará que o poeta-filósofo confronta dois tipos de sacrifício à divindade: de um lado, as tradicionais hecatombes registradas desde Homero; de outro, oferendas incomuns de pinturas de animais, preparados aromáticos (perfumes), mirra, incenso e mel. Esses modelos sacrificiais se apresentam polarizados e são descritos à maneira dos mitos de origem, possivelmente emulando a poesia hesiódica¹³. Assim, antes de incursionarmos no contexto da recepção de Porfírio, nosso propósito maior, convém “preparar os olhos”, colocando diante deles a narrativa de Empédocles isolada, aqui citada com o suporte da tradução de Souza (1973):

οὐδέ τις ἦν κείνοισιν Ἄρης θεὸς οὐδὲ Κυδοιμός
οὐδὲ Ζεὺς βασιλεὺς οὐδὲ Κρόνος οὐδὲ Ποσειδῶν,
ἀλλὰ Κύπρις βασίλεια.
τὴν οἱ γ' εὐσεβέεσσιν ἀγάλμασιν ἰλάσκοντο
γραπτοῖς τε ζώιοισι μύροισί τε δαιδαλεόδομοις
σμύρνης τ' ἀκρήτου θυσίαις λιβάνου τε θυώδους,
ξανθῶν τε σπονδὰς μελίτων ῥίπτοντες ἐς οὐδας·
ταύρων δ' ἀκρήτοισι φόνους οὐ δεύετο βωμός,
ἀλλὰ μύσος τοῦτ' ἔσκεν ἐν ἀνθρώποισι μέγιστον,
θυμὸν ἀπορραΐσαντας ἐ<v>έδμεναι ἠέα γυῖα.

Nem para aqueles era algum deus Ares, nem Kydoimos,
nem Zeus soberano, nem Cronos, nem Posidão,
mas Cipris, rainha.
Esta com piedosas oferendas propiciavam,
com pinturas de animais e perfumes de rica fragrância,
com oblações de mirra pura e de incenso perfumado,
libações de mel dourado derramando sobre o solo;
e com puro sangue de touros não se aspergia altar,
mas isto era uma mácula, a maior entre homens,
arrancar uma vida e devorar nobres membros.

No destacado confronto entre os dois modelos sacrificiais¹⁴, é essencial notar o grupo de divindades masculinas (Ares, Kydoimos, “Zeus *basileus*”, Cronos e Poseidon) que se opõe a uma única deusa, “Cípris *basileia*”, isto é, Afrodite, com título de rainha. Do grupo de deuses, se Zeus, Cronos e Poseidon dispensam declinar suas biografias míticas,

¹³ O paradigma mais óbvio é o do mito da raça de ouro, em *Erga*, 116-119. Há, contudo, outros modelos possíveis, como os Campos Elíseos de Píndaro (*Olímpica* II, 68-74) ou, antes, de Homero (*Odisseia* IV, 565-570). Também de Homero, a descrição do jardim dos feácios (*Odisseia* VII 112 ss) e do Olimpo (Idem, VI 40-45).

¹⁴ Quem aqui não se lembrará dos devotos bíblicos Abel e Caim, este com suas oferendas de frutos da terra, o primeiro sacrificando gordas reses do seu rebanho? No *Gênesis*, como é sabido, Caim leva a pior, pois de cultor de vegetais, súbito se torna fratricida e pária, numa das mais interessantes inversões dramáticas de temática sacrificial.

o mesmo não se aplica a Kydoimos. Este, um deus “menor”, ou pouco afamado, aparece como companheiro de Ares, Ênio, Êris e Keres nos campos de batalha de Troia¹⁵. A tradução do seu nome poderia ser “Fragor de guerra”¹⁶, e é nesse sentido que, como palavra de uso comum, também incide em contextos homéricos de batalha.¹⁷

São bem conhecidas as dificuldades que o estudioso de Empédocles enfrenta para discernir, nos versos, os conteúdos literalmente expressos das alegorias, analogias, metáforas e outras figuras que o filósofo-poeta emprega prodigiosamente¹⁸, por vezes combinadas. Em que caso situaríamos o fragmento B 128? Tratar-se-ia de narrativa de origem ao pé da letra? Seria uma alegoria? Analogia? Ou, ainda, com Primavesi, estaríamos diante de uma “narrativa-espelho”¹⁹ em que o discurso mítico reflete um postulado cosmológico, ou físico?

Deixando essas interessantes questões em aberto, pois dicuti-las demandaria outro trabalho, queremos pôr em relevo a presença da “marca cíclica” da cosmologia de Empédocles no fr. B 128, nas figuras dos regentes cósmicos Philotes, Amor ou Amizade, e Neikos, Ódio ou Discórdia, cujos domínios são eternamente alternantes, fixados em sagrado juramento (B 30,3; B 115,2), realizando-se de modo absoluto em dois polos opostos, um marcado pelo poder unificador de Philotes, outro pela força desagregadora de Neikos.²⁰

Perceba-se a marca cíclica da alternância entre os poderes de Neikos e Philotes impressa no fragmento B 128, pois: (i) Afrodite, a deusa cípria do Amor, é a expressão

¹⁵ Com Ares e Ênio, na *Ilíada* V, 590-593: Τοὺς δ' Ἐκτωρ ἐνόησε κατὰ στίχας, ὄρτο δ' ἐπ' αὐτοὺς / κεκλήγων ἅμα δὲ Τρώων εἶποντο φάλαγγες / καρτεραί· ἦρχε δ' ἄρα σφιν Ἄρης καὶ πότνι' Ἐνυώ, / ἧ μὲν ἔχουσα Κυδοιμὸν ἀναιδέα διήιοιτῆτος. Na bela tradução de Carlos Alberto Nunes (1962): Viu-os Heitor entre as filas dos seus, e sobre eles lançou-se/ com grandes gritos, seguido por muitas falanges troianas, / irresistíveis; Eníó e Ares forte serviam de guia./ Leva a primeira, consigo, o Tormento feroz da batalha [i.e., Κυδοιμός]. Com Êris e Keres, em *Ilíada* XVIII 535: ἐν δ' Ἐρις ἐν δὲ Κυδοιμὸς ὀμίλειον, ἐν δ' ὀλοή Κήρ (Nunes traduz: “a fera Discórdia, o Tumulto e a funesta inamável Parca”).

¹⁶ Nunes (1962), quando traduz o nome do deus, emprega, alternativamente, “Tumulto” e “Tormento”, e para verter a palavra despersonalizada usa “tormento”, “tumulto” e “brado terrível”.

¹⁷ *Ilíada* X 523: Τρώων δὲ κλαγγή τε καὶ ἄσπετος ὄρτο κυδοιμὸς; XVIII 218: φθέγγατ'· ἀτὰρ Τρώεσσι ἐν ἄσπετον ὄρσε κυδοιμὸν. Nunes (1962) traduz, respectivamente: “gritos e grande tumulto se eleva da parte dos Teucros”; “o brado que nos guerreiros troianos terror indizível espalha”.

¹⁸ Diógenes Laécio conta que Aristóteles, nas obras perdidas *Sofista* e *Sobre os poetas*, aludiu à expertise poética de Empédocles – hábil em formulações homéricas, metáforas e outros recursos poéticos – e o considerou inventor da retórica (DL VIII, 57, 1-5 = DK 29 A 10). A notícia é corroborada pela comparação que Aristóteles faz entre Empédocles e Homero na *Poética* I 1, 1447 b 16-20, assim como pela crítica dirigida à ambiguidade discursiva (“anfibologia”) do acragantino na *Retórica* III 5, 1407 a 31-38 (DK 31 A 25). Outro índice doxográfico bem conhecido é Empédocles ter sido dado como mestre de Górgias (DL VIII, 58-59, cf. DK 31 A 1; tb. DK 82 A 3; Quintiliano, *Inst. Orat.* 3.1.8 = DK 31 A 19; LM R5).

¹⁹ Sobre o interessante conceito de “narrativa-espelho” proposto por Primavesi, segundo o qual discursos naturais (ou físico) e míticos se correspondem no legado de Empédocles, ver, por exemplo: PRIMAVESI, Oliver. “Empedokles”. In BREMER, Dieter; FLASHAR, Hellmuth; RECHENAUER, Georg. (eds.) *Die Philosophie der Antike*. Band I. Basel: Schwabe Verlag, 2013, p. 667-739; esp. p. 674.

²⁰ Para uma visão da súpula cíclica da cosmologia empedocliana, veja-se os fragmentos B 17; B 20 a B 23; B 26; B 35 e B 62.

mítica por excelência de Philotes no mundo empedocliano²¹; (ii) Kydoimos, Zeus, Cronos e Poseidon, deuses tradicionalmente envolvidos em batalhas tremendas, estão a representar, de modo inequívoco, a regência de Neikos²² e, em especial, Zeus, que porta o seu tradicional título de βασιλεύς.

Destarte, e concluindo este prelúdio à abordagem dos versos no contexto da recepção, o instituto do sacrifício de vítimas, “aspergir altares com puro sangue de bois” (B 128, 8), a par do costume de ingerir suas carnes durante ou após os ritos, é veementemente rejeitado no discurso de Empédocles, como a maior (μέγιστον) mácula humana possível, e associado ao grupo de deuses guerreiros do fr. B 128, sob o signo de Neikos. Por outro lado, as oferendas votivas de frutos da terra e preparados destes são louvados e associados ao reinado de Cípris-Afrodite, expressão de Philotes. Nota-se, então, que estamos diante de uma daquelas “reformas” teológicas empedoclianas, objeto do introito do nosso trabalho. Em primeiro lugar, temos as tradicionais hecatombes rejeitadas em prol de oferendas votivas incomuns, isentas de máculas de sangue. Depois, vemos a reforma cobrando ainda mais sentido na confrontação entre Ζεύς – o consolidado βασιλεύς do panteão grego, a quem Empédocles diz “não” –, e a deusa Κύπρις, a quem o filósofo-poeta-sacerdote alça ao trono como βασίλεια de um mundo pacífico²³, no qual, ausente o estado de guerra, nenhum vivente ceifará a vida de outro.

Como agora veremos, o confronto entre os dois modelos de sacrifício no fragmento B 128 de Empédocles, assim como a associação de um e outro, respectivamente, a estados de guerra e paz, em âmbitos de narrativas de origens, fazem parte da moldura da recepção do fr. B 128 na fonte textual que, por fim, passamos a examinar.

III. O CONTEXTO DA TRANSMISSÃO DO FR. B 128 NO *SOBRE A ABSTINÊNCIA*

Os dez versos do fragmento B 128 foram transmitidos por Porfírio (III EC), célebre discípulo de Plotino e autor de uma das biografias tardias de Pitágoras, no Livro II do tratado *Sobre a abstinência*. Focalizando o contexto específico em que os versos foram citados, aqui o nosso esforço consistirá em, na medida do possível, avaliar a correspondência entre o registro inserido no campo a que originalmente pertencera²⁴, do qual pudemos apresentar um vislumbre, e a moldura programática da recepção.

²¹ B 17,24; B 22,5; B 66; B 71; B 87 (Afrodite); B 73; B 75; B 95; B 98; B 128,3 (Cípris).

²² Outras expressões de Neikos são: Éris (B 20,4; B 27a; B 122,2), Phonos (B 121,2); Kotos (B 21, 7; B 121,2), Stásis (B 27a), Keres (B 121, 1); Ate (B 121,3). Encontramos essas divindades terríveis na genealogia hesiódica da Noite (cf. *Teogonia*, 211-232).

²³ Jean Bollack, no estudo introdutório da sua edição dos *Katharmoi*, sustentou que Empédocles concebeu um projeto de paz universal. Cf. BOLLACK, Jean. *Les Purifications: un projet de paix universelle*. Ed. bilingue Grec-Français. Paris: Seuil, 2003.

²⁴ Tarefa delicada que não escapa ao campo conjectural, uma vez bem conhecido o estado fragmentário, embora volumoso, do legado de Empédocles que nos chegou.

O *Sobre a Abstinência*, a princípio uma carta dirigida ao ex-discípulo Firmo Castrício, versa sobre preceitos dietéticos que o filósofo deve seguir, pautando sua alimentação pela frugalidade e, sobretudo, abstendo-se do consumo de carne animal, em prol da saúde corpórea, correção ética e pureza anímica propiciadoras de um estado intelectual plenamente favorável à contemplação (*theoría*) do ser (I 29).

Como regramento específico para a vida filosófica, a abstenção de carne não é dada por Porfírio como generalizável a toda gente, pois, segundo ele, resultaria incabível a artesãos, atletas, soldados, marinheiros, oradores, comerciantes, em suma, a pessoas cujos modos de vida e atividades requerem fundamentalmente o uso das forças físicas. A ressalva vai ainda mais longe, com a proposição de que a ingestão de carne, ou de certas carnes, é admissível, ou mesmo necessária, a atletas e para o tratamento de debilidades corpóreas (I 15).

Nessa perspectiva eminentemente dualista, nutrir o corpo com alimentos capazes de hipertrofiar as forças físicas, inclusive as sensoriais, tem como consequência o enfraquecimento do intelecto e a turbacão anímica. Assim, aos que buscam vigorar o intelecto e harmonizar a alma, convém uma alimentação que se defina pela frugalidade e leveza, e disso é condição *sine qua non* o abster-se da ingestão de carnes, algo que, por outro lado, não se adequa aos que, pela natureza e necessidade de seus modos de vida e funções sociais produtivas – diríamos “profissões” – carecem de robustecer o corpo. Além disso, os preceitos dietéticos em questão também não cobram sentido a quem não estiver “desperto” para a vida contemplativa, já que se destinam, nas palavras do próprio Porfírio, àquele que, tendo superado o estado de “dormência” comum, “refletiu sobre quem é, de onde veio e para onde deve dirigir seus passos, assumindo, quanto à sua alimentação e outros aspectos práticos, opções contrastantes com outros modos de vida”²⁵ (I 27, 1)²⁶. Numa palavra, destinam-se ao filósofo, pois a dieta sem carne (ἄσαρκος δίαιτα) é a adequada “para a saúde e sustentação dos esforços que dizem respeito à filosofia”²⁷ (I 2, 5-6).

²⁵ Para citar excertos do *Sobre Abstinência* em português, servimo-nos das versões espanhola de Miguel Periago Lorente e inglesa de Gillian Clark, cotejadas com o texto grego baseado no TLG (Thesaurus Linguae Graecae). Procuramos reter o sentido geral das passagens, tendendo à paráfrase e abrindo mão da precisão que demandaria estudo específico da obra, o que não é nosso propósito. Assim, toda e qualquer inespecificidade deve ser considerada de nossa exclusiva responsabilidade, e todo mérito deve ser dividido com os responsáveis pelas edições que nos serviram de “âncora”: PORFÍRIO. *Sobre la abstinencia*. Traducción, introducción y notas de Miguel Periago Lorente. Madrid: Gredos, 1985; PORPHYRY. *On Abstinence from Killing Animals*. Translated by Gillian Clark. London/New York: Bloomsbury, 2020. Texto grego: TLG: THESAURUS LINGVAE GRAECAE CD-ROM (TLG-E). Irvine-CA: Packard Humanities Institute, The Perseus Project and others, 2000.

²⁶ Linhas adiante, Porfírio completa: “A este homem, que de golpe sentiu a insipidez do nosso devir neste mundo e da morada que habitamos; que percebeu sua condição natural de vigília e constatou a sonolência do lugar em que habita; a este homem, então, dirigimos nossas palavras e transmitimos um sistema alimentar em consonância com a desconfiança que lhe inspira o lugar e o conhecimento que ele tem de si mesmo.” (I 28, 1-2)

²⁷ I 2, 5-6: πρὸς ὑγίειαν καὶ πρὸς σύμμετρον ὑπομονὴν τῶν περὶ φιλοσοφίαν πόνων.

Ora, desse tipo *homo intellectus* – de fato, um híbrido de filósofo e sacerdote: um asceta –, Porfírio coloca Pitágoras e Empédocles como veneráveis paradigmas (I 3,3). O último, nosso poeta-filósofo, é citado primeiro, já na abertura da obra (I 1, 2), em alusão à sua afamada capacidade de recordar vidas passadas, em prol de uma presumida ascese da alma em vidas futuras.²⁸

No contexto da primeira menção que faz ao acragantino, Porfírio está começando a repreender Firmo Castrício, ex-discípulo seu e de Plotino, com a veemência de um Hesíodo admoestando Perses, pelo abandono do regime de abstinência de carnes na dieta e, mais ainda, pela assunção de disposição francamente contrária a essa “doutrina antiga e querida pelos deuses”²⁹(I 3, 5-6), implicando-se, o neoplatônico dissidente, em impiedade, na temível estância de *ἀσεβείας* (I 2,11). Além de caro aos deuses, o dogma fora firmado por “homens antigos e veneráveis” (I 1, 5-6). Quem seriam estes?

Ainda preludiando os seus propósitos admonitórios, Porfírio declinará os nomes dos luminares em questão, ao recordar ao extraviado Firmo que, antes de ter incorrido em tal retrocesso ético e intelectual, ele havia “seguido as filosofias de Pitágoras e Empédocles, como um discípulo extremamente aplicado” (I 3, 17-18). Na sequência, o neoplatônico alude a certas invectivas de “peripatéticos, epicuristas e estoicos”³⁰ que se opõem ao dogma da abstinência de carnes, afirmando que “eles” argumentavam “contra a filosofia de Pitágoras e Empédocles” (*ἀντιλογίας πρὸς τὴν Πυθαγόρου καὶ Ἐμπεδοκλέους ἀποτεινόμενοι φιλοσοφίαν*), e anuncia o propósito duplo de expor discursos contrários ao referido dogma de sua escola e de refutar “discursos particulares” contra a “doutrina de Empédocles” (I 3, 20-23)³¹. Aqui, em nossa leitura “vertical”, é forçoso passar por alto os numerosos argumentos que Porfírio arrola e debate até o final do Livro I³². E queremos chamar a atenção do leitor para o destaque dado ao filósofo-poeta de Acragas. Por quê?

²⁸ Cabe observar que o “poder da anamnese de vidas passadas”, atribuído indistintamente a Pitágoras e a Empédocles, figura entre os “dados” problemáticos, ou notavelmente lendários, que se entrelaçaram nas biodoxografias de ambos e foram cultivados a mancheias no neoplatonismo, influenciando até os dias de hoje a historiografia interpretativa dedicada ao legado do acragantino. Neste viés, os limites entre o aporte de material adjutório e o acúmulo de distorções são frequentemente tênues ou mesmo desnordeadores, e o *Sobre a Abstinência* de Porfírio é exemplar dessa incômoda dicotomia.

²⁹ I 3, 5-6: παλαιὸν δόγμα καὶ θεοῖς φίλον.

³⁰ Possivelmente contemporâneos de Porfírio. Ele alude a um certo Clódio de Nápoles que pode ter sido mestre de Marco Antônio, cf. BERNAYS, J. *Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit: Ein Beitrag zur Religionsgeschichte*. Berlín, 1866, p. 10 ss; p.141. Apud LORENTE, Miguel Periago, in: PORFÍRIO. *Sobre la abstinencia*. Traducción, introducción y notas de Miguel Periago Lorente. Madrid: Gredos, 1985, p. 37, n. 5.

³¹ I 3, 20-23: ὧν τὰς πραγματικὰς καὶ κοινὰς πρὸς τὸ δόγμα ζητήσεις παραθήσομαι, τὰς ἰδίως πρὸς τὰ τοῦ Ἐμπεδοκλέους φερομένας ἀνασκευὰς παραιτησάμενος.

³² Porfírio faz frente a objeções e críticas ao dogma da abstinência com argumentos tais como: é dispendioso e esforçoso conseguir esse tipo de alimento, em comparação com itens vegetais (I 46,2; 49); faz mal à saúde, à moral e ao intelecto, por intoxicar corpo e poluir a alma, exacerbando sentidos e atiçando paixões (I 33-42), e, assim por diante, argumentos vão se articulando em torno da defesa de preceitos de frugalidade dietética, cuja finalidade é a de não obstar, com pesos e toxinas alimentares, a etérea comunhão entre intelecto e o divino Uno-Bem, que se realiza na contemplação.

Neste ponto, é oportuno assinalar que o legado subsistente de Empédocles permite inferir que ele foi o pensador da antiguidade grega pré-clássica que mais veementemente escreveu contra a ingestão de carne, considerando isso como “ato de canibalismo” (B 136 e 137). Mais ainda, interdito ceifar a vida de qualquer animal em qualquer circunstância, caracterizando o ato de matar um vivente, sem ressalvas, como “crime de sangue” ou “assassinato” (B 115,3). Assim, não é nada surpreendente que o acragantino emergja no discurso do neoplatônico como o mais relevante precursor do dogma da abstenção de carne, superando Pitágoras, já que este, como vimos, teria no mínimo admitido alimentação carnívora para atletas e o abate de animais em ritos sacrificiais, entre outras notícias doxográficas que contradizem a tese amplamente disseminada do vegetarianismo pitagórico (I 26), uma ideia que Porfírio, ele mesmo, não enuncia³³.

Em sendo esse o quadro, é crível que Porfírio tenha deslocado as “exceções pitagóricas” para além da vivência filosófica, propondo um catálogo dos que necessitam de alimentação carnívora, consoante as modalidades da vida comum, resumidas em trabalho produtivo e atletismo; avaliando, ademais, a finalidade terapêutica da carne contra doenças debilitantes (I 15, 2-10). Conseqüentemente, nesses casos, animais cujas carnes serviriam como alimento ou medicina seriam mortos e comidos no “extra-muros” da filosofia. Mas o problema se revela mais complexo quando estão em jogo os sacrifícios votivos, pois reverenciar os deuses é dever, por assim dizer, “incluído” na vida filosófica e, por motivos que Porfírio parece considerar inefáveis ou insondáveis, como veremos, alguns sacrifícios de sangue devem, ainda, ser ofertados a certas divindades.

Os sacrifícios rituais, ressaltados por Pitágoras e pelo próprio Porfírio – mas não por Empédocles, já sabemos –, são tratados no Livro II da carta-tratado que nos ocupa. Destarte, não é por acaso que o nosso filósofo-poeta-sacerdote ocupa lugar privilegiado nessa parte do texto, (bem) representado pelos versos do fragmento B 128 que, assim, no bojo da temática sacrificial, resultou preservado e chegou até nós. Agora, na chave de leitura que orienta o presente trabalho, examinemos um recorte desse contexto.

O Livro II do *Sobre a Abstinência* é inaugurado com uma ressalva de Porfírio sobre a dificuldade da abordagem da matéria sacrificial (περὶ θυσία) e pelo anúncio do propósito de fazê-lo “de modo verídico e agradável aos deuses”: εἰ μέλλοιμεν ἀληθῶς τε

³³ Vários testemunhos consignam que a dietética de Pitágoras não proibia a ingestão de carnes em geral, mas sim a de partes específicas de animais, como útero, cérebro e coração, além de certas espécies marinhas, como o salmonete e o ouriço. Aulo Gélío, por exemplo, citando o livro I do *Sobre Homero* de Plutarco, afirma estar a transcrever literalmente as seguintes palavras daquela obra perdida: “Aristóteles afirma que os pitagóricos se abstinham de comer útero e coração de animais, ouriço do mar e congêneres, mas que se serviam de todos os demais [animais como alimento].” Cf. *Noites Áticas* IV, 12. Apoiamo-nos, em nossa tradução, na seguinte edição: AULO GELIO. *Noches áticas*. Introducción, traducción, notas e índices a cargo de Manuel-Antonio Marcos Casquero y Avelino Domínguez García. León: Universidad de León, Secretariado de Publicaciones, 2006. O fragmento 194 Rose, atribuído ao *Sobre os Pitagóricos* de Aristóteles, colige 4 testemunhos no mesmo sentido: (1) Aulo Gélío, *Noites Áticas* IV 11-13 (citamos a passagem 12); (2) Porfírio, *Vida de Pitágoras* 45 e (3) DL VIII 19.

ἄμα καὶ τοῖς θεοῖς εὐαρέστως (II 1,4-5). A essa manifesta preocupação em proferir um discurso verídico e aprazível aos deuses sobre tema difícil (δυσδιαίτητόν) – tão difícil que o autor declara ter adiado o momento de abordá-lo, dizendo ver-se, “agora”, na contingência de fazê-lo como “proposição particular” (ἴδιον σκέμμα) “sobre o que é possível [a ele] manifestar”³⁴ (II 1, 5-8) –, segue-se a evocação de “motivos conhecidos ou desconhecidos pelos homens”, pelos quais convém oferecer sacrifícios de seres animados a “*daímones*, deuses ou outras potências”³⁵ (II 2, 6-9).

Todo esse circunlóquio, tateante e elíptico, parece expressar considerável desconforto do filósofo neoplatônico com o assunto. Na sequência da passagem citada por último, ele, como que oferecendo um contrapeso à sujeição do humano aos tais insondáveis desígnios que lhe exigem, ainda, ritos cruentos, postula que o sacrifício ritual não implica e nem autoriza, de modo algum, ao ofertante, comer as carnes das vítimas, do mesmo modo que, em analogia previamente apresentada (II 2, 4-6), homens em guerra não comem as carnes de inimigos vencidos e mortos em campo de batalha³⁶. Registre-se, aqui, uma diferença significativa em relação à interdição empedocliana, que é dupla e sem concessões: jamais ceifar vida de vivente, jamais comer carne (cf. frs. B 115,3; B 128; B 135; B 136; B 137; B 139).

Na sequência, ressaltados os sacrifícios rituais, vedado o consumo das carnes de vítimas, Porfírio desenvolve uma argumentação um tanto confusa em torno de “permissões”, “interdições” e generalizações indevidas, a partir de reiterar a exclusividade do dever da restrição dietética da abstenção de carne aos filósofos (cf. I 27,1), em especial àqueles que aspiram à imitação da divindade, assemelhando-se a sacerdotes (II 3,1), contrastando-os uma vez mais com “atletas, soldados e trabalhadores manuais”³⁷, aos quais, como visto, convém a alimentação à base de carne. A novidade, em relação ao Livro I, é a aproximação exemplar do filósofo com a figura do sacerdote. No mais, com foco na questão sacrificial, mas de modo não exclusivo, é enfatizada a necessária desvinculação entre o ato de matar, admissível circunstancialmente, e o ato de comer a carne do animal morto, filosófica e teologicamente interdito (II 3-4).³⁸

³⁴ II 1, 5-8: νῦν τὰ φαινόμενα ἡμῖν καὶ ὅσα δυνατὸν ἐξαγορεύειν ἐροῦμεν.

³⁵ II 2, 7-9: οὐκ εἰ δαίμοσιν ἢ θεοῖς ἢ τισὶ δυνάμεσιν θῦσαι τι τῶν ἐμψύχων προσήκει διὰ τινὰς αἰτίας εἶτε γνωστὰς εἶτε καὶ ἀγνώστους ἀνθρώποις.

³⁶ II 2, 4-6: “Por exemplo, as leis permitem que nos defendamos contra os inimigos que nos atacam, mas não nos autoriza a comê-los, pois isso não condiz com o que é reputado humano”. (ἀτύκτα πολεμίους μὲν ἐπιόντας οἱ νόμοι ἀμύνεσθαι συνεχώρησαν, ἐσθίειν δ' αὐτοὺς οὐκέτ' εἶναι κατ' ἄνθρωπον δέδοκται.) Note-se que, aqui, Porfírio parece admitir a guerra somente como reação a ataque inimigo.

³⁷ II 4, 11-12: ἀθληταῖς καὶ στρατιώταις καὶ τοῖς διὰ σώματος τὴν ἐργασίαν ποιούμενοις.

³⁸ Em II 3-4, de modo não muito coerente, ὄνους da matéria espinhosa, Porfírio também arrola circunstâncias que, por assim dizer, autorizam tirar a vida de animais não humanos, por exemplo quando causam danos aos humanos; uma autorização que, segundo ele, não se estende ao ato de comê-los. De modo similar, a contingência de matar animal selvagem (e danoso) não implica na permissão para abater os dóceis. A pergunta é: a quem se destinam tais regramentos, uma vez que do filósofo contemplativo, a saber neoplatônico, não é esperado que venha a engalfinhar-se com animais, a não ser de modo acidental, ao passo que, dos não-filósofos (e não-sacerdotes) não é esperado que se abstenham de carne? Se o sacerdote do sacrifício ritual é cabível como parte de possível resposta, o filósofo e o não-filósofo e não-sacerdote

Porfírio, nesse momento, anuncia a exposição de uma história das origens e evolução dos ritos sacrificiais – espécie de genealogia da oferenda votiva –, declarando que, nesse mesmo discurso, buscará delimitar que tipos de ritos são permitidos a filósofos praticar e a que deuses se deve ofertar, especificamente, vítimas (II 4, 18 ss.).

Será, então, no contexto da narrativa genealógica dos sacrifícios rituais – iniciada com um relato sobre as puras oferendas herbóreas praticadas pelos egípcios (II 5), ditos os mais antigos e sábios dentre todos os povos³⁹ –, que encontraremos o conjunto de versos do nosso fragmento DK 31 B 128. Atentemos à moldura que o circunda mais proximamente.

O autor da carta-tratado começa a sua recensão contando que as oferendas votivas evoluíram na medida em que, primeiro, a própria natureza proveu as sucessivas gerações humanas com itens silvestres e elementares (o fogo, especialmente); depois, à medida que grupos passaram a cultivar e produzir suas provisões e a elaborar oferendas gradualmente mais “civilizadas”, na seguinte progressão: ervas, incensos, frutos e folhas arbóreas, produtos agrícolas – isto é, legumes e grãos, e, dentre estes, em primeiro lugar a cevada de Deméter –, tortas ou bolos de cevada e trigo, misturas aromáticas de flores, coroas, vinho, mel e azeite (II 6).

Contudo, prossegue, esse ciclo – notadamente virtuoso – foi quebrado quando a humanidade, em παρανομίας, introduziu o sacrifício cruento, degolando vítimas e espargindo altares com sague. E, assim como as oferendas votivas da fase anterior expressavam um certo modo de vida, o sacrifício animal teve origem “a partir do momento em que [os homens] experimentaram fome e guerras e se mancharam de sangue” (II 7,2), inaugurando um outro modo de vida, oposto ao do estágio anterior. O sacrifício cruento é, portanto, *prima facie*, expressão de um estado de guerra original. Isto, nota-se, soa suficientemente empedocliano⁴⁰.

Percebe-se que o fio da narrativa porfiriana conduz a humanidade de um estado de pureza caracterizado pela proximidade da natureza provedora de alimentos silvestres – com oferendas votivas correspondentes –, passando pela fase civilizatória das origens e desenvolvimento da agricultura – quando alimento e oferendas votivas passam a ser elaborados –, mas desembocando, súbito, na terrível experiência da primeira guerra e das primeiras fomes e mortes em campos primais de batalha, a isto correspondendo terríveis oferendas de vítimas. O sacrifício de sangue está, portanto, de acordo com Porfírio, sob os mais lúgubres signos da morte cruenta – ícone da guerra, da fome que

parecem não ter lugar. Mas a lide com animais danosos ou selvagem diz respeito, de modo geral, precisamente ao não-filósofo e não-sacerdote.

³⁹ II 5, 1-2: τό γε πάντων λογιώτατον γένος (atribuído a Teofrasto).

⁴⁰ Não somente com base no teor de B 128, pois, se assim o fosse, poder-se-ia estar diante de um caso de “petição de princípio” (de Porfírio, ou mesmo, nossa). Confira-se: B 115, B 121, B 122, B 124, B 128, B 135, B 136, B 137, B 138, B 139).

forçou a humanidade a provar a primeira carne (II 12,2), de desgraças múltiplas e da injustiça, como ele argumenta em II 7-11.

Na apresentação preliminar do fr. B 128, anotamos que coisas desse jaez foram ditas por Empédocles, à sua maneira. Vimos, por um lado, a associação de hecatombes ao grupo de divindades associado a campos de guerra, Zeus à frente, âmbito de Neikos; e, de outra parte, a vinculação das oferendas votivas naturais ou preparadas com frutos da terra ao reino de paz de Afrodite, âmbito de Philotes. Acresce-se que, para o acragantino, não somente o sacrifício de sangue, mas o ato de solapar a vida de qualquer ser, situa-se, necessariamente, sob o signo de Neikos-Ódio (B 115), e lança o praticante na roda das desgraças de odiosa grei: “Assassínio, Rancor e demais raças de Keres” (B 121, 1), “Batalha Sanguinolenta” (B 122, 2). De fato, lança os viventes de uma inteira era na *allelofagía*, o “devorar-se uns aos outros”⁴¹ (B 136, 137 e 139), exilados de um estado divino. Assim, e cada vez mais, reforça-se que a presença de Empédocles no contexto do Livro II não é nada casual. Voltemos a Porfírio.

É significativo que oito sessões do *Sobre a Abstinência* (II 11-18) sejam dedicadas à defesa de um retorno às oferendas votivas vegetais. Nesse sentido, um dos argumentos de Porfírio versa sobre a conveniência de sacrificar à divindade os melhores bens, sendo declarado evidente, por ele, que sangue de animais degolados – êmulos da guerra e da fome na genealogia do sacrifício – não pode ser considerado o melhor bem; a rigor, sequer se pode dizer que seja um bem qualquer. Postula, então, Porfírio, que: “o melhor e mais precioso dentre os bens concedidos pelos deuses são os frutos da terra, porque sustentam a vida e proporcionam uma existência em acordo com as normas [éticas]; de modo que com eles [isto é, com os frutos da terra] devemos honrar aos deuses”⁴² (II 12,9-12). Essa apologia é, estribilhamos, suficientemente empedocliana.

Nesse contexto, são apresentadas ao leitor narrativas exemplares do agrado da divindade diante de singelas oferendas vegetais, com o respaldo das autoridades de Teopompo (II 16) e Heródoto (II 17). Poetas são intimados a testemunhar: Antífanos e Menandro (II 17), Ésquilo e Hesíodo (II 18), Sófocles (II 19) e, finalmente, Empédocles, de quem o fr. B 128 será citado em “três parcelas”, duas em II 21 e a última em II 28.

Antes, porém, em II 20, Porfírio retorna a Teofrasto, fonte de parte da genealogia do sacrifício que ele já expôs, afirmando que o discípulo de Aristóteles havia demonstrado, “com base em testemunhos tradicionais de vários povos”⁴³, que os sacrifícios aos deuses, em suas origens, consistiram na oferenda de frutos e, em época

⁴¹ Emprega-se a noção de ἀλληλοφαγία por comodidade, como equivalente da expressão empedocliana ἀλλήλους δάπτοντες (B 136,2), em que δάπτοντες <δάπτω ≈ ἔσθω/ἔσθίω (cp. B 128,10), mais tarde ≈ φαγεῖν.

⁴² II 12, 9-12: κάλλιστα δὲ καὶ τιμώτατα ὧν ἡμᾶς οἱ θεοὶ εὖ ποιοῦσιν, οἱ καρποὶ· διὰ γὰρ τούτων ἡμᾶς σὴζουσιν καὶ νομίμως ζῆν παρέχουσιν· ὥστε ἀπὸ τούτων αὐτοὺς τιμητέον.

mais antiga, de ervas rasteiras. A sequência de II 5-6, da qual tratamos acima, é então reiterada, com acréscimo de alguns detalhes, por exemplo, sobre as libações:

[...] antigos rituais sagrados de muitos povos eram sóbrios; e a sobriedade das libações consistiu em água e, posteriormente, em mel (porque este é o primeiro fruto líquido, a nosso alcance, que recebemos oferecido pelas abelhas). Posteriormente, as libações consistiram em azeite de oliva. Por último, vieram as libações de vinho. (II 20, 3).

Nesse passo, o neoplatônico afirma que os acontecimentos relatados por Teofrasto foram testemunhados por certas κύρβεις⁴⁴ contendo transcrição de ritos coribânticos de Creta, “e também por Empédocles que, ao discorrer sobre vítimas sacrificiais e sobre teogonia, expressou-se com tais palavras⁴⁵” (II 21, 4-6). E as “tais palavras” consistem nos primeiros sete dos dez versos que perfazem o fr. B 128, que já conhecemos, com o acréscimo de um “escólio” sob o terceiro verso, cuja autoria não sabemos se é de Teofrasto ou do próprio Porfírio, e que aqui vai entre [nossos] colchetes, motivando que repitamos a citação das três primeiras linhas:

οὐδέ τις ἦν κείνοισιν Ἄρης θεὸς οὐδὲ Κυδοιμὸς
οὐδὲ Ζεὺς βασιλεὺς οὐδ' ὁ Κρόνος οὐδ' ὁ Ποσειδῶν,
ἀλλὰ Κύπρις βασίλεια,
[ἢ ἔστιν ἡ φιλία.]

Nem para aqueles era algum deus Ares, nem Kydoimos,
nem Zeus soberano, nem Cronos, nem Posidão,
mas Cipris, rainha [que é a amizade⁴⁶]

Por óbvia que seja a identificação de Cípris *basileia* com a regente cósmica Philotes, enquanto sua expressão mítica, o escólio, quem quer que tenha sido o autor,

⁴³ Trata-se da obra perdida *Περὶ Ἐνσεβείας*. Cf. o conjunto fragmentário organizado por: PÖTSCHER, Walter. *Theophrastos' Περὶ Ἐνσεβείας*. Griechischer Text und Übersetzung. Leyden: Brill, 1964. (Philosophia Antiqua XI, ed. W.J. Verdenius and J.H. Waszink.). Tb. BERNAYS, J. *Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit: Ein Beitrag zur Religionsgeschichte*. Berlín, 1866; apud LORENTE, Miguel Periago, in: PORFIRIO. *Sobre la abstinencia*. Traducción, introducción y notas de Miguel Periago Lorente. Madrid: Gredos, 1985, p. 37, n. 5 e p. 103, n. 54.

⁴⁴ As κύρβεις consistiam em espécies de “tábua de leis” em forma de pirâmide, em cujos três lados se usava gravar normas, para leitura rotativa. É célebre a κύρβεις que continha as leis de Sólon, mencionada por Aristóteles na *Constituição dos Atenenses* 7, 1. Plutarco, que também se refere à κύρβεις das leis solonianas (*Vida de Sólon*, 25), conta que, segundo se dizia, os dispositivos designados κύρβεις destinavam-se, em sentido próprio, ao registro de regras rituais e sacrificiais. Cf. ARISTÓTELES. *Constituição dos Atenenses*. Introdução, tradução e notas de Alberto Bernabé. Madrid: Abada, 2005; PLUTARCH. *Lifes Vol. I: Theseus – Romulus – Lycurgus – Numa – Solon – Publicola*. Translation by Bernardote Perrin. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1967.

⁴⁵ II 21, 4-6: ἀλλὰ καὶ παρ' Ἐμπεδοκλέους, ὃς περὶ τῆς θεογονίας διεξιῶν καὶ περὶ τῶν θυμάτων παρεμφαίνει λέγων·

⁴⁶ Poderíamos verter *philia* por “Amor”, substantivo que detém um sentido mais forte na língua vernácula. Optamos por Amizade para manter o gênero feminino empregado por Empédocles, não só na sua terminologia mítica do discurso inserido no devir, no qual reina a deusa do amor, mas no discurso cosmológico maior – em que o nome do princípio é Philotes. O gênero é respeitado pelo escólio que, a sua vez, parece ter assumido o padrão preponderante das referências de Aristóteles ao princípio empedocliano (φιλία), o que nos inclina a crer que a nota seja da autoria de Teofrasto.

cobra importância como testemunho. E agora, Porfírio “interrompe” a citação em curso (logo prosseguirá) para dizer que os ritos com base em oferendas vegetais (isto é, “descendentes” daqueles “puros” do relato de Teofrasto – cf. acima, II 20,3) ainda existem entre alguns [povos], como “traços da verdade” (II 21, 15-16: ἔχνη τινὰ τῆς ἀληθείας ὄντα). Esta formulação aparentemente dimana do propósito de discursar “de modo verídico e agradável aos deuses”, que vimos anunciado no circunlóquio inaugural do tema “espinhoso” do sacrifício (cp. II 1,4-5: εἰ μέλλοιμεν ἀληθῶς τε ἅμα καὶ τοῖς θεοῖς εὐαρέστως). Ao menos, é o que parece estar demonstrado no verso empedocliano citado na sequência (II 21,17), o oitavo do fr. B 128: ταύρων δ' ἀκρήτοισι φόνους οὐ δεύετο βωμός (II 21, 17), pois aqui nos deparamos com o “redondo não” do sacerdotal filósofo-poeta de Acragas a “altares encharcados com sangue puro de touros” (B 128,8) – e não seria esse um dizer veraz e aprazível aos deuses?

Em sendo correta a nossa leitura, aquilo que a princípio se afigurou como “interrupção” pode se revelar como movimento de inserção, ou assimilação, das palavras de Empédocles no fluxo discursivo “verídico e agradável aos deuses” do próprio Porfírio, como antes o foram as palavras de Antífanos, Menandro, Ésquilo, Hesíodo e Sófocles. Porém, com mais força, pois Empédocles não é só uma testemunha – ele é, por assim dizer, a voz que primeiro se levantou contra os sacrifícios cruentos e “patrono” da doutrina da abstinência de carnes. A princípio pareado com Pitágoras (I 3), Empédocles vai além, pois, não é excesso redizer, o acragantino não faz nenhuma das concessões enumeradas por Porfírio e parcialmente atribuídas a Pitágoras. Acompanhemos cuidadosamente, portanto, os passos que culminarão na cita dos restantes versos de B 128.

Em II 22, Porfírio assim se expressa: “penso que quando a amizade (φιλίας) e a percepção de uma fraternidade (συγγενής) se impuser sobre todas as coisas, nenhum vivente matará outro vivente, pois cada um compreenderá os demais como partes de si mesmo”⁴⁷ (II 22, 1-3). Este trecho, marcadamente teofrastiano⁴⁸, expressa aquele fundamento que, em nossa visão, pode em certa medida afastar Empédocles da matriz neoplatônica do dogma da abstinência, mas que em outra chave pode estreitar o enlace. Expliquemos.

Os viventes do cosmos empedocliano são irmanados por meio do processo cíclico e eterno de recomposição das partes divinas, designadas “raízes de todas as coisas” e identificadas a deuses e corpos naturais (cp. frs. B 6 e B 17,18). Pode-se falar, portanto, e em sentido forte, da vigência de uma “fraternidade universal”⁴⁹ entre os integrantes do

⁴⁷ II 22, 1-3: τῆς γὰρ [οἶμαι] φιλίας [καὶ τῆς] περὶ τὸ συγγενὲς αἰσθήσεως πάντα κατεχούσης, οὐδεὶς οὐθὲν ἐφόνευσεν, οἰκεῖα εἶναι νομίζων τὰ λοιπὰ τῶν ζώων.

⁴⁸ Nota-se a presença de termos teofrastianos, como αἰσθησις e οἰκεῖος – de fato, são termos do vocabulário de Aristóteles, assimilados pelo discípulo. Tanto Clark (2020, p. 149, n. 260), quanto Lorente (1985, p. 103-104, n. 54-55) comentam ser provável tratar-se de citação literal do *Περὶ Εὐσεβείας*. Cf. Fragmento 12 Pötscher, op. cit., p. 164-172.

⁴⁹ Acerca da “fraternidade universal” dos viventes no contexto empedocliano, cf.: BOLLACK, Jean. *Les Purifications: Un projet de paix universelle*. Ed. bilingue Grec-Français. Paris: Seuil, 2003. Para uma visão

mundo, o que significa dizer “parentesco universal entre tudo o que existe”. No que concerne aos viventes, por um lado, a fraternidade, ou parentesco, diz respeito a suas constituições ontogenéticas, no vir-a-ser. Neste mesmo âmbito, de outra parte, a operatriz da fraternidade universal entre os viventes atende pelo nome de Afrodite ou Cípris.⁵⁰ É ela que, processualmente, articula e harmoniza miríades de viventes⁵¹, como força-expressão mítica ou misteriosa (questão aberta) de Philotes atuando no devir, ao mesmo tempo em que também se apresenta como artífice, ou propiciadora, das benesses da união – amizade, amor – entre os seres constituídos. Assumimos de pronto, em nossa leitura, que pelo menos o segundo aspecto da noção empedocliana de fraternidade entre os viventes, ainda que transformado ou reduzido, inere à alusão de Porfírio à *philía* e à *singénia* entre os seres, como visto acima (cf. II 22, 13). Mas e quanto ao primeiro aspecto-função da deusa articuladora da vida?

Nota-se, até aqui, que são várias as “irradiações” da hineada Κύπρις βασιλεία do fragmento B 128, que estamos aqui a perseguir. Vista no “antro de Porfírio”, a princípio, parece nada haver a dizer sobre a deusa em termos de correspondência do contexto da citação de B 128 com as funções de articulação da vida; ao passo que, recapitulando, emergiu a possibilidade de considerarmos uma correlação em termos do princípio empedocliano de fraternidade, ou parentesco, universal entre os viventes. Mas o fato é que ambas as funções – podemos falar em três, se consideramos à parte o âmbito ético, ou das relações humanas –, de fato aspectos de uma única força (Philotes- Amizade ou Amor), podem, sim, estar assimiladas no recolhimento de Porfírio. Trata-se, apenas, que a que nos falta “visualizar” não é óbvia.

Dissemos que Philotes-Cípris-Afrodite opera ontogeneticamente as misturas corpóreas⁵² dos viventes no mundo empedocliano. Agora, atentemos para o “fato” de ser justamente o “sangue”, e nenhuma outra parte, a mescla orgânica mais perfeita “produzida” no “ateliê”⁵³ da deusa, consoante a “fórmula” dada no fr. B 98⁵⁴:

ἡ δὲ χθῶν τούτοισιν ἴση συνέκυρσε μάλιστα,
Ἥφαιστῳ τ' ὄμβρῳ τε καὶ αἰθέρι παμφανόωντι,
Κύπριδος ὀρμισθεῖσα τελείοις ἐν λιμένεσσιν,
εἴτ' ὀλίγον μείζων εἴτε πλεόνεσσιν (?) ἐλάσσων
ἐκ τῶν αἵμα τε γέντο καὶ ἄλλης εἶδεα σαρκός.

mais ampla, inclusive sobre o pitagorismo, cf. GUTHRIE, William K.C. *In the Beginning. Some Greek views on the origins of life and the early state of man*. New York: Ithaca, 1957, p. 58.

⁵⁰ Principalmente Afrodite e Cípris, mas a deusa recebe outros nomes, cf.: Afrodite (B 17,24; B 22,5; B 66; B 71; B 87); Cípris (B 73; B 75; B 95; B 98; b 128,3); Harmonia (B 23,4; B 27,3; B 96; b 1122,2); Alegria (B 17,24).

⁵¹ E.g. B 17, 22-26; B 22,1-5; B 66; B 71; B 73; B 75-87; B 95; B 98; B 151.

⁵² Cf. nota anterior.

⁵³ “Ateliê de Afrodite” é expressão de Bollack, em: BOLLACK, Jean. *Empédocle II. Les origines*. Édition et traduction des fragments et des témoignages. Paris: Gallimard, 1969, p. 306-314.

⁵⁴ Simplício, *Física* 32, 3. Tradução de Cavalcante de Souza (1973).

Mas a terra com estes quase igual encontrou-se,
com Hefesto, com chuva e com éter resplendente,
de Cipris ancorando nos perfeitos portos,
quer um pouco maior, quer entre maiores menor;
deste sangue nasceu e várias espécies de carne.

Ora, na “biologia divina” de Empédocles, o sangue é o fluxo vital que envolve o coração, sendo identificado a pensamento e alma nos corpos (B 98, B 103, B 105, B 138). Dito de outro modo, os termos “sangue”, “pensamento” e “alma” são intercambiáveis nos fragmentos. Se não ficou claro, disso resulta que sangue-pensamento-alma é parte “física” do organismo⁵⁵. Como consequência dessa leitura, “colada” aos versos, devém o descarte da ideia de imortalidade da alma, em termos empedoclianos. E eis aqui uma diferença gigante, mas nem sempre óbvia, entre o pensamento de Empédocles, o pitagorismo e, naturalmente, o neoplatonismo⁵⁶. Nesta e em outras vertentes filosóficas ou doxográficas⁵⁷, a “alma empedocliana” foi, por assim dizer, “metafísica” *a posteriori*⁵⁸. Todavia, em que pese essa “metafísica artificial” permear o tratamento dos

⁵⁵ Mas então, por que dissemos “biologia divina”? Porque a vida – βίος – para Empédocles, é composta e recomposta eternamente por “congregações de deuses” (DK 31 B 6), ao influxo de Philotes-Afrodite. Contudo, da eternidade dos deuses não decorre a perenidade de nenhum congregado – em termos biológicos, “organismo” – ou de parte sua.

⁵⁶ Escusamos pela excessiva simplificação de um problema que não poderemos explorar adequadamente neste momento, mas que assim mesmo merece ser levantado como sinal de alerta. Temos trabalhado sobre a questão e esperamos, em breve, trazer a lume os resultados.

⁵⁷ A lista é extensa e eclética: Porfírio, Amônio, Jámblico, Diógenes Laércio, Sexto Empírico, Clemente, Plutarco. E assim por diante.

⁵⁸ Disseminou-se a ideia da teoria pitagórica da metempsicose como “crença” de fundo misterioso continuada por Empédocles. Ocorre que, sobre esse ponto, não há evidências anteriores às produzidas no ambiente neoplatônico, quando a concepção pitagórica foi sistematicamente inserida no quadro de um corpus doutrinário de cariz místico, veja-se, especialmente, a *Vida de Pitágoras*, escrita, justamente, por Porfírio. Empédocles, que já havia sido associado ao movimento pitagórico pela doxografia, foi inserido no roteiro neoplatônico e convertido em uma espécie de sucessor de Pitágoras, como místico, algo que os nossos estudos têm levado a questionar. Não se trata, aqui, de negar as influências do pitagorismo, ou de conteúdos do órfico-pitagorismo, nos escritos de Empédocles, pois, além de registros doxográficos fiáveis, os próprios fragmentos indicam correspondências nocionais. Contudo, sobre a teoria da metempsicose, especificamente, é necessário rever os parâmetros de comparação, pois os denominadores não são comuns. Em primeiro lugar, é preciso notar que “*psyché*”, para Empédocles, identifica-se ao sangue (DK 31 B 98; B 105; B 138), sendo, portanto, parte orgânica (física) do organismo vivo. Consequentemente, o termo metempsicose é inteiramente inadequado para expressar “o que” transmigra em diferentes formas, segundo Empédocles. E o que, então, transmigra, se é que transmigra? Um *éγώ* particulado (B 35,1; B 117), identificado a *δαίμων* (B 115,5; 13) e a *θεὸς ἄμβροτος* (B 112,4). Em segundo lugar, sustentando a possível transmigração do *éγώ*, vige um processo natural palingenético, no qual as raízes divinas recompõem outras e outras formas de vida, ciclicamente, ao influxo de Philotes e Neikos – e, denotando esse processo, reiteradamente descrito por Empédocles (e.g. DK 31 B 17; B 20 a B 23; B 26; B 35), seja notado o termo *πάλι* em DK 31 B 17,5; B 17,10 e B 26,9. Aristóxeno de Tarento registrou *παλιγενεσία* com referência às muitas vidas base da *μετεμψύχωσις* de Pitágoras (fr. 12 Wehrli). A maior diferença é que, para Empédocles, não há *μετεμψύχωσις*, assim, a correspondência a ser retida com a tese pitagórica pode se restringir ao primeiro termo, com sentido, por assim dizer, biológico. Em havendo transmigração para Empédocles, será a de um *éγώ*, que não é alma, mas *daímon* ou divindade. Por fim, é preciso esclarecer o sentido da condicional em nossas formulações sobre o problema: não estamos certos sobre Empédocles ter sido literal sobre a transmigração de um *éγώ* particulado em sua cosmografia. Sabe-se o quanto o filósofo-poeta foi pródigo em metáforas, alegorias, analogias e congêneres.

fragmentos de Empédocles na recepção pós-aristotélica⁵⁹, é raro a análise de um dado específico, no âmbito de uma fonte qualquer, não lograr recuperar algo se não intacto, ao menos reconhecível ou derivado das fundações básicas, ou mais próximas a Empédocles.

Propomos que segundo o pensamento do acragantino, a identificação entre sangue, pensamento e alma, ou terá cobrado seu quinhão de relevância no interdito a ceifar vida de viventes e com eles se alimentar, ou terá vindo “a reboque”, como consequência daquilo a que designamos “princípio da fraternidade universal” entre os viventes – este que, a nosso ver, é o fundamento-raiz da interdição. Seja como for, a identidade empedocliana sangue-pensamento-alma, em nossa leitura, tem parte no complexo paradigmático assumido por Porfírio, ainda que a alma esteja, com o último, nos picos mais elevados da metafísica. Não importa. Pois que o estatuto especial do sangue, dado empedocliano, participa do complexo porfiriano, indica a noção ampliada de “parentesco de sangue”, que ele desenvolverá no livro III (25, 3), ensaiando irmanar animais cujas constituições corpóreas apresentem “pele, carnes e humores”, isto é, viventes sanguíneos, como prova a citação do dístico atribuído a Eurípides, registrado algumas linhas adiante: “todos os animais têm sangue vermelho que flui”⁶⁰ (III 25, 35-36). Por outro lado, no mesmo passo, convém observar que o filósofo neoplatônico rejeita a ideia de uma ampla fraternidade entre os seres pela comunhão das suas constituições elementares, afastando-se, neste particular, de Empédocles⁶¹. Escusando-nos por essa incursão-relâmpago, mas oportuna, no livro III, retornemos ao II, para concluir a nossa incursão no contexto da citação do fr. B 128.

Na sequência daquela passagem que dissemos teofrastiana na linguagem, mas precisamente empedocliana com respeito à síntese da concepção da “fraternidade universal” entre os viventes (II 22, 1-3)⁶², lemos o negativo daquela proposição que, nos campos da paz, naturalmente resultaria na ideal abstenção de matar animais e comer suas carnes: “Mas quando Ares e Kydoimos, e todo conflito e combate de que são princípios, se impuserem, pela primeira vez não haverá nenhum cuidado entre os [viventes] que são partes de si mesmos (II 22, 3-6).”⁶³A linguagem continua teofrastiana, mas o sentido é, aqui também, empedocliano: nos campos da guerra, medram a matança

⁵⁹ Até Aristóteles, temos sustentado que esse problema não existe. Cf. PEREIRA, Ivanete. *Πιζώματα: Raízes na cosmologia de Empédocles*. 2019. 354 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos, 2019.

⁶⁰ III 25, 35-36: καὶ φοινίους ἔχει ῥοὰς τὰ ζῶα [...].

⁶¹ Porfírio pretende, expressamente, excluir da fraternidade as plantas (cf. III 25, 19-21). A rigor, a noção de “alma”, que se não lhes atribui, exclui a planta da classe dos animais a partir do período clássico. Empédocles, lembremos, é “pré-clássico”.

⁶² O “zigzaguear” do nosso discurso é motivo para reproduzirmos aqui a passagem, para conforto do leitor. II 22, 1-3: “penso que quando a amizade (φιλίας) e a percepção de uma fraternidade (συγγενής) se impuser sobre todas as coisas, nenhum vivente matará outro vivente, pois cada um compreenderá os demais como partes de si mesmo” (τῆς γὰρ [οἶμαι] φιλίας [καὶ τῆς] περὶ τὸ συγγενὲς αἰσθήσεως πάντα κατεχούσης, οὐδεὶς οὐθὲν ἐφόνευεν, οἰκεία εἶναι νομίζων τὰ λοιπὰ τῶν ζώων).

⁶³ II 22, 3-6: ἐπεὶ δὲ Ἄρης καὶ Κυδοιμὸς καὶ πᾶσα μάχη καὶ πολέμων ἀρχὴ κατέσχευεν, τότε πρῶτον οὐθεὶς οὐθενὸς ὄλως ἐφείδετο τῶν οἰκείων.

e o alimentar-se de carnes, sendo que a “queda original” se deve a Neikos, o odioso (B 115, 3-4). Parafrazeando linhas já citadas de B 128 (especificamente os versos 1, 2 e 8), Porfírio insere o discurso de Empédocles dentro da sua própria genealogia do sacrifício. Note-se, contudo que a linearização da narrativa porfiriana – do estado de paz ao de guerra, da comunhão à dissensão, das oferendas sem mácula às cruentas – não concerne à estrutura dos versos empedoclianos, que carregam, como dissemos, a marca da ciclicidade das suas concepções cosmológicas. E o caso é que a lógica da ciclicidade, reversível, não comporta as noções lineares de começo e fim, ou de anterioridade e posteridade. Embora Porfírio tenha, com engenho, inserido o círculo empedocliano na quadratura da sua história do sacrifício, o confronto entre os dois modelos sacrificiais e suas regências divinas, em B 128, é, por assim dizer, a-histórico.

Em II 27, Porfírio escreve uma espécie de resumo didático da sua história, com teores levemente modificados em relação à narrativa inicial do livro, e essas ligeiras declinações sugerem a subjacência de teores empedoclianos para além do fr. B 128: “no início, portanto, os sacrifícios aos deuses eram feitos com os frutos da terra. Mas com o tempo, a escassez de frutos da terra trouxe a fome e, contra a piedade” (aqui *οσιότης*), conduziu a espécie humana à *allelofagía*: *εἰς τὸ σαρκοφαγεῖν ἀλλήλων* (II 27, 5). Trata-se do “devorar-se uns aos outros” contra o qual se ergue Empédocles (B 136, 137 e 139)? Possivelmente, pois ao final do resumo, que segue entremeado de argumentos acerca dos sacrifícios de vítimas mais ou menos dignos ou honrosos aos deuses, dentre os quais Cronos e Zeus são mencionados, emerge uma espécie de “nostalgia” das oferendas votivas puras do início dos tempos, e é nesse contexto nostálgico, tendendo uma vez mais ao apologético – “originalmente, a lei divina não havia prescrito isso [i.e., sacrificar vítimas e comer suas carnes], mas que se honrasse cada um dos deuses com frutos da terra”, e assim por diante (II 27, 34-38) –, que os três últimos versos do fr. B 128 de Empédocles são citados (o oitavo pela segunda vez), precisamente na passagem II 27, 39-41: “com puro sangue de touros não se aspergia altar, / mas isto era uma mácula, a maior entre homens, / arrancar uma vida e devorar nobres membros.”⁶⁴

IV. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tendo recolhido a citação dos últimos versos do fragmento B 128, é forçoso pausar a nossa jornada, que poderia tender ao infinito – de fato, continuaremos preenchendo outras telas com nossas tintas. O caminho percorrido ao longo deste trabalho preparamos com uma introdução ao espírito *avant-gardiste* de Empédocles que, com sua poesia filosófica transmutadora de sentidos e valores tradicionais, nos espanta a cada novo estudo. Nessa etapa preliminar, nós o designamos “reformador”, explicando o que entendemos por esse termo, e apresentando exemplos.

⁶⁴ B128, 9-10: *ταύρων δ' ἀκρήτῳσι φόνους οὐ δεύετο βωμός, / ἀλλὰ μύσος τοῦτ' ἔσκεν ἐν ἀνθρώποισι μέγιστον, / θυμὸν ἀπορραΐσαντας ἐ<v>έδμεναι ἡέα γυῖα.*

Em seguida, da pujança do conjunto de versos de B 128, expusemos um resumo, focalizando o confronto entre a tradição das hecatombes e as singulares oferendas votivas sem mácula de sangue propostas por Empédocles, a par de uma inversão de papéis inaudita de divindades do panteão grego: no lugar de Zeus *basileus* e sua grei de guerreiros no campo de batalha, Afrodite *basileia*, sozinha, nas planície da paz. A magnitude dessa reforma, dentre outras que Empédocles empreendeu, tem sido pouco mensurada. De fato, toma vulto quando o pesquisador vasculha a literatura que conservou os *scripts* míticos tradicionais dos deuses da antiga Grécia, e não encontra nada similar. Embora a estância paradisíaca da deusa de Empédocles tenha sido projetada sobre modelos épicos pré-existentes – o mito da Idade de Ouro, os Campos Elíseos, o jardim dos Feácios –, é evidente que significa algo inteiramente novo, pois aflui no fr. B 128 um ideário ético e teológico próprio de Empédocles, envolvido em concepção cosmológica, do mesmo modo, ímpar, e que responde por enlaçar toda a existência possível numa única comunidade de iguais.

O último trecho do “caminho” consistiu no *tour de force* para examinar o fr. B 128 no contexto da recepção de Porfírio, no Livro II da carta-tratado *Sobre a Abstinência*, texto que colocou o filósofo neoplatônico entre os primeiros defensores do vegetarianismo na antiguidade, ao lado de Ovídio e Plutarco. Não cabe, aqui, resumir as visões proporcionadas por essa incursão, que pode ter ultrapassado o “recolhimento vertical” a que nos propusemos. Mas podemos dizer que, a despeito de um certo enquadramento forçado dos teores empedoclianos de B 128 na moldura neoplatônica, o que é natural – Porfírio é filósofo e não um historiador moderno imparcial –, correspondências emergiram mais numerosas do que incompatibilidades; o que não significou minimizar problemas ou dissonâncias que, na medida do possível, apontamos e comentamos.

Resta que Empédocles talvez seja o filósofo pré-clássico cujo legado, ainda que nos tenha chegado de modo fragmentário, prodigaliza ao estudioso as mais numerosas possibilidades interpretativas. Não parece ter sido diferente a sua recepção entre autores antigos que tiveram o privilégio do acesso a conteúdos mais amplos ou íntegros, como Porfírio, dezoito séculos antes de nós. Em qualquer caso, ontem e hoje, é notável que os versos de Empédocles pareçam se deixar emoldurar, mas ao final, em maior ou menor grau, transbordam.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Constituição dos Atenienses*. Introdução, tradução e notas de Alberto Bernabé. Madrid: Abada, 2005.

AULO GELIO. *Noches áticas*. Introducción, traducción, notas e índices a cargo de Manuel-Antonio Marcos Casquero y Avelino Domínguez García. León: Universidad de León, Secretariado de Publicaciones, 2006.

- BERNAYS, Jacob. *Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit: Ein Beitrag zur Religionsgeschichte*. Berlín, 1866.
- BOLLACK, Jean. *Empédocle II. Les origines. Édition et traduction des fragments et des témoignages*. Paris: Gallimard, 1969.
- BOLLACK, Jean. *Les Purifications: un projet de paix universelle*. Ed. bilingue Grec-Français. Paris: Seuil, 2003.
- BURNET, John. *Early Greek Philosophy*. 3th ed. London: A & C Black, 1920.
- CERRI, Giovanni. "Il poema di Empedocle *Sulla natura* ed un rituale siceliota." In: CANNATÀ FERA, M.; GRANDOLINI, S. (Eds.) *Poesia e religione in Grecia: Studi in onore di G. Aurelio Privitera*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 2000, p. 205-212.
- CERRI, Giovanni. Poemi greci arcaici sulla natura e rituali misterici: Senofane, Parmenide, Empedocle. *Mediterraneo Antico* 3, 2, 2000, p. 603-619.
- DIELS, Hermann, KRANZ, Walther. *I Presocratici*. Traduzione integrale com testi originali a fronte a cura di Giovanni Reale. Milano: Bompiani, 2006. (*Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmannsche Verlagschhandlung, 1903-1952.)
- DIÓGENES LAERCIO. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Traducción, introducción y notas de Carlos García Gual. Madrid: Alianza, 2007.
- FILÓSOFOS PRÉ-SOCRÁTICOS. Trad. José Cavalcante de Souza, et al. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).
- GEMELLI-MARCIANO, Laura. Die empedokleische 'Vierelementenlehre': Überlegungen über die Anfänge einer 'naturwissenschaftlichen' Theorie. In: *ELEMENTE –ΣΤΟΙΧΕΙΑ – ELEMENATA: Antike und moderne Naturwissenschaft zum Ursprung der Dinge*. Luzern: Schweizerischer Altphilologenverband, 2012, p. 25-36.
- GUTHRIE, William K.C. *In the Beginning. Some Greek views on the origins of life and the early state of man*. New York: Ithaca, 1957.
- HESÍODO. *Teogonia*. Trad. Jaa Torrano. 3 ed. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- HESÍODO. *Os Trabalhos e os Dias*. Trad. Luiz Otávio de Figueiredo Mantovanelli. São Paulo: Odysseus, 2011.
- HOMERO. *Ilíada*. Trad. Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Melhoramentos, 1962.
- KINGSLEY, Peter. *Ancient Philosophy, Mystery and Magic: Empedocles and Pythagorean Tradition*. Oxford: Claredon Press, 1995
- KNATZ, Fredericus. Zu Empedoclea. In : *Schedae philologiae Hermanno Usener a sodalibus Seminarii Regii Bonnensis oblatae*. Bonnae: F. Cohen, 1891, p-1-9.
- PEREIRA, Ivanete. Sobre o estatudo das formas de vida no legado de Empédocles, ou, sobre o Amor. *Perspectiva Filosófica*, vol. 49, n. 2, 2022, p. 298-317.

PEREIRA, Ivanete. *Πιζώματα: Raízes na cosmologia de Empédocles*. 2019. 354 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos, 2019.

PICOT, Jean-Claude. Penser le bien et le mal avec Empédocle. *χώρα • REAM*, 15,16, 2017/2018, p. 381-414.

PICOT, Jean-Claude. Water and bronze in the hands of Empedocles' Muse. *Organon* 41, 2009, p. 59-84.

PICOT, Jean-Claude. L'Empédocle magique de P. Kingsley. *Revue de Philosophie Ancienne* XVIII, n° 1, Bruxelles, 2000, p. 25-86.

PINDARE. *Ouvres complètes*. Traduit du grec et présentées par Jean-Paul Savignac. Paris: La Différence, 1990.

PLUTARCH. *Lives* Vol. I : *Theseus – Romulus – Lycurgus – Numa – Solon – Publicola*. Translation by Bernardote Perrin. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1967.

PORFIRIO. *Sobre la abstinencia*. Traducción, introducción y notas de Miguel Periago Lorente. Madrid: Gredos, 1985.

PORPHYRY. *On Abstinence from Killing Animals*. Traslated by Gillian Clark. London-New York: Bloomsbury, 2020.

PORFÍRIO. *Vida de Pitágoras*. Introdução, tradução y notas de Miguel Periago Lorente. Madrid: Gredos, 1987.

PÖTSCHER, Walter. *Theophrastos' Περὶ Ἐνσεβείας*. Griechischer Text und Übersetzung. Leyden: Brill, 1964. (Philosophia Antiqua XI, ed. W.J. Verdenius and J.H. Waszink.)

PRIMAVESI, Oliver. *Empedokles*. In: MANSFELD, Jaap; PRIMAVESI, Oliver. *Die Vorsokratiker: Griechisch / Deutsch*. Stuttgart: Reclam, 2021, p. 392-394.

PRIMAVESI, Oliver. "Pythagorean Ratios in Empedocles' Physics". In: HARRY, Chelsea C.; HABASH, Justin. (Ed.) *Brill's Companion to the Reception of Presocratic Natural Philosophy in Later Classical Thought*. Leiden: Brill, 2021, p. 113-192.

PRIMAVESI, Oliver. "Empedokles". In BREMER, Dieter; FLASHAR, Hellmuth; RECHENAUER, Georg. (eds.) *Die Philosophie der Antike*. Band I. Basel: Schwabe Verlag, 2013, p. 667-739.

PRIMAVESI, Oliver. Empedocles' Cosmic Cycle and the Pythagorean Tetractys. *Rhizomata*, 4(1), 2016.

ROWETT (OSBORNE), Catherine. Love, Sex and the Gods: Why things have divine names in Empedocles' poem, and why they come in pairs. *Rhizomata*, 4(1), 2016, p. 80-110.

STURZ, Friedrich Wilhelm. *Empedocles Agrigentinus. De vita et philosophia eius exposuit, carminum reliquias ex antiquis scriptoribus collegit, recensuit, illustravit, praefationem et indices adiecit.* Leipzig: Göschen, 1805.

TIEDEMANN, Dieterich. *System der stoischen Philosophie.* Erster Theil, Leipzig: Bey Weidmanns Erben und Reich 1776, p. III–XVIII.

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

WRIGHT, M. R. *Empedocles: The Extant Fragments.* 2a ed. London: Bristol Classic Press, 1995; repr. 2001.