

Azevedo, Cristiane A.

Parmênides e Empédocles: entre as sensações e o intelecto

ANAIS DE FILOSOFIA CLÁSSICA

PARMÊNIDES E EMPÉDOCLES: ENTRE AS SENSACIONES E O INTELECTO

Cristiane A. de Azevedo
UFRRJ

RESUMO: Todos os homens são capazes de pensar e de sentir prazer e dor. Na Antiguidade, a relação entre o pensamento e as afetividades parece algo inquestionável. Encontramos o pensamento penetrando a esfera do desejo e fazendo dessa esfera o âmbito privilegiado na busca do saber. Parmênides e Empédocles são apenas alguns dos filósofos nos quais encontramos a antiga noção de que o pensamento e as condições físicas estão associados. O objetivo desse artigo é identificar como os dois filósofos relacionam pensar e sentir sem estabelecer uma oposição com o âmbito dos afetos e, conseqüentemente, do corpo.

PALAVRAS-CHAVE: pensamento; sensações; corpo; Parmênides; Empédocles

RESUMÉ: Tous les hommes sont capables de penser et de sentir du plaisir et de la douleur. Dans l'Antiquité, le rapport entre la pensée et les affections semble incontestable. On verra la pensée pénétrer le domaine du désir et en faire le cadre privilégié dans la recherche du savoir. Parménide et Empédocle ne sont que quelques philosophes parmi lesquels nous trouvons l'ancienne notion que la pensée et les conditions physiques sont associées. Le but de cet article est d'identifier de quelle manière les deux philosophes mettent en rapport le penser et le sentir sans établir une opposition avec le domaine des affections et, par conséquent, celui du corps.

MOTS-CLÉS: pensée; sensations; corps; Parménide; Empédocle

A questão do conhecimento sempre esteve ligada, na Grécia arcaica, à sua origem divina. As Musas são capazes de inspirar os poetas a transmitir um belo e verdadeiro canto – “elas a Hesíodo ensinaram um belo canto” (*Teogonia*, v.22) – assim como o fazem com os reis, ao conceder que palavras de mel saiam de suas bocas para proferirem retas sentenças (*Teogonia*, v. 84). O saber, em ambos os casos, encontra-se diretamente relacionado com um dom recebido das divindades e não parece ser um atributo naturalmente humano.

Também o pensamento pré-socrático continua reservando ao conhecimento uma dimensão e origem divinas. Em Xenófanes, Parmênides, Heráclito, Empédocles, o conhecimento é apresentado como algo difícil de adquirir e que exige empenho de quem

Azevedo, Cristiane A.

Parmênides e Empédocles: entre as sensações e o intelecto

deseja obtê-lo. Contudo, de qualquer forma, por mais que o homem investigue e deseje alcançar o conhecimento do todo, este conhecimento total continua sendo somente atributo dos deuses.

Queremos aqui refletir sobre a questão do conhecimento humano a partir de alguns dos fragmentos de Parmênides e Empédocles¹, no sentido de pensar se o conhecimento une-se apenas ao intelecto ou se podemos incluir aí a maneira como sentimos e percebemos o mundo através de nossos sentidos.

Segundo Casertano (2012, p.49), até Heráclito “poderíamos definir uma perspectiva tradicional de condenação do prazer e do desejo como elementos perturbadores da “excelência” do homem”, ou seja, de seu intelecto e de seu discurso. No entanto, em Empédocles, assim como em Parmênides – só que talvez de forma menos explícita –, não encontramos este tipo de condenação e, ao contrário, podemos mesmo apontar para uma reconsideração do papel das sensações frente à tarefa de buscar o conhecimento. Vemos se delinear mais claramente uma dimensão que diz respeito a algo que move o pensamento e que não é somente da ordem do *logos*; uma dimensão que mistura desejo, sensações, intelecto e conhecimento.

No primeiro verso do poema de Parmênides a dimensão do desejo aparece caracterizando a atitude do jovem: “as éguas que me conduzem – diz Parmênides – até onde meu ânimo deseja ir”². Nesse verso encontramos o termo *thymos*, que foi traduzido de diversas maneiras por seus intérpretes, temos: ânimo, desejo, ímpeto, coração.

Ao lermos esses versos não podemos deixar de pensar em Homero.

Na *Odisseia*, depois que Ciclope devora os companheiros de Odisseu e adormece, o herói pensa: “nesse momento eu meditava no meu coração magnânimo de aproximar-me do monstro e sacar do meu gládio cortante, para enterrar-lho no peito, onde o fígado se acha encoberto, logo que o houvesse apalpado. Mas outra ideia [*thymos*] me retém” (*Od*, IX, 295). Se Odisseu seguisse seu primeiro pensamento, todos acabariam por morrer, pois não conseguiriam sozinhos deslocar a pedra da entrada da caverna. No canto XII, *thymos* volta a aparecer nesse mesmo sentido, ou seja, como uma espécie de discernimento. Circe aponta

¹ Parte das discussões em torno dos fragmentos 1, 6 e 16 de Parmênides e dos fragmentos 4 e 17 de Empédocles foram esboçadas no artigo “Uma questão de saber humano: *thymós* e *nóos* em Parmênides e Empédocles”. Revista Anais de Filosofia Clássica, vol. VI, n.11, 2012.

² ἵπποι ταί με φέρουσιν, ὅσον τ' ἐπὶ θυμὸς ἰκάνοι. Optamos aqui por apresentar a tradução proposta por Nestor-Luis Cordero (2011) para os versos de Parmênides. Nela, nesse primeiro verso, o *thymos* está relacionado com o jovem e não com as éguas. Para interpretações semelhantes: Bollack (2006); Conche (2004); Couloubaritsis (2008); Trindade (2002).

Azevedo, Cristiane A.

Parmênides e Empédocles: entre as sensações e o intelecto

para Odisseu os possíveis caminhos para regressar à Ítaca: “não te direi com precisão qual dos dois caminhos precisará seguir; é você que deve deliberar em seu próprio coração; eu vou te descrever as duas direções” (*Od*, XII, 56). Como nos demonstrou Snell (2005, p.13), o campo semântico de *nous* também se encontra diretamente relacionado a *thymos*, “embora *thymos* seja, geralmente, a sede da alegria, do prazer, do amor, da compaixão, da ira, assim por diante, e, portanto, de todos os movimentos de ânimo, também o conhecimento pode, todavia, encontrar por vezes lugar no *thymos*”. Parmênides faz ecoar aqui o *thymos* da tradição poética para falar de um ímpeto, de um estado de ânimo, de uma vontade, um desejo que faz mover o jovem na sua busca pelo conhecimento da realidade.

Se, por um lado, o saber parece manter sua dimensão divina já que será transmitido ao jovem por uma deusa não-nomeada, por outro lado, esse saber não será simplesmente transferido como um dom divino tal qual se dava com os poetas. Sua atitude marca uma diferença importante em relação aos poetas, o jovem é todo o tempo, por mais que tenha guias imortais e seja conduzido pelas éguas, movido por seu desejo de conhecer, ele se coloca a caminho do conhecimento. Assim, se é possível identificarmos por volta do século V uma modificação na dimensão do saber, parece que encontramos nesse primeiro verso do poema de Parmênides uma atitude que se diferencia da atitude passiva dos tradicionais “mestres da verdade” e que é pautada por esse desejo de compreender. Logo, o desejo parece ser a dimensão fundamental para se colocar na ordem do conhecimento. O *thymos* está relacionado com esse movimento em direção ao conhecimento, essa passagem fundamental para a nova forma de pensar que o filósofo inaugura e parece interessado, desde a primeira linha de seu poema. Nesse sentido, esse impulso é essencial, pois, de certa maneira, guiará o jovem na sua busca do conhecimento.

Consideramos que tal desejo não está relacionado simplesmente com um estado de ânimo, mas também aqui o conhecimento tem lugar, estabelecendo uma relação entre o discernimento, o intelecto e o que é da ordem das sensações. Gostaríamos de afirmar juntamente com Cordero que “as fronteiras que separam o pensamento e a sensação nos pré-socráticos são imprecisas e vagas” (2011, p.153). Mas não no sentido de que ainda faltam condições e/ou amadurecimento do pensamento para estabelecer rigidamente tais fronteiras. Preferimos trabalhar com a ideia de que, de fato, essas fronteiras sejam imprecisas porque pensamento e sensações se completam no processo de entender a realidade.

Na *Iliada*, encontramos duas passagens nas quais o verbo *noeîn* é empregado no sentido da visão. A primeira encontra-se no canto XV: “Heitor, no que seus olhos viram

Azevedo, Cristiane A.

Parmênides e Empédocles: entre as sensações e o intelecto

[*enóesen*] cair o primo no pó, próximo à nave negra, em altos brados aos Troianos e aos Lícios ordenou” (*Il*, XV, 422-424); em sentido análogo, Hécuba roga a Príamo que invoque Zeus, antes que ele parta em direção às naus dos Aqueus, para que lhe envie um sinal, sua ave-núncia, porta-augúrios: “que surja [a ave] à destra, para que, ao vê-la [*noésas*] ante os olhos, possas partir, confiante, rumo às naus dos Dânaos” (*Il*, XXIV, 290-296). A visão do sinal e o discernimento dessa visão estão intimamente relacionados, como se visão e saber estivessem unidos na compreensão dos sinais enviados, como se o ver implicasse quase que instantaneamente um entendimento da situação³.

Vamos recorrer a dois fragmentos de Parmênides nos quais o intelecto (*nóos*) está implicado na tentativa de elucidarmos melhor a relação entre intelecto, sensação e conhecimento.

No fragmento B6.5-6, temos: “pois a carência de recursos conduz em seus peitos ao intelecto errante”⁴. Parmênides nos fala de um intelecto que não é infalível, aqueles que se mostram sem recursos vão apresentar um intelecto errante. Esses são surdos, estupefatos, gente sem capacidade de juízo.

Parte da literatura a respeito do poema identificou, nesse fragmento, uma crítica à experiência sensível. Contudo, parece que a ênfase está justamente na carência de recursos. Essa carência de recursos pode estar relacionada com a incapacidade dos homens de mesmo tendo meios como as sensações e o intelecto para alcançarem a verdade, comportam-se como se não tivessem visão, audição ou capacidade de juízo, confundindo ser e não-ser como o mesmo e não o mesmo⁵.

³ A visão sempre teve para o grego antigo um sentido privilegiado. A *Iliada* e a *Odisseia* revelariam a possibilidade de uma visão perfeitamente clara dos deuses, fornecendo uma completa transparência das figuras eternas (Kerényi, 1972). Nesse sentido, o saber grego se dirige ao mundo visível para revelar algo que é eterno, pois o que se tem a ver não é o mundo de uma maneira geral e sim as figuras divinas, os deuses, através deles é possível conhecer o mundo. O saber transforma-se em saber dos deuses, é a visão dessas figuras: “um objeto de tal maneira natural que inclusive tem sua expressão na língua. Verbo e objeto: *eidenai* e *eidos* formam um círculo do qual não se pode sair – sem dissolver o estilo –, uma unidade em que ambas as metades se determinam mutuamente” (*idem*, p.106). Como consequência do ato de ver, esse saber implica uma contemplação. Trata-se de uma experiência de natureza teórica, de *theôrein*, contemplar, do dom de ver. Não podemos esquecer que um dos primeiros usos da palavra *philosophos*, que se atribui a Pitágoras, relaciona-o com o ato de ver as coisas mais belas, as coisas dignas de serem vistas. A superioridade do ver chega até mesmo a Aristóteles. Na *Metafísica*, o filósofo fala que a visão nos proporciona mais conhecimentos do que todas as outras sensações e nos torna manifestas numerosas diferenças entre as coisas (980a). Uma das interpretações possíveis do que Aristóteles quis dizer com “diferenças” que a visão nos permite ver, estaria relacionada com a figura, a grandeza e outras diferenças deste gênero (Reale, p.6).

⁴ ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν / στήθεσιν ἰθύνει πλαγκτὸν νόον.

⁵ Alguns intérpretes apontam nesses versos uma crítica a Heráclito. O filósofo de Éfeso estaria entre aqueles que confundem ser e não-ser como sendo o mesmo e não o mesmo. No entanto, ao contrário dessa possível crítica, parece que Heráclito está apresentando uma posição análoga a de Parmênides. Não podemos deixar de lembrar

Azevedo, Cristiane A.

Parmênides e Empédocles: entre as sensações e o intelecto

Nesse sentido, não se trata de uma crítica pura e simplesmente contra os sentidos, mas contra o despreparo, a falta de discernimento para possibilitar uma correta compreensão de tudo que há. São homens que não sabem fazer uso de suas maiores e melhores capacidades para compreender. O interessante dessa passagem é que se os sentidos são criticados, o intelecto também é. O intelecto não é apresentado como força pura, soberano em relação às sensações. Não, o intelecto também está sujeito ao engano quando não é utilizado de maneira correta para perceber o mundo na sua plenitude.

O sentido de *nóos* é completado com o fragmento 16 de Parmênides: “assim como em cada ocasião há uma mistura de membros pródigos em movimento, assim também o intelecto está presente nos homens. Pois, para os homens, tanto em geral como em particular, a natureza dos membros é o mesmo que pensa; pois o pensamento é pleno” (B16)⁶.

Ao que parece, o pensamento é pleno justamente porque não é só intelecto, mas também corpo, sentimentos, sensação. Aqui não no sentido de que o pensamento está necessariamente aprisionado no corpo que desvia o intelecto para a errância, mas como algo que completa o pensar, que dá totalidade ao pensar. Em cada ocasião, o homem é essa mistura de membros e de intelecto e não há como separá-los ou pensá-los de maneira isolada ou pensar nos sentidos como algo que perturba o intelecto. Aquilo que chega através dos sentidos também é pensamento. O discernimento, a capacidade que o homem tem de compreender e refletir sobre o que há, é fruto dessa mistura de intelecto e sensações. Não há como o homem pensar sem considerar aquilo que chega através de seus sentidos. O fato do homem pensar também com o corpo não o coloca em uma dimensão inferior ou negativa. Tal fato pode resultar negativamente quando “a carência de recursos conduz em seus peitos ao intelecto

quando Heráclito nos diz que “sem compreensão, eles ouvem como surdos. O ditado lhes serve de testemunha: ausentes embora presentes” (B34). Sigo a tradução de Kahn (2009).

⁶ ὡς γὰρ ἕκαστος ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυπλάγκτων, τῶς νόος ἀνθρώποισι παρίσταται· τὸ γὰρ αὐτό / ἔστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισιν / καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλεον ἔστι νόημα. Para Zaborowski (2008, p.75), colocando-se em paralelo a mistura de membros com a natureza dos membros, sendo que ela é o que *fronéi*, isso significaria que o *nóos* é a mesma coisa que *fronéi*. Também para Conche, o *nóos* desse fragmento 16 não deve ser entendido como inteligência, mas em um sentido mais amplo: “não se trata somente, portanto, da representação do mundo que nos oferece a percepção sensorial, mas de tudo o que vem ao espírito em consequência do estado do corpo, quer se trate de humores e do temperamento, de estados de necessidade ou de hábitos. Como variam a ‘disposição dos órgãos do corpo’, assim variam o curso dos pensamentos, a disposição do espírito” (1996, p. 247). Não abordaremos aqui a discussão em torno dos termos *nóos* e *fronéi* e uma possível diferenciação entre um pensar “puro”, mais intelectual, e um pensar misturado às sensações. Queremos apenas indicar que Parmênides, algumas vezes em seu poema, faz uso de termos diferentes que parecem ocupar o mesmo campo semântico. Isso ocorre também, por exemplo, com os termos *logos* e *mythos*. Acreditamos que o uso alternado dos termos esteja relacionado com um desejo de resignificação dos mesmos e de uma complementação de significado entre eles.

Azevedo, Cristiane A.

Parmênides e Empédocles: entre as sensações e o intelecto

errante”, mas também positivamente, possibilitando ao homem um entendimento mais pleno da realidade, ainda que sempre limitado.

Passemos a Empédocles.

O filósofo de Agrigento também é guiado, orientado no saber, por uma deusa, nesse caso, nomeada, a Musa. Mas, ao contrário de Parmênides que faz a deusa tomar a palavra para expor toda a realidade a um jovem que deseja o conhecimento, é a própria figura auto-divinizada de Empédocles que irá falar de tudo que há dirigindo-se ao jovem Pausânias.

Em B2, Empédocles critica aqueles que por um curto período de tempo – aquele que se estende ao longo de sua própria existência – arrogam-se o conhecimento do todo. Burnet (2006, p.237) afirma que não há dúvida que Empédocles está pensando em Parmênides. No entanto, a continuação do fragmento parece nos sugerir que seu ouvinte aprenderá melhor já que tomou o caminho certo, ainda que um limite se imponha: o saber está restrito àquilo que pode a mente mortal, não é possível ir além do limite já estabelecido para a mente humana. Talvez em Parmênides exista a possibilidade do todo ser dado, já que se trata da palavra de uma imortal que como tal tem acesso ao conhecimento total. Todavia, apesar de Empédocles se preocupar com o limite do pensamento, ele também irá expor toda a realidade. Portanto, apresentar o retrato geral da realidade não é tarefa para o homem, esse ser que apresenta limites em todos os âmbitos de sua existência, mas para uma figura divinizada essa atribuição não é nenhum problema.

O filósofo de Agrigento retoma a ideia parmenídica de uma realidade única e da permanência do que é. Encontramos nos fragmentos 11 e 12: “Tolos! – pois não têm pensamentos de longo alcance – os que julgam que aquilo que antes não era passa a ser, ou que algo pode perecer e ser totalmente destruído. Pois é impossível que algo possa surgir daquilo que não é, e é inexequível e inaudito que o que é venha a perecer; pois que ele sempre será, onde quer que se continue a colocá-lo”⁷. Esses versos ecoam o pensamento de Parmênides sobre as características do *eon* descritas sobretudo no fragmento 8 de seu poema. Pensamento que a deusa expõe ao jovem para que ele julgue com seu intelecto e que diz respeito a uma decisão radical: a de assumir um único caminho possível quando afirma-se que o que é, é, e o que não é, não é. Se, por um lado, a deusa revela ao jovem a realidade do todo,

⁷ Sigo aqui a tradução de John Burnet (2006) para os fragmentos de Empédocles. B11: νήπιον οὐ γάρ σφιν δολιχόφρονές εἰσι μέμνηται, / οἳ δὴ γίνεσθαι πάρος οὐκ ἔδον ἐλπίζουσιν / ἢ τι καταθήσκουσιν τε καὶ ἐξόλυσθαι ἅπαντα.

B12: ἐκ τε γὰρ οὐδὰμ' ἔοντος ἀμήχανόν ἐστι γενέσθαι / καὶ τ' ἔδον ἐξαπολέσθαι ἀνήνυστον καὶ ἄπυστον / αἰεὶ γὰρ τῆι γ' ἔσται, ὅπῃ κέ τις αἰὲν ἐρείδῃ.

Azevedo, Cristiane A.

Parmênides e Empédocles: entre as sensações e o intelecto

por outro, essa realidade não é simplesmente imposta, há a necessidade do jovem de julgar as provas que a deusa acabou de lhe dar e de decidir se continua seguindo a imortal em seu pensamento ou não. Já que continuamos ouvindo a deusa falar, podemos inferir que o jovem, fazendo uso de sua capacidade de discernimento, decidiu por seguir a deusa e sua verdade.

Em Empédocles, essa realidade única é perpassada por momentos diferentes, por aquilo que os homens nomeiam por nascimento e morte, mas que na verdade é sempre mistura e rompimento da mistura produzida. Mistura (*mixis*) fundamental que faz com todos os seres sejam capazes de sentir prazer e dor e de pensar, porque todos os seres são uma mistura de quatro raízes fundamentais: fogo, terra, ar e água ou no dizer poético de Empédocles: “Ouve, primeiro, as quatro raízes de todas as coisas: Zeus brilhante, Hera portadora de vida, Edoneu e Nestis, cujas lágrimas são uma fonte para os mortais”⁸ (B6). Todos os seres têm em comum a mistura harmoniosa das diferentes raízes. Poeticamente inspirado pela Musa, Empédocles fala, em B23, da arte dos pintores para expressar a mistura que compõe tudo o que há: homens, animais, árvores e até mesmo divindades. O pintor, para ilustrar tudo o que existe, faz uso das diferentes tintas, misturando-as harmoniosamente, em medidas diferentes, contudo, o resultado de cada mistura é algo singular, o resultado da mistura irá diferenciar-se pela maior ou menor medida das tintas multicolores; a qualidade da mistura, a porção de cada elemento presente na mistura, dará ao indivíduo uma singularidade própria e uma maneira própria de sentir e pensar.

Nesse mesmo fragmento (B23.9-11), Empédocles chama a atenção para a necessidade de não deixar que o engano tome a mente e nos faça pensar “que haja qualquer outra fonte de todas as criaturas percíveis, que aparecem em números incontáveis. Sabe disto com clareza, pois ouviste o conto de uma deusa”⁹. A multiplicidade do que há pode nos levar a esse engano, mas, na verdade, ela é fruto de um mesmo movimento que ora agrega e ora desagrega. Assim, como nos diz Casertano, os homens não podem deixar-se enganar pelos ‘nomes’ que usam para se orientarem no mundo, ignorando aquela lei eterna; não há nascimento nem morte, “mas só o ritmo agregador-desagregador perene de mistura-separação, e é este ritmo que no fundo constitui a natureza real de todas as coisas” (2012, p.58).

⁸ B6: τέσσαρα γὰρ πάντων ῥιζώματα πρῶτον ἄκουε· / Ζεὺς ἀργῆς Ἥρη τε φερέσβιος ἠδ' Ἄιδωνεύς / Νῆστις θ', ἢ δακρύοις τέγγει κρούνωμα βρότειον.

⁹ B23: ὥς δ' ὅποταν γραφέες ἀναθήματα ποικίλλωσιν / ἄνδρες ἀμφὶ τέχνης ὑπὸ μήτιος εἶδεδαῶτε, οἷτ' ἐπεὶ οὖν μάρψωσι πολύχροα φάρμακα χερσίν, / ἁρμονίῃ μείζαντε τὰ μὲν πλέω, ἄλλα δ' ἐλάσσω, / ἐκ τῶν εἶδεα πᾶσιν ἀλίγκια πορσύνουσι, / δένδρεά τε κτίζοντε καὶ ἀνέρας ἠδὲ γυναῖκας / θῆράς τ' οἰωνούς τε καὶ ὕδατοθρέμμονας ἰχθύς / καὶ τε θεοὺς δολιχαίωνας τιμηῖσι φερίστους· / οὔτω μὴ σ' ἀπάτη φρένα καινύτω ἄλλοθεν εἶναι / θνητῶν, ὅσα γε δῆλα γεγάκασιν ἄσπετα, πηγῆν, / ἀλλὰ τορῶς ταῦτ' ἴσθι, θεοῦ πάρα μῦθον ἀκούσας.

Azevedo, Cristiane A.

Parmênides e Empédocles: entre as sensações e o intelecto

Assim como em Parmênides, vemos a nomeação como a forma que o homem tem para falar do mundo que o cerca, “para cada coisa, os homens estabeleceram um nome distinto”¹⁰ (B19) dirá Parmênides. Em Empédocles, também a nomeação aparece com a mesma função, mas o filósofo de Agrigento chama a atenção para o fato de que o nomear – que ele mesmo faz uso segundo o costume – não deve deixar o homem se esquecer da verdade fundamental: nascimento e morte são somente dois momentos diferentes dessa mesma lei cósmica que tudo rege, o ritmo presente em tudo o que há. Sobre esse mundo que é o nosso, o homem só sabe falar através dos nomes que ele mesmo atribui, mas o problema é pensar essa nomeação como a verdade absoluta e não como uma convenção para se falar do ritmo que perpassa tudo. Portanto, em Empédocles como em Parmênides, encontramos aquilo que é da ordem do imutável, do incorruptível, do que é sempre, como encontramos a dimensão do devir, daquilo que foi ou será e que o homem consegue trazer para a presença fazendo uso dos nomes que atribui às coisas. O perigo está em ser envolvido por essa dimensão do devir, onde as coisas se apresentam de forma múltipla, onde os diferentes nomes parecem nos revelar uma multiplicidade real. Isso seria se enganar, seria deixar o intelecto vagar na errância.

Os momentos efêmeros onde os elementos apresentam-se ora agregados ora desagregados são impulsionados por duas forças fundamentais:

“certa vez, de muitos fez-se apenas um; outra vez, dividiu-se e se fez muitos ao invés de um. Dupla é a gênese das coisas percíveis e duplo é seu perecer. Pois uma, a junção de todas as coisas gera e destrói; e a outra cresce e se dispersa quando as coisas se separam. E essas coisas nunca param de trocar continuamente de lugar, ora unindo-se todas numa só mediante o amor, ora cada qual arrastada numa direção diferente pela repulsa da Discórdia (B17.1-8)”¹¹

Portanto, além da mistura, temos duas forças que agregam ou desagregam, forças que se traduzem por um impulso (*hormé*). *Hormé* age tanto no cosmos como no homem. Temos um testemunho no qual a *hormé* aparece como prova dessa ação cósmica: “Empédocles diz que, dado que o ar se retirou diante do ímpeto (*hormé*) do sol, o polo setentrional se inclinou, se elevaram as regiões boreais, se abaixaram as meridionais e devido a tudo isso o cosmos se inclinou”(A58)¹². Assim, a constituição do cosmo e sua inclinação se deram segundo o

¹⁰ τοῖς δ' ὄνομ' ἄνθρωποι κατέθεντ' ἐπίσημον ἐκάστωι

¹¹ B17: διπλ' ἐρέω· τοτὲ μὲν γὰρ ἔν ηὐξήθη μόνον εἶναι / ἐκ πλεόνων, τοτὲ δ' αὖ διέφυ πλεόν' ἐξ ἑνὸς εἶναι. / δοιὴ δὲ θνητῶν γένεσις, δοιὴ δ' ἀπόλειψις· / τὴν μὲν γὰρ πάντων σύνοδος τίκτει τ' ὀλέκει τε, / ἢ δὲ πάλιν διαφυομένων θρεφθεῖσα διέπτει. / καὶ ταῦτ' ἀλλάσσοντα διαμπερὲς οὐδαμὰ λήγει, / ἄλλοτε μὲν Φιλότητι συνερχόμεν' εἰς ἑν ἅπαντα, / ἄλλοτε δ' αὖ δίχ' ἕκαστα φορεύμενα Νείκεος ἔχθει.

¹² A58: Ἐμπεδοκλῆς τοῦ ἀέρος εἰζαντος τῆι τοῦ ἡλίου ὀρμητὶ ἐπικλιθῆναι τὰς ἄρκτους, καὶ τὰ μὲν βόρεια ὑψωθῆναι, τὰ δὲ νότια ταπεινωθῆναι, καθ' ὃ καὶ τὸν ὅλον κόσμον.

Azevedo, Cristiane A.

Parmênides e Empédocles: entre as sensações e o intelecto

impulso, da mesma maneira como se deu para o homem. A *hormé* encontra-se no cerne da mistura e da separação dos elementos. Dado que para Empédocles o cosmo como um todo e cada coisa no cosmo são constituídos por quatro raízes, o impulso está relacionado com as duas forças que mantêm ou que desfazem a união de tais raízes. O impulso, sendo ele próprio movimento, é o movimento dessas duas forças que ora unem ora desunem: amizade e discórdia. Contudo, como nos lembra Casertano (2012, p.50-1), o impulso não se multiplica, “Amizade e Discórdia serão então os nomes que a única *hormé* ganha consoante a direção que toma (agregadora e desagregadora) e os efeitos que provoca (nascimento e morte, aparecer e desaparecer)”. Logo, cada coisa do cosmos será expressão dessa força que ordena o cosmos como um todo.

Se tudo o que há é resultado de uma mistura de elementos mantida por um impulso, todas as coisas participarão do prazer, da dor e do pensamento. Assim, as sensações e o pensamento não são atributos somente dos homens. Por outro lado, as misturas não se dão da mesma forma, portanto, cada ser sentirá e pensará de uma maneira particular.

Será trabalhando com a ideia da ação dupla e incessante de amor e de discórdia, juntamente com os quatro elementos, que Empédocles dirá que é preciso olhar o amor com os olhos do intelecto e não permanecer com o olhar surpreso. O fragmento nos diz: “(...) e, separada deles, também a temível Discórdia, de peso igual ao de cada um, e, em meio a eles, o Amor, igual em comprimento e largura. Contempla-o com tua mente, e não fiques sentado com o olhar perplexo”¹³(B17.19-21).

Portanto, o *nóos* consegue olhar o amor e compreendê-lo enquanto o olho não consegue ir além da contemplação surpreendente desse princípio. No entanto, não parece haver aqui uma crítica à percepção visual mas a um tipo específico de percepção, ou melhor, de falta de percepção que ocorre, como diria Parmênides, com o costume arraigado do olho que não vê e que faz com que o olhar fique perplexo. Ao contrário, como dissemos antes, serão as sensações que comporão junto com o intelecto os meios para buscar um conhecimento pleno. Dessa maneira, o pensar não parece se opor à afetividade. Para Casertano (2012, p.76), “o pensar está radicado no ‘sentir’”, e por sentir, devemos entender também ter prazer e dor, ou seja, toda a esfera dos afetos e das paixões. Empédocles tem consciência do poder que o impulso, os afetos e as paixões têm sobre a mente (p.77).

Vamos retomar o fragmento 2:

¹³ B17.19-21: Νεϊκός τ' οὐλόμενον δίχα τῶν, ἀτάλαντον ἀπάντη, / καὶ Φιλότης ἐν τοῖσιν, ἴση μῆκος τε πλάτος τε / τὴν σὺ νόωι δέρκευ, μηδ' ὄμμασιν ἦσο τεθηπώς

Azevedo, Cristiane A.

Parmênides e Empédocles: entre as sensações e o intelecto

“Pois restritos são os poderes que se espalham pelas partes de seu corpo, e muitas as aflições que neles irrompem e embotam o fio de seus cautelosos pensamentos! Eles observam apenas uma breve parcela de vida que não é vida e, fadados à morte fugaz, são arrebatados e voam qual fumaça. Cada um se convence apenas daquilo que lhe aconteceu por acaso enquanto é impelido em todas as direções, e se vangloria de haver encontrado o todo. Assim, mal podem essas coisas serem vistas pelos olhos ou escutadas por ouvidos humanos, mal são apreendidas por sua mente! Tu, no entanto, já que encontraste teu caminho para cá, aprenderás não mais do que pode a mente mortal”¹⁴.

Ao que parece, nos primeiros versos, Empédocles expõe as limitações desse conhecimento que chega aos homens através de seu corpo, as sensações que atrapalham o pensamento. No entanto, há uma limitação do próprio conhecimento, pois os homens só observam uma ínfima parcela de toda a realidade e, na maioria dos casos, passa a entender essa parcela como toda a realidade. Logo em seguida, a percepção pelos sentidos e a percepção pelo intelecto parecem ser colocadas em um mesmo nível de insuficiência, há um limite, a mente mortal só pode aprender parte da realidade total. Portanto, a insuficiência não parece estar do lado das sensações e sim caracteriza o pensamento como um todo.

As sensações, segundo Empédocles, são fruto de emanações, vindas dos corpos, que entram em contato com os poros do indivíduo que sente. Nesse sentido, Teofrasto (A86) nos testemunha que em relação às sensações Empédocles defende que elas se dão pela adaptação aos poros que são próprios de cada sensação, porque às vezes são demasiado largos, ou demasiado estreitos, de modo que às vezes há passagem sem contato, às vezes impossibilidade completa de penetração. Assim, nem todas as emanações produzem sensações. Somos capazes de ver, sentir e ouvir porque as emanações adaptam-se aos nossos poros, promovendo as sensações, mas só há essa mistura os corpos cujos poros são simetricamente recíprocos (A87). Ou seja, as emanações devem se adaptar aos poros para que haja a sensação.

Portanto, as sensações, assim como o pensamento, só são possíveis porque as quatro raízes fundamentais e o impulso estão presentes em tudo; “pois, dirá Empédocles, é com terra

¹⁴ B2: στενωποὶ μὲν γὰρ παλάμαι κατὰ γυῖα κέχυνται / πολλὰ δὲ δεῖλ' ἔμπαια, τὰ τ' ἀμβλύνουσι μέριμνας. / παῦρον δ' ἐν ζωῆσι βίου μέρος ἀθρήσαντες / ὠκύμοροι καπνοῖο δίκην ἀρθέντες ἀπέπταν / αὐτὸ μόνον πεισθέντες, ὅτῳ προσέκυρσεν ἕκαστος / πάντος' ἐλαυνόμενοι, τὸ δ' ὅλον <πᾶς> εὐχεται εὐρεῖν / οὕτως οὐτ' ἐπίδεκτὰ τὰδ' ἀνδράσιν οὐτ' ἐπακουστά / οὔτε νόῳ περιληπτὰ. σὺ δ' οὖν, ἐπεὶ ᾧδ' ἐλιάσθης, / πεύσειαι οὐ πλέον ἢ ἐβροτεῖη μῆτις ὄρωρεν.

Azevedo, Cristiane A.

Parmênides e Empédocles: entre as sensações e o intelecto

que vemos a Terra, e Água com água; pelo ar vemos o luminoso Ar, pelo fogo, o Fogo destruidor. Pelo amor vemos o Amor, e a Discórdia pela funesta Discórdia” (B109)¹⁵.

Aristóteles também nos atesta a relação entre pensar e sentir. No *De anima*, o filósofo nos lembra que os antigos disseram que pensar [*tò noeîn*] é o mesmo que perceber (*De anima*, 427a17 e ss), como se fosse algo corpóreo. Já na *Metafísica* (1009b15 e ss), Aristóteles cita o fragmento 16 de Parmênides colocando-o no mesmo sentido que os fragmentos B106 e B108 de Empédocles. Temos: “pois a sabedoria dos homens aumenta conforme o que está diante deles” e “e quanto mais eles se diferenciam, mais os diferentes pensamentos fazem-se sempre presentes em seus espíritos”¹⁶. “Empédocles afirma – completa Aristóteles – que mudando o estado físico, muda-se também o pensamento” (1009b18). Esses fragmentos nos expõem claramente como está presente uma outra dimensão, além daquela do intelecto, que movimenta o pensar. O corpo com todos os seus componentes capazes de sentir estimula o pensamento e também o modifica.

Assim como para Parmênides, também para Empédocles, o pensamento (*fronesis*) depende de cada indivíduo e muda quando a condição física muda. Em B105, temos: “(o coração), habitando o mar de sangue que corre em direções opostas, onde reside principalmente o que os homens chamam de pensamento, pois o sangue ao redor do coração é o pensamento dos homens”¹⁷. Como nos afirma Bollack (1965, p. 250), “ao longo de toda a antiguidade, Empédocles permaneceu o pai da teoria estranha que fazia do sangue a sede do pensamento.(...) Empédocles faz do pensamento uma função fisiológica ligada à circulação do sangue, ao mesmo título que a digestão ou a reprodução”. Esse último fragmento também completa a observação de Aristóteles que faz do pensar em Empédocles algo da ordem do corpóreo.

Finalmente, no fragmento 110, temos:

“Pois se, apoiado em tua mente firme, contemplares essas coisas com boas intenções e impecável cuidado, todas elas possuirás em abundância pela vida afora, e a partir delas ganharás muitas outras. Pois essas coisas transformam-se por si mesmas em teu coração, onde se encontra a verdadeira natureza do homem. Mas, se lutares por coisas de outro tipo, como sucede com homens que milhares de questões deploráveis embotam o pensamento cauteloso, cedo estas coisas te abandonarão, com o girar do tempo, pois anseiam retornar mais

¹⁵ B109: γαίη μὲν γὰρ γαῖαν ὀπώπαμεν, ὕδατι δ' ὕδωρ, / αἰθέρι δ' αἰθέρα διόν, ἀτὰρ πυρὶ πῦρ αἰδηλον, / στοργὴν δὲ στοργῆι, νεῖκος δὲ τε νεϊκέϊ λυγρῶι.

¹⁶ B106: πρὸς παρεὸν γὰρ μῆτις ἀέξεται ἀνθρώποισιν.

B108: ὅσσον <γ> ἄλλοιοι μετέφυν, τόσον ἄρ σφισιν αἰεὶ / καὶ τὸ φρονεῖν ἄλλοια παρίσταται

¹⁷ B 105: αἵματος ἐν πελάγεσσι τεθραμμένη ἀντιθορόντος, / τῆι τε νόημα μάλιστα κικλήσκειται ἀνθρώποισιν· αἷμα γὰρ ἀνθρώποις περικάρδιόν ἐστι νόημα.

Azevedo, Cristiane A.

Parmênides e Empédocles: entre as sensações e o intelecto

uma vez para a sua própria espécie; pois fica sabendo que todas as coisas têm sabedoria e uma parcela de pensamento”¹⁸.

Ao que parece, aqui, como também em Parmênides, há um esforço para se chegar ao conhecimento e, o que é fundamental, um desejo. Há que se desejar o caminho do conhecimento e como o caminho é algo que vai sendo trilhado, percorrido, trata-se de um processo e não de uma posse total e imediata.

Apresenta-se um desejo, mas não se pode desejar qualquer coisa, não se pode desejar aquilo que a maioria dos mortais deseja, não. É preciso trilhar um caminho que encontra-se distante do caminho dos mortais para que o homem alcance, através de seu desejo, o conhecimento a respeito da realidade, algo que fará dele um homem diferenciado e colocará em movimento constante o seu pensamento. Se o desejo for dirigido para o lado errado, o homem sofrerá em seu próprio coração. Se *thymos* pode ser entendido como desejo, ímpeto, vontade, coração, talvez Empédocles esteja falando de um desejo profundo, o mais vital de todos, que alegra o homem e traz prazer ao seu coração. Desejando mal o homem só carregará seu coração com pesares, se afligirá com maldades, sem poder aliviar seu coração [*thymos*] dos males funestos (B145). Será tomado pelas dores que embotam o pensamento. Mas, ao contrário, aquele que soube orientar corretamente seu desejo, conseguiu fazer crescer seu pensamento, conseguiu alcançar o que há de mais divino, tornou-se um homem bem-aventurado porque conquistou a divina sabedoria. Isso só será possível pelo desejo, pelo coração, pelo intelecto, pelo sentir. Como nos diz Casertano (2012, p.80), “quando se conhece, quando se procede na aquisição de conhecimentos sempre novos, coração, mente, vontade, intelecto, desejo, são todos fatores que entram e não podem deixar de entrar em jogo”.

Logo, o pensar e o sentir se completam quando é do conhecimento que se trata: “(...) mas vai, pondera com todas as tuas forças de que modo cada coisa é clara. Não dês mais crédito à tua visão do que à tua audição, nem estimes teu ouvido acima das claras instruções de tua língua; e não recuses confiança a qualquer outra parte de teu corpo por onde haja uma

¹⁸ B110: εἰ γὰρ κέν σφ' ἀδινῆσιν ὑπὸ πραπίδεςσιν ἐρείσας / εὐμενέως καθαρῆσιν ἐποπτεύσης μελέτησιν, / ταῦτά τε σοι μάλα πάντα δι' αἰῶνος παρέσσονται, / ἄλλα τε πόλλ' ἀπὸ τῶνδ' ἐκτίσσαι· αὐτὰ γὰρ αὖξει / ταῦτ' εἰς ἦθος ἕκαστον, ὅπη φύσις ἐστὶν ἕκαστωι./ εἰ δὲ σύ γ' ἀλλοίων ἐπορέξῃ, οἷα κατ' ἄνδρας / μυρία δειλὰ πέλονται ἄτ' ἀμβλύνουσι μερίμνας, / ἦ σ' ἄφαρ ἐκλείψουσι περιπλομένοιο χρόνοιο / σφῶν αὐτῶν ποθέοντα φίλην ἐπὶ γένναν ἰκέσθαι / πάντα γὰρ ἴσθι φρόνησιν ἔχειν καὶ νόματος αἴσαν.

Azevedo, Cristiane A.

Parmênides e Empédocles: entre as sensações e o intelecto

passagem para o entendimento, mas examina cada coisa por onde ela é clara”(B4)¹⁹. Não há destaque para um sentido em especial mas para aquele que em uma determinada situação trará uma clareza maior do que qualquer outro.

Empédocles e Parmênides parecem concordar com o fato de que o homem apresenta sempre uma limitação quando se trata da obtenção do conhecimento total. Os mortais nada sabem e quando sabem sua mente só pode alcançar o saber até um limite estabelecido. Limitação que não tem como característica principal o fato do pensamento não ser “puro”, mas misturado às sensações. Tal mistura não é negativa, é a forma mesma de se dar pensamento, é a forma de poder se chegar a um pensamento pleno. Essa limitação é o que faz o homem ser homem, o que o constitui, não é um defeito ou uma negatividade, é simplesmente assim. É por ser assim que o homem buscará se superar, superar suas limitações.

O tempo todo nos deparamos com exemplos de tentativas de superação da precariedade que constitui o humano. Na época heroica, a superação vinha da realização de um grande feito que sobreviveria ao tempo e daria ao herói sua imortalidade à medida humana, a imortalidade daquilo que foi e fez. No desabrochar do pensamento que viríamos a chamar de filosofia, a superação está justamente no pensamento, em olhar para o mundo e ver algo diferente da ação dos deuses para explicar os fenômenos. É olhar para a realidade e saber que conhecê-la na sua totalidade é algo do âmbito do divino, mas mesmo assim o homem continua tentando superar sua limitação e finitude investigando, desejando o saber e utilizando para tal todos os recursos à sua disposição: sensações, intelecto, corpo, coração.

Referências bibliográficas:

ARISTÓTELES. *De anima*. Trad.: Maria Cecília Gomes dos Reis. 2ª edição. São Paulo: Editora 34, 2012.

_____. *Metafísica*. Tradução Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

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

BURNET, J. *A aurora da filosofia grega*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

¹⁹ B3.10-14: ἀλλ' ἄγ' ἄθρει πάση παλάμη, πῆι δῆλον ἕκαστον, / μήτε τιν' ὄψιν ἔχων πίστει πλέον ἢ κατ' ἀκοῆν / ἢ ἀκοῆν ἐρίδουπον ὑπὲρ τρανώματα γλώσσης, / μήτε τι τῶν ἄλλων, ὅποσι πόρος ἐστὶ νοῆσαι, / γυῖων πίστιν ἔρυκε, νόει δ' ἦι δῆλον ἕκαστον.

Azevedo, Cristiane A.

Parmênides e Empédocles: entre as sensações e o intelecto

CASERTANO, G. *O prazer, a morte e o amor nas doutrinas dos pré-socráticos*. Annablume, 2012.

CONCHE, Marcel. *Parménide – Le Poème: fragments*. Paris: PUF, 1996.

CORDERO, Néstor-Luis. *Sendo, se é: a tese de Parmênides*. São Paulo: Odysseus, 2011.

COULOUBARITSIS, Lambros. *La pensée de Parménide*. Bruxelles: Éditions Ousia, 2008.

DUMONT, Jean-Paul. *Les écoles présocratiques*. Paris: Gallimard, 1991.

FRÈRE, Jean. *Les Grecs et le désir de l'être*. Paris: Les Belles Lettres, 1981.

HESÍODO. *Teogonia: a origem dos deuses*. Trad.: Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2007.

HOMERO. *A Ilíada*. Trad. Haroldo de Campos. São Paulo: Arx, 2003.

_____. *A Odisseia*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

KERÉNYI, K. *La religion Antigua*. Madrid: Revista de Occidente, 1972.

KAHN, C. *A arte e o pensamento de Heráclito*. São Paulo: Paulus, 2009.

KIRK, G.S *et alli*. *Os filósofos pré-socráticos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

LESHER, J.H. “Os primórdios do interesse pelo conhecimento” *in*: Long, A.A.(org.). *Primórdios da filosofia grega*. Aparecida, SP: Idéias e Letras, 2008.

SANTORO, Fernando. *Filósofos épicos I: Parmênides e Xenófanés*. Trad.. Rio de Janeiro: Hexis: Fundação Biblioteca Nacional, 2011.

TRINDADE SANTOS, José. *Parmênides. Da Natureza*. Trad. e comentários. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

ZABOROWSKI, Robert. *Sur le sentiment chez les présocratiques*. Warsaw: Stakroos, 2008.