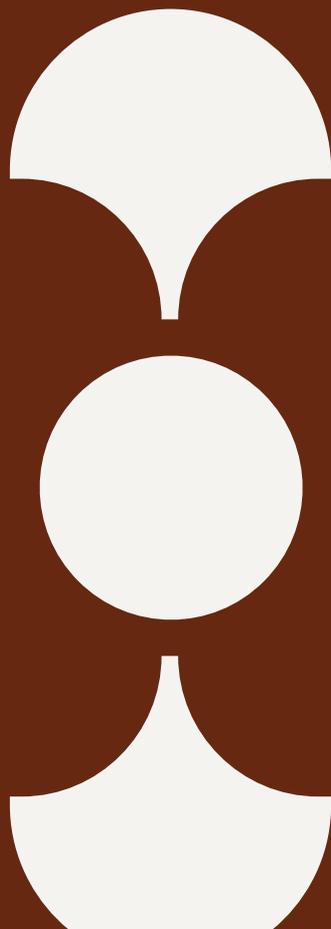


# Protodoxógrafos gregos

Uma reavaliação do papel  
de Hípias de Élis como  
fonte protodoxográfica

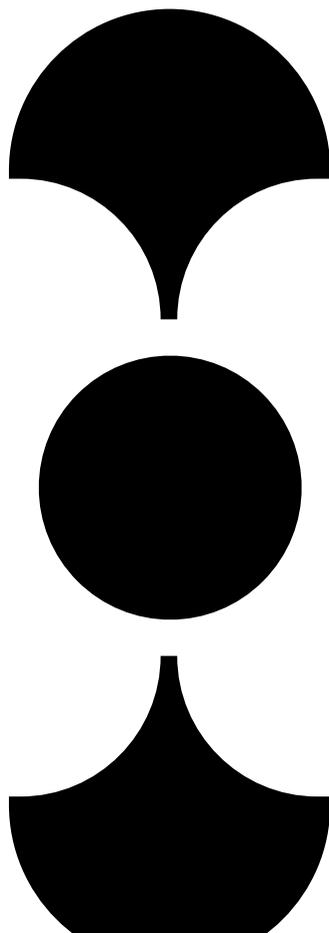
Gustavo Laet Gomes



# Protodoxógrafos gregos

Uma reavaliação do papel  
de Hípias de Élis como  
fonte protodoxográfica

Gustavo Laet Gomes



## **UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS**

Reitora: Sandra Regina Goulart Almeida

Vice-Reitor: Alessandro Fernandes Moreira

## **FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

Diretora: Thais Porlan de Oliveira

Vice-Diretor: Rogério Duarte do Pateo

## **PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

Coordenador: Helton Machado Adverse

Subcoordenador: Tadeu M. Verza

## **EDITORA PPGFIL-UFMG**

Editor: Tadeu M. Verza

Editor de comunicação: André J. Abath

Editor de produção: Abílio A. Rodrigues Filho

Assistente editorial: Anna Luiza Coli e Henrique B. Barreto

## **CONSELHO EDITORIAL**

Daniel Pucciarelli

Miriam Campolina Diniz Peixoto

Rogério Antônio Lopes

Verlaine Freitas

## **CONSELHO CIENTÍFICO**

Alessandro Pinzani (UFSC)

Anderson Bogéa da Silva (UFPR)

André Leclerc (UNB)

André Nascimento Pontes (UFAM)

Antônio Jorge Gomes Bento (Universidade da Beira Interior)

Beatriz Cecilia Bossi López (UCM)

Catarina Belo (Universidade Americana no Cairo)

Gisele Amaral dos Santos (UFRN)  
Jacques Poulain (Université Paris VIII)  
José Leonardo Annunziato Ruivo (UEMA)  
Marco Antônio Caron Ruffino (UNICAMP)  
Marcus Sacrini Ayres Ferraz (USP)  
Maria Aparecida Paiva Montenegro (UFCE)  
Maurício Pagotto Marsola (UNIFESP)  
Sara Juliana Pozzer da Silveira (UFMT)  
Vinicius Berlendis de Figueiredo (UFPR)

<https://www.edppgfil.fafich.ufmg.br>

<https://www.editorappgfilufmg.com>

Avenida Presidente Antônio Carlos, 6627

FAFICH, sala 4047, 4º Piso

Pampulha, Belo Horizonte - MG.

CEP: 31270-901

## Ficha catalográfica

100

G633p

Gomes, Gustavo Laet.

Protodoxógrafos gregos: uma reavaliação do papel de Hípias de Élis como fonte protodoxográfica. [recurso eletrônico] / – Belo Horizonte: PPGFIL-UFMG, 2025.

1 recurso online (358 p.): pdf

Inclui bibliografia.

ISBN: 978-65-01-37654-7

DOI: 10.5281/zenodo.15400148

1. Filosofia antiga. 2. Hípias de Élis. 3. Filósofos pré-socráticos. 4. Doxografia. I. Título.

CDD: 109

CDU: 100

Elaborada por Aline de Souza Diehl – Bibliotecária – CRB 10/2400

CRÉDITOS DO E-BOOK © PPGFIL-UFMG, 2025

CAPA E PROJETO GRÁFICO

Amí Comunicação & Design

Esta obra foi selecionada pelo Conselho Editorial do Selo PPGFIL/UFMG após avaliação por pareceristas *ad hoc*.

O acesso e a leitura deste livro estão condicionados ao aceite dos termos de uso do Selo do PPGFIL/UFMG, disponíveis em:

<https://editorappgfilufmg.com/>

Este livro é uma adaptação com pequenas modificações da minha tese de doutorado intitulada *Uma reavaliação do papel de Hípias de Élis como fonte protodoxográfica*, defendida em 2023 no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, orientada pela professora Miriam Campolina Diniz Peixoto e realizada com o apoio de uma bolsa da Capes – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior. Além dos agradecimentos que deixei registrados no volume da tese, quero registrar novamente minha gratidão à minha orientadora, que me acompanhou desde o início do meu percurso na Filosofia e sugeriu a publicação da tese no presente livro, e aos membros da banca – Liliana Carolina Sánchez Castro, Alexandre Costa, Silvio Marino e Olimar Flores Júnior –, por suas leituras atenciosas e excelentes comentários, os quais procurei incorporar sempre que possível. O livro eu dedico à Priscila Monteiro Borges, minha maior incentivadora – e ouvinte – em todo esse percurso.

# Abreviações e convenções

## Coletâneas e dicionários

<i>DG</i>	<i>Doxographi Graeci</i> (Diels, 1965).
DK	Fragmentos dos “Pré-Socráticos” editados por Diels e Kranz (1960; cf. também Diels, Kranz e Reale, 2012).
<i>FGrHist</i>	Fragmentos de Historiadores [Antigos] Gregos, coletânea tradicional editada por Felix Jacoby. <sup>1</sup>
FHSG	Fragmentos de Teofrasto, editados por Fortenbaugh <i>et al.</i> (1993).
<i>FS</i>	Fragmentos dos filósofos socráticos editados por Mársico (2013; 2014).
Gigon	Fragmentos aristotélicos editados por Gigon (1987).
Kern	Fragmentos órficos editados por Kern (1922).
LM	Fragmentos dos primeiros filósofos gregos (“Pré-Socráticos”) editados por Laks e Most (2016).
LSJ	Liddell, Scott, Jones, o tradicional dicionário grego-inglês (cf. Liddell <i>et al.</i> , 1996).
<i>PCG</i>	<i>Poetae Comici Graeci</i> (Kassel e Austin, 1983; 1986).

---

<sup>1</sup> Farei referência apenas aos fragmentos de Hípias (*FGrHist* 6) a partir da nova edição de Węcowski (2009) para a *BNJ* (*Brill's New Jacoby*).

- PEG.OF* *Poetae Epici Graeci. Pars 2: Orphicorum et Orphicis Similium Testimonia et Fragmenta* (Bernabé Pajares, 2004).
- Schütrumpf Fragmentos de Heraclides Pôntico editados por Schütrumpf (2008).
- SSR* *Socratis et Socraticorum Reliquiae* (Giannantoni, 1990).
- SVF* *Stoicorum Veterum Fragmenta* (Von Arnim, 1903a).
- Wehrli Fragmentos de Eudemo de Rodas editados por (Wehrli, 1955).
- Wellmann Fragmentos de médicos gregos editados por (Wellmann, 1901).
- West Fragmentos de poetas épicos gregos editados por (West, 2003).
- WM Fragmentos de Tales editados por (Wohrle e McKirahan, 2014).

Nas citações ao longo do texto, apresento entre parêntesis referências a fragmentos em diferentes edições. No caso dos pensadores “pré-socráticos”, apresentarei sempre as referências em DK e LM. Os símbolos =, >, <, <>, ≈ e ≠ denotam a correspondência entre o texto referido ou citado e os fragmentos registrados nas coletâneas, sendo que ≠ denota que o trecho referido não consta como fragmento naquela coletânea; <> denota que o recorte é diferente, isto é, tem início e fim não coincidente com o trecho citado, ou se apresenta internamente recortado na coletânea referida; e ≈ denota

que o recorte é parecido nas duas coletâneas, embora com pequenas diferenças.

No caso das coletâneas que apresentam mais de uma passagem em um mesmo fragmento, como ocorre, por exemplo, em DK, indico por meio de numerais romanos a que passagem me refiro. No caso, por exemplo, de “DK23 A6.II”, o numeral romano II indica que se trata da segunda passagem apresentada no testemunho DK23 A6.

## Obras antigas

Para obras antigas foram utilizadas preferencialmente as abreviações propostas por LM e, para os casos omissos, as do LSJ com adaptações eventuais. O quadro abaixo indica as edições para os textos citados no corpo do texto. Fragmentos textuais de autores “pré-socráticos” foram citados a partir de LM.<sup>2</sup>

### Alexandre de Afrodísias

*Alex. In Metaph.*      *Comentário à Metafísica*      Hayduck (1891)  
de Aristóteles

### Anônimo [de Roma] (tradicionalmente referido como Pseudo-Hipólito)<sup>3</sup>

*Anon. Ref.*      *Refutação de todas as*      Marcovich (1986;  
*heresias*      cf. Litwa, 2016)

---

<sup>2</sup> Citações de fragmentos testemunhais de autores “pré-socráticos” também foram cotejados com LM e, no geral, foi dada preferência para a edição de LM, de modo que é possível que haja pequenas divergências com as edições listadas abaixo, especialmente nos casos das edições mais antigas.

<sup>3</sup> A respeito da autoria desta obra, ver a n. 27.

### **Aristóteles**

Arist. <i>An.</i>	<i>Sobre a alma</i>	Ross (1961)
Arist. <i>Cael.</i>	<i>Sobre o céu</i>	Moraux (1965)
Arist. <i>GC</i>	<i>Sobre a geração e a corrupção</i>	Rashed (2005)
Arist. <i>Metaph. A</i>	<i>Metafísica A</i>	Primavesi (2012)
Arist. <i>Metaph.</i>	<i>Metafísica (demais livros)</i>	Ross (1924)
Arist. <i>Phys.</i>	<i>Física</i>	Ross (1936)
Arist. <i>Resp.</i>	<i>Sobre a respiração</i>	Ross (1955)
Arist. <i>Top.</i>	<i>Tópicos</i>	Brunschwig (1967)
Ps.-Arist. <i>MXG</i>	<i>Sobre Melisso, Xenófanes e Górgias</i>	Diels (1900)

### **Ateneu de Náucratis**

Athen. <i>Deipn.</i>	<i>Gastrônomos</i>	Olson (2019)
----------------------	--------------------	--------------

### **Clemente de Alexandria**

Clem. Alex. <i>Strom.</i>	<i>Miscelânea</i>	Descourtieux (1999)
---------------------------	-------------------	---------------------

### **Diógenes Laércio**

Diog. Laert. <i>Vit.</i>	<i>Vidas e pensamentos dos bem reputados em filosofia</i>	Dorandi (2013)
--------------------------	---	----------------

### Górgias

<i>Gorg. Hel.</i>	<i>Elogio de Helena</i>	Laks e Most (2016, vol. 8)
-------------------	-------------------------	----------------------------

### Isócrates

<i>Isoc. Ant.</i>	<i>Antidosis (Sobre o processo da troca de encargo)</i>	Mandilaras (2003)
<i>Isoc. Hel.</i>	<i>Elogio de Helena</i>	Mandilaras (2003)

### Platão

<i>Plat. Crat.</i>	<i>Crátilo</i>	Duke <i>et al.</i> (1995)
<i>Plat. Euthd.</i>	<i>Eutidemo</i>	Burnet (1903)
<i>Plat. Hipp. mai.</i>	<i>Hípias maior</i>	Croiset (1921)
<i>Plat. Prot.</i>	<i>Protágoras</i>	Croiset e Bodin (1955)
<i>Plat. Soph.</i>	<i>Sofista</i>	Duke <i>et al.</i> (1995)
<i>Plat. Symp.</i>	<i>Banquete</i>	Dover (1980)
<i>Plat. Tht.</i>	<i>Teeteto</i>	Duke <i>et al.</i> (1995)

### Pólipo de Cós

<i>Ps.-Hippoc. Nat. Hom.</i>	<i>Sobre a natureza do homem</i>	Jouanna (2002)
------------------------------	----------------------------------	----------------

### Pseudo-Plutarco

<i>Ps.-Plut. Plac. Phil.</i>	<i>Opiniões dos filósofos</i>	Mau (1971)
------------------------------	-------------------------------	------------



associadas a essas palavras gregas, com a finalidade de evitar contaminações anacrônicas inevitavelmente introduzidas pelo processo de tradução e recepção desses conceitos. Termos gregos não transliterados no texto principal são reservados para discussões de sintaxe e morfologia.



# Prefácio

Como bem sabe quem se envereda pelo estudo do pensamento dos primeiros pensadores da tradição filosófica, os denominados “Pré-Socráticos”,<sup>4</sup> o primeiro e persistente desafio a ser encarado pelo pesquisador consiste em extrair de um grande volume de textos antigos, transmitidos ao longo de pelo menos dez séculos e provenientes das mais diversas tradições, os lampejos e fragmentos de um pensamento ao qual não nos é dado aceder diretamente. No final do século XIX, trabalhos como os *Fragmenta Philosophorum Graecorum* (1860–1881) de Friedrich Wilhelm August Mullach e os *Doxographi Graeci* (1879) de Hermann Diels tomaram a si a tarefa de recolher e repertoriar em coletâneas as referências diretas ou indiretas ao pensamento dos primeiros pensadores gregos que, entre os séculos VII e V aec, empreenderam o caminho de uma *historia peri physeōs*. Suas investigações e especulações foram impulsionadas pelo desejo de identificar um ponto de ancoragem, princípio e/ou fundamento, apto a fundar um discurso sobre a ordem sempiterna do cosmo. As coletâneas destes dois autores deram passagem a um novo capítulo da historiografia filosófica, fazendo com que se recuasse no tempo em pelo menos dois séculos, ao mesmo tempo que ofereceu aos estudiosos do pensamento filosófico posterior uma melhor compreensão do cenário diante do qual se gestam suas doutrinas filosóficas. Os excursos doxográficos e as informações por eles

---

<sup>4</sup> Essa denominação comporta em si mesma uma série de problemas, aos quais está bastante atento o autor deste livro. Para uma discussão sobre esta “categoria” da historiografia filosófica, sobre o seu alcance e os seus limites, ver Laks (2013).

oferecidas não apenas ampliaram o elenco dos pensadores originários conhecidos e permitiram compreender o *modus operandi* dos pensadores que lhes sucederam, evidenciando o quanto a gênese de suas doutrinas se deve ao intenso e fecundo debate vivo com os seus predecessores, como contribuíram a fomentar um olhar genealógico sobre os processos de elaboração do pensamento grego em seu desenrolar ao longo de pelo menos dez séculos.

A tese de Gustavo Laet Gomes que nos é aqui apresentada, agora sob a forma de livro, situa-se num campo de estudos que tem por objeto compreender os processos de transmissão das doutrinas filosóficas na Antiguidade, e proporciona assim aos estudiosos do pensamento antigo, dos pensadores originários e da recepção de seu pensamento na Antiguidade uma reflexão capaz de orientar uma leitura mais rigorosa e fecunda das ideias que emanaram deste primeiro rompante da filosofia.

Qual é o estatuto deste tipo de material que constitui a nossa principal via de acesso ao pensamento deste período da história da filosofia? Qual o estatuto destas diferentes formas com as quais é identificado, “doxografia”, “endoxografia” e “protodoxografia”. Em que medida esse tipo de material se aproxima ou se distânciava das exigências comuns a uma história da filosofia? Na contemporaneidade, essas questões têm sido objeto de um animado debate. Nas páginas deste livro, Gomes nos oferece um panorama desse debate, mas sua intenção se concentra sobre o que seria a “protodoxografia”. Em outras palavras, interessa-lhe antes compreender como teria se dado o acesso de importantes fontes na transmissão deste pensamento originário, como é o caso de Platão e de Aristóteles. Ou seja, trata-se de buscar a fonte das fontes, num movimento que lembra a definição da *protē philosophiē* que oferece

Aristóteles no primeiro livro de sua *Metafísica*: investigar as primeiras causas e os princípios últimos. A diferença é que aqui se entende buscar as fontes mais remotas na transmissão das doutrinas dos primeiros séculos, aquilo a que se pode denominar uma “protodoxografia”, a fonte doxográfica que se encontra na origem dos excursos doxográficos presentes nas obras de autores que vão do século V aec ao século VI de nossa era, período do qual provém a maior parte do material doxográfico de que nos valemos para o estudo dos primeiros tempos da filosofia. Em seu trabalho, Gomes tomará por base o exame das principais teses atribuídas a Tales de Mileto, as interpretações de que foram objeto desde a Antiguidade, e as discussões a respeito dessas teses e sua recepção que ainda mobilizam a atenção de estudiosos da contemporaneidade.

Desde a Antiguidade encontramos registros de diferentes tentativas de identificar quais seriam as linhagens ou vias de desenvolvimento dos principais empreendimentos e tradições do pensamento nascente. Algo como encontramos, por exemplo, no prólogo das *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* de Diógenes Laércio. Mas o problema aqui é distinto daquele que mobilizou a atenção do autor das *Vidas*. Trata-se de identificar como se deu o processo mesmo de constituição desses compêndios de opiniões (δόξαι) dos quais teriam se servido diferentes pensadores posteriores e com as mais diversas intenções ao considerarem o pensamento de seus predecessores e as suas teses.

O problema que deu origem à tese que neste livro nos apresenta Gustavo encontra seu impulso inicial na leitura de um artigo de Bruno Snell de 1944, intitulado “Die Nachrichten über die Lehren des Thales und die Anfänge der griechischen Philosophie und Literaturgeschichte”. Com efeito, o artigo de Snell, parece inaugurar

um novo campo no âmbito dos estudos doxográficos, voltando o olhar do historiador da filosofia para o que viria antes da doxografia propriamente dita, a saber, o material de que teriam se servido os autores que constituem a tradição doxográfica para se informarem acerca do pensamento do qual discutem as teses. A tal material se daria o nome de “protodoxografia”. Em sua introdução, Gomes alude ao pioneirismo de Snell ao identificar fonte comum a Platão e a Aristóteles, dois dos nossos mais importantes doxógrafos na transmissão e discussão das teses atribuídas a Tales:

[...] a fonte para as afirmações que Aristóteles faz sobre Tales e os “mais antigos” (παμπάλαιοι) poetas teólogos no capítulo 3 de *Metafísica*. A seria a mesma a que Platão recorrera para compor os trechos paralelos do *Crátilo* e do *Teeteto*, nos quais ele se refere aos mesmos poetas, embora não fale de Tales. Mas Snell não parou por aí: a partir de testemunhos de Diógenes Laércio e de Clemente de Alexandria, ele propôs que a fonte comum a Platão e Aristóteles seria uma obra perdida do sofista Hípias de Élis. (p. 27)

Apoiando-se nos testemunhos de Diógenes Laércio (*Vit.* 1.24) e de Clemente de Alexandria (*Strom.* 6.2.15.1-2), Snell identificou como sendo Hípias de Élis esta fonte comum. Ele reconhece em Hípias um certo esquema de apresentação, que veio a ser denominado posteriormente como Συναγωγή, uma espécie de coletânea, termo inspirado por uma referência de Ateneu de Náucratis (*Deipnosofistas*). Esta coletânea de Hípias consistiria numa antologia de extratos de poetas e outros autores antigos, entre os quais se encontrariam os “naturalistas” (*physikoi* ou *physiologoi*) dos quais Aristóteles examina

as opiniões nos excursos doxográficos a que se entrega no contexto de suas obras. A atenção do nosso autor se dirige, então, para avaliar a pertinência da identificação de Snell, de Hípias como sendo esta fonte.

O exame da tese de Snell ensejou o exame da noção mesma de “doxografia”, neologismo cunhado por Diels para nomear os “registros de opiniões” através dos quais nos é possível inventariar os principais temas e problemas, assim como as teses que foram elaboradas a partir de seu exame. É isso o faz que Gomes percorrendo o amplo debate que ocupou a atenção de estudiosos do pensamento pré-socrático nas últimas décadas. À abordagem desse tópico é dedicado o primeiro capítulo da tese. Ele passa em revista e se posiciona criticamente a respeito de proposições advindas dos estudos de Jaap Mansfeld e David Runia, de Han Baltussen e Philip Van der Eijk, entre outros, o que faz confrontando os registros legados pelas doxografias antigas. Neste primeiro capítulo, temos um vasto e rigoroso exame da obra dos principais expoentes dos estudos da doxografia antiga, os quais toma como interlocutores para desenvolver sua própria posição acerca do debate contemporâneo sobre o tema. A abordagem deste tópico é fundamental para quem quer que se interesse em se debruçar sobre os testemunhos e fragmentos que nos foram transmitidos em obras de uma plêiade de autores da Antiguidade greco-romana ao longo de pelo menos um milênio de história de transmissão e recepção do pensamento pré-socrático. Vale notar a advertência do autor quanto ao cuidado que é preciso ter ao classificar o material proveniente destas fontes:

[...] um discurso pode não ser doxográfico da perspectiva de seu autor e de sua composição, como, por exemplo, no caso de uma lista de citações visando aspectos gramaticais

ou discursivos, e não seu próprio conteúdo; mas pode vir a ser tomado como doxográfico por eventuais leitores interessados no conteúdo de algumas dessas citações. (p. 54)

Gomes empreende, então, e seguindo a trilha aberta pelo artigo de Snell e pelo debate que suscitou na comunidade acadêmica, uma investigação sobre as fontes da que serviram os doxógrafos antigos ao nos transmitirem a as principais teses que foram atribuídas Tales de Mileto. O exame dessas teses se dá, num primeiro momento, no capítulo 2 deste livro, e num segundo momento, no exame das interpretações e do debate em torno delas entre os comentadores modernos, o que ocupa sua atenção nos capítulos 3 e 4.

Ao cabo do exame deste material, Gomes faz despontar no horizonte da discussão protodoxográfica a figura de Hípon, vindo a introduzir uma espécie de curto-circuito num debate em torno da identificação de Hípias como fonte como e mais antiga. O capítulo 6, intitulado “A (in)dignidade de Hípon”, põe em suspeição a identificação de Hípias e abre terreno para uma rica discussão sobre o terreno movediço das fontes. Mas para se inteirar sobre estes caminhos, convido o leitor a debruçar sobre as páginas que se seguem e se deixar conduzir pelo autor em sua por vezes vertiginosa busca, mas sabendo estarem sendo conduzidos pelas mãos de um experiente auriga. Como quem lê um bom romance policial ou se entrega a uma escavação arqueológica, tenham um olhar atento e o cuidado de quem caminha sobre ovos!

O percurso de formação de Gomes certamente o qualificou para tal tarefa, proporcionando-lhe as competências e habilidades que poderão ser percebidas pelo leitor ao se enveredar pelas sendas pelas

quais nos conduz em sua pesquisa pela “fonte das fontes”. Muitas são as facetas que configuram seu perfil de pesquisador. De sua passagem pela Ciência da Computação e pela Engenharia Naval lhe vem a habilidade de processar informações, de construir esquemas para organizar e apresentar os dados recolhidos, e sua especial desenvoltura ao se deparar com um pensamento disperso em um sem-fim de fragmentos, citações e comentários, legados por autores de diferentes gêneros literários e épocas. Gustavo recolhe, examina, distingue, classifica, dispõe em categorias e nos oferece, assim, uma interpretação do vasto material recolhido. Feito isso, e somente depois de tê-lo feito, ele empreende o diálogo com alguns dos mais expressivos protagonistas no debate sobre o problema que se encontra no cerne de seu trabalho, a saber aquele de estabelecer qual teria sido a fonte mais remota das opiniões que serviram de base para o movimento elético e dialético de sucessivas gerações da filosofia antiga.

O influxo deste livro é antes de tudo aquele do historiador que se empenha em compreender o curso das ideias, seu impacto, sua transmissão, o interesse e o debate de que foram objeto entre os que tiveram contato com elas. Neste processo – como ocorre em todo processo de transmissão indireta – as opiniões vão sendo apropriadas, metabolizadas, quando não subentendidas ou distorcidas. O desafio consiste, então, em tentar depurá-las das feições que vão adquirindo ao longo do tempo no intuito de encontrar aquela que seria a sua forma primeva, sua protoforma. E como não poderia deixar de ser, isso implica um retorno no tempo, um retroceder que vai de termo a termo, atravessando os registros num caminho reverso, espreitando os sinais que gestam as intuições e desencadeiam o movimento da *interrogatio* que move o pesquisador. Como no trabalho do

arqueólogo, é preciso avançar com calma e cuidado, para não “quebrar” o objeto sobre o qual se trabalha. Assim procede Gomes ao longo de sua tese.

Ciente das dificuldades implicadas neste trabalho e, ao mesmo tempo, da sua importância para quem se ocupa em seus estudos e pesquisa desta tradição remota, Gomes contribui para mitigar, na medida possível, os obstáculos e limites que se apresentam ao historiador do pensamento. Ele não se furta à necessidade de considerar os diferentes contextos de transmissão e de dialogar com a literatura, com a história e com a arqueologia quando isso se mostra fecundo para a abordagem do problema de que se ocupa.

Com este livro, Gomes inaugura um terreno novo da pesquisa em filosofia antiga no Brasil, pois não dispomos ainda de trabalhos que focalizem essa ordem de questões implicadas no estudo dos primeiros séculos da história da filosofia. Isso nos ajuda a mitigar o risco de distorções e desvios hermenêuticos que tão frequentemente nos deparamos em certos estudos publicados sob forma de livros e de artigos, ou até mesmo em trabalhos apresentados em eventos. Nesse sentido, este livro representa uma importante contribuição para fomentar a pesquisa no âmbito dos estudos pré-socráticos no Brasil.

Miriam Campolina Diniz Peixoto

# Sumário

<b>Introdução</b>	<b>27</b>
<b>1. O discurso doxográfico</b>	<b>35</b>
1.1 Dois sentidos de doxografia	35
1.2 Doxografia ou endoxografia?	42
1.3 O surgimento do discurso doxográfico	52
<b>2. A origem de todas as coisas</b>	<b>55</b>
2.1 As notícias sobre as doutrinas de Tales	57
2.2 Os fluxistas de Platão	61
2.3 A diligência de Teofrasto	67
2.4 Um novo fragmento de Hípias?	68
2.5 Deslizes, correções e adições	72
2.5.1 Uma piada sem graça	73
2.5.2 Problemas de perspectiva	75
2.5.3 Uma questão de origem	81
2.5.4 Uma questão de confiança	93
2.6 O Hípias de Snell	102

<b>3. O mais velho é o mais honrado</b>	<b>105</b>
3.1 A introdução do método de Snell	106
3.1.1 Prosadores e poetas	110
3.1.2 Concordância sinfônica	111
3.1.3 O argumento de ancestralidade	112
3.1.4 A relação entre Fedro e Hípias	112
3.1.5 A “questão da <i>archē</i> ”	113
3.1.6 Paródia ou citação?	115
3.2 A instrumentalização do método de Snell	120
3.2.1 Todas as coisas nascem da água	122
3.2.2 A ancestralidade de Eros	123
3.2.3 Tudo flui	124
3.2.4 Tudo é um	129
3.2.5 Todas as coisas juntas	133
3.2.6 Não há declarações falsas	140
3.2.7 Pensamento é percepção	150
3.2.8 Terra e água	163
3.2.9 Amizade e Discórdia	168
3.3 O Hípias de Patzer	170
<b>4. Quantas são as coisas que são</b>	<b>177</b>
4.1 O <i>insight</i> de Diès	178
4.2 As duas tradições de Von Kienle	183
4.3 A solução de Patzer	184

4.4 A solução de Mansfeld	190
4.4.1 Um tratado sobre o que não é	192
4.4.2 O que dizem os outros sobre o que é e o que não é	194
4.4.3 O antieleatismo de Górgias	205
4.4.4 O antieleatismo de Protágoras	210
4.4.5 <i>Posa kai poia</i>	214
4.5 A conclusão de Palmer	232
4.6 O Hípias de Mansfeld	239
<b>5. A polimatia de Hípias</b>	<b>247</b>
5.1 O caráter e a polivalência de Hípias	248
5.2 A finalidade político-pedagógica da erudição de Hípias	254
5.3 A <i>Coletânea</i> de Hípias	263
<b>6. A [in]dignidade de Hípon</b>	<b>283</b>
6.1 Um problema de fontes	286
6.2 A água é o princípio de todas as coisas	291
6.3 A terra jaz sobre a água	307
6.4 Uma questão de prudência	310
6.4.1 O argumento de ancestralidade	311
6.4.2 A polêmica de Aristóteles contra Hípias	313
6.4.3 Platão e Hípon	321

<b>Conclusão</b>	<b>325</b>
<b>Bibliografia</b>	<b>335</b>

# Introdução

Em 1944, com a publicação de um estudo intitulado *Die Nachrichten über die Lehren des Thales und die Anfänge der griechischen Philosophie- und Literaturgeschichte* (As notícias sobre as doutrinas de Tales e os inícios da História da Filosofia e da Literatura gregas), Bruno Snell acabou inaugurando um novo campo de pesquisas que podemos chamar de Estudos Protodoxográficos. Em seu pequeno, mas crucial artigo, Snell defendeu que a fonte para as afirmações que Aristóteles faz sobre Tales e os “mais antigos” (παμπάλαιοι) poetas teólogos no capítulo 3 de *Metafísica A*<sup>5</sup> seria a mesma a que Platão recorreu para compor os trechos paralelos do *Crátilo* e do *Teeteto*,<sup>6</sup> nos quais ele se refere aos mesmos poetas, embora não fale de Tales. Mas Snell não parou por aí: a partir de testemunhos de Diógenes Laércio e de Clemente de Alexandria,<sup>7</sup> ele propôs que a fonte comum a Platão e Aristóteles seria uma obra perdida do sofista Hípias de Élis.<sup>8</sup>

Snell também isolou traços de uma certa estrutura que perpassaria a obra hipiana consultada por Platão e Aristóteles, a qual os estudiosos que o sucederam e desenvolveram sua hipótese identificaram com o título *Συναγωγή* referido em um testemunho de

---

<sup>5</sup> Cf. *Metaph. A*.3 983b18-33 (< DK11 A12 <> LM5 D3 + R9 + R32a).

<sup>6</sup> Cf. *Crat.* 402a4-c3 (> LM1 T3 > LM9 D65c + DK1 B2); *Thet.* 152e2-8 (= LM1 T2 > DK23 A6.I).

<sup>7</sup> Cf. Diog. Laert. *Vit.* 1.24 (= LM36 D23 = LM5 D11b < DK11 A1; cf. DK86 B7); Clem. Alex. *Strom.* 6.2.15.1-2 (= DK86 B6 > LM36 D22).

<sup>8</sup> Ao apresentar as posições gerais dos principais estudiosos da protodoxografia nesta Introdução, não apontarei páginas específicas, porque tratarei delas de forma mais aprofundada no decorrer da discussão.

Ateneu de Náucratis,<sup>9</sup> que pode ser traduzido por *Coletânea*. Na interpretação de Snell, a obra hipiana consultada por Platão e Aristóteles seria uma espécie de antologia, uma coleção de citações de poetas e outros autores antigos, incluindo naturalistas “pré-socráticos”, organizadas por tema. No caso específico do trecho que teria sido consultado por eles, Hípias estaria apresentando citações de autores como Orfeu, Museu, Homero, Hesíodo, Tales e outros, cujos nomes acabaram eventualmente se perdendo, mas que concordariam de uma forma ou de outra com a tese de que a origem (γένεσις) ou o princípio (ἀρχή) de todas as coisas seria ou teria alguma relação com a água.

A importância do estudo de Snell, porém, extrapola a simples identificação de Hípias e sua obra como possível fonte para Platão e Aristóteles, pois ele acabou estabelecendo uma espécie de paradigma metodológico para a análise de passagens de cunho doxográfico em Platão e Aristóteles. Estudiosos posteriores replicaram seu método para outras passagens paralelas e com isso acabaram expandindo o rol de possíveis emergências de conteúdos de origem hipiana nessas passagens. Primeiro vieram Walter Von Kienle (1961) e Joachim Classen (1965), que, de forma independente, aplicaram o método de Snell para outras duas passagens com características similares no *Banquete* platônico e no capítulo 4 de *Metafísica* A.<sup>10</sup> Numa segunda onda de expansão da hipótese de Snell, encontramos os estudos de Jaap Mansfeld (1983; 1985a; 1986) e Andreas Patzer (1986), sendo que este último leva o método até às últimas consequências, atribuindo

---

<sup>9</sup> Cf. *Deipn.* 13.609A (= LM36 D3 < DK86 B4.I).

<sup>10</sup> Cf. Plat. *Symp.* 178a6-c3 (> DK9 B2 > LM19 R56a); Arist. *Metaph.* A.4 984b23-31 (= LM19 R57 > DK28 B13.III).

toda sorte de paralelos a Hípias e avançando até mesmo sobre paralelos encontrados na literatura doxográfica tardia.<sup>11</sup>

De todos esses autores, o mais influente é sem dúvida Mansfeld, não só pela qualidade de seu trabalho, que é superior à de seus pares e predecessores, mas também e talvez sobretudo pelo fato de seus trabalhos terem sido publicados em língua inglesa. Além disso, no último texto de sua trilogia protodoxográfica, Mansfeld organizou de forma sistemática os estudos de seus predecessores que acabavam sendo muito pontuais. Com isso, ele acabou se tornando uma espécie de referência definitiva para o que fora produzido até então. Quase quarenta anos depois, Mansfeld segue sendo a principal referência adotada para situar os primeiros rudimentos de uma historiografia filosófica ainda no século V aec.<sup>12</sup>

Um aspecto importante de seu último estudo é o fato de Mansfeld ter isolado uma matriz protodoxográfica independente de Hípias, a partir do cruzamento de passagens com características doxográficas encontradas em Isócrates e Xenofonte<sup>13</sup> com esquemas doxográficos encontrados no *Sofista* de Platão e no capítulo 2 do primeiro livro da *Física* de Aristóteles.<sup>14</sup> A marca específica dessa outra

---

<sup>11</sup> Não cabe listar aqui todas as passagens envolvidas, porque são muitas. As mais relevantes serão abordadas oportunamente. Digo que Mansfeld e Patzer são relativamente independentes porque Patzer só conhece o primeiro dos três estudos de Mansfeld.

<sup>12</sup> Citam Mansfeld como principal autoridade acerca da teoria doxográfica, por exemplo, Runia (2008, p. 32), Graham (2008, p. 311, n. 22; 2013, p. 312, nn. 21-22; 2015, n. 4), Palmer (2008, pp. 530-531; 2009, p. 22, n. 54), Barney (2012, p. 84, n. 38), Betegh (2017, pp. 349-351), Finkelberg (2017, p. 11, n. 31) e Granieri (2021, p. 29, n. 41).

<sup>13</sup> Cf. *Isoc. Ant.* 268 (< LM1 T6 > DK24 A3.II + DK36 A6.I + DK82 A1.II); *Xen. Mem.* 1.1.14-7-15,1 (= LM1 T5 ≠ DK).

<sup>14</sup> Cf. *Plat. Soph.* 242c8-243a4 (> LM1 T4 = DK21 A29 = DK31 A29); *Arist. Phys.* 1.2 184b15-25 (= LM1 T11 ≠ DK).

matriz seria uma estrutura diagramática, em grande medida incompatível com a estrutura tabular que Mansfeld e Patzer aventaram para a *Coletânea* de Hípias, que seria mais próxima da estrutura típica dos compêndios doxográficos pós-teofrastianos. Mansfeld identificou essa matriz alternativa com Górgias, encontrando paralelos para as passagens de Isócrates e Xenofonte com a paráfrase peripatética do tratado gorgiano *Sobre o que não é*.<sup>15</sup>

As finalidades das coletas realizadas por Górgias e Hípias parecem ter sido bem diferentes. No caso de Górgias, parece ter havido um levantamento restrito, utilizado como insumo para a construção dos argumentos do tratado *Sobre o que não é*. Ele parece ter coletado informações sobre as doutrinas de alguns de seus predecessores e contemporâneos com a finalidade de construir um conjunto de argumentos voltado principalmente contra teses eleatas. Hípias, por

---

<sup>15</sup> Cf. Ps.-Arist. *MXG* 5 979a13-18 (< LM32 D26a.1 ≠ DK). Como se verá, traduzirei aqui, na maioria dos casos, a expressão τὸ ὄν por ‘o que é’ (ou eventualmente ‘o-que-é’, caso a proximidade com o verbo ‘é’ dificulte a compreensão do texto) e o plural [τὰ] ὄντα por ‘[as] coisas que são’, entendendo se tratar da forma mais neutra possível para este participio tão carregado de sentidos e interpretações. Isso não significa uma rejeição de ‘o ente’ como tradução para τὸ ὄν, que acredito ser uma boa solução do ponto de vista conceitual (diferente de ‘o ser’, que me parece às vezes inadequada). Compreendo que τὸ ὄν tenha rapidamente se tornado uma expressão técnica compatível com a estranheza do termo ‘ente’ em português. Contudo, entendo também que ela soaria primariamente mais como ‘o que é’ ao ouvido geral, e considerando que esta expressão passará pela boca de muitos autores diferentes neste livro, creio que o ideal é mantê-la o mais próximo possível do modo como soaria a um ouvido incauto, pois eventuais divergências de interpretação podem surgir justamente daí. Quanto ao verbo ἔστιν/ἔστιν, optarei por traduzi-lo, quando intransitivo, preferencialmente por ‘é’, e em alguns casos específicos, dado o contexto, por ‘há’. Essas formas ocorrerão várias vezes ao longo da discussão que será feita aqui, em trechos de Platão, Parmênides, Melisso, Górgias e outros autores, mas as questões mais espinhosas envolvendo os sentidos do verbo ‘ser’ não serão muito determinantes para a questão protodoxográfica, de modo que não será preciso discutir ou assumir uma posição mais forte em relação a elas.

outro lado, parece ter tido interesses mais amplos e diversos, o que sugere que sua obra não se restringia a temas filosóficos. Assim, uma vez que costumavam recorrer às ideias de seus predecessores para colocá-las em confronto dialético, a abordagem de Platão e Aristóteles parece ter mais proximidade com as intenções de Górgias do que com as de Hípias. O material que parece ter sido compilado por Hípias, por outro lado, na medida em que pode ter sido bem mais vasto e abrangente, poderia ter serventia em circunstâncias variadas. No fim das contas, o que encontramos em Platão e Aristóteles pode mesmo ser uma espécie de híbrido, com a incorporação de certas categorias de oposição trabalhadas por Górgias eventualmente enriquecidas por conteúdos extraídos de alguma obra de Hípias.

Há, contudo, algumas pontas soltas nessa teoria protodoxográfica, tanto pela presença de certos detalhes mal resolvidos, como decorrentes de alguns problemas de método. Patzer, por exemplo, sentindo-se autorizado pela replicação do método de Snell feita por Classen, o extrapola numa escala que beira o absurdo. O Hípias de Patzer – que o classifica como filósofo e o primeiro “historiador da filosofia” – antecipa Platão em praticamente *todas* as suas tratativas esquemáticas de pensadores “pré-socráticos”. Mansfeld não chega aos extremos de Patzer, mas também me parece atribuir a Górgias e Hípias um pouco mais do que o que as evidências que ele reúne permitem. Além disso, todos esses estudiosos tomam muitas liberdades em relação à caracterização da estrutura da obra de Hípias a que se referem, e alguns inclusive chegam a identificá-la com o título *Συναγωγή* (*Coletânea*). De fato, as características que esses estudiosos atribuem a essa obra hipiana a tornam praticamente indistinguível de uma obra doxográfica pós-teofrastiana, posicionando Hípias, na

prática, como o inaugurador deste gênero literário até então considerado tardio.

Diante disso, o objetivo deste estudo será reavaliar criticamente essa teoria protodoxográfica inaugurada por Snell e desenvolvida por seus três principais sucessores – Classen, Mansfeld e Patzer –, propor soluções para os problemas que eles acabaram deixando para trás e incorporar alguns elementos novos introduzidos por autores mais recentes, visando sobretudo mitigar a hipertrofia do papel de Hípias que se estabeleceu na recepção da teoria protodoxográfica. Dividi o trabalho em seis capítulos mediante os quais acredito ser possível atingir este objetivo:

1. O discurso doxográfico – onde apresento uma caracterização geral do gênero doxográfico, a fim de demarcar o sentido da noção correlata de protodoxografia.
2. A origem de todas as coisas – onde apresento a teoria de Snell sobre Hípias como fonte protodoxográfica, bem como as críticas e incrementos de Mansfeld e Patzer ao núcleo central da teoria protodoxográfica (o paralelo entre as passagens correlatas do *Crátilo* e de *Metafísica A*) e suas soluções para o problema das ausências de Tales no trecho platônico e de Heráclito no trecho aristotélico.
3. O mais velho é o mais honrado – onde apresento os desdobramentos da adoção do método de Snell por Von Kienle, Classen e Patzer com a finalidade de encontrar “novos fragmentos” de Hípias.
4. Quantas são as coisas que são – onde apresento as soluções protodoxográficas de Patzer e Mansfeld para o paralelo entre os vários esquemas aristotélicos que listam quantidades e

tipos de princípios e a passagem doxográfica do *Sofista*, onde encontramos um esquema semelhante: Patzer propõe que Hípias é a fonte; Mansfeld propõe Górgias. Também analiso a recepção da teoria protodoxográfica depois das contribuições de Patzer e Mansfeld.

5. A polimatia de Hípias – onde reconstituo o perfil de Hípias com vistas a refinar a compreensão acerca de seus interesses enquanto autor e, conseqüentemente, estar em melhor posição para tratar das questões envolvendo o conteúdo, a estrutura e a finalidade de suas obras, em particular a *Coletânea*.
6. A [in]dignidade de Hípon – onde analiso testemunhos acerca do hidromonismo de Tales e do médico naturalista Hípon, com vistas a reavaliar o estatuto da abordagem de Aristóteles e Hípias sobre Tales e o contexto hipiano das citações paralelas que deram origem à teoria protodoxográfica de Snell. O resultado é que Hípon emerge como uma fonte até mais viável para Aristóteles acerca de Tales.



# 1. O discurso doxográfico

Antes de passar propriamente ao estudo das eventuais fontes protodoxográficas de Platão e Aristóteles, é conveniente destacar alguns pontos relativos à noção de doxografia, bem como demarcar o que deve ser entendido por protodoxografia no presente estudo.

## 1.1 Dois sentidos de doxografia

Mansfeld oferece uma boa definição de *doxografia* na abertura de seu verbete intitulado “Doxography of Ancient Philosophy” para a *Stanford Encyclopedia of Philosophy*:

Falando de forma ampla, [o gênero ou a noção de] doxografia abarca textos, integrais ou parciais, em que o autor apresenta ideias filosóficas de antigos filósofos ou escolas a respeito de certas áreas ou tópicos, apresentando ou não a argumentação ou as análises que lhes davam sustentação filosófica, ou as razões por trás de suas “opiniões”, incluindo ou não avaliações críticas e comentários do próprio autor [*i.e.* do doxógrafo]. (Mansfeld, 2022, Introd.)<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> Em 2024, o verbete passou por revisão e passou a contar com a coautoria de David Runia, que assina vários outros trabalhos junto com Mansfeld. Como me interessa aqui sobretudo a posição difundida por Mansfeld, mantereí as referências ao verbete à versão de 2022.

Quero destacar dois elementos presentes nesta definição. O primeiro é obviamente o significado do neologismo dielsiano<sup>17</sup> ‘doxografia’, formado a partir do termo grego δόξα: *registro de opiniões*.<sup>18</sup> Na definição de Mansfeld, essas opiniões se restringem ao campo filosófico, mas é importante ter no horizonte que houve uma doxografia médica bastante desenvolvida e que também teve ramificações (ou raízes) peripatéticas, tal como se deu com a doxografia “filosófica”.<sup>19</sup>

O segundo elemento que eu gostaria de destacar é a distribuição dos discursos doxográficos em duas categorias. Segundo Mansfeld, haveria, por um lado, *obras doxográficas integrais*, cuja finalidade seria registrar opiniões filosóficas a respeito de vários temas, e por outro, haveria também o que poderíamos chamar de *excursos doxográficos* inseridos em obras cuja finalidade última não era, a princípio, de

---

<sup>17</sup> Como registra o próprio Mansfeld (2022, § 1). Ver também Runia (2008, pp. 29-30).

<sup>18</sup> Mansfeld nota que há ainda outro termo grego – ἀρέσκοντα –, traduzido para o latim por *placita*, ou seja, *o que apraz*, que é utilizado de forma intercambiável com δόξα/*opinionēs* e têm o sentido de *doutrinas*.

<sup>19</sup> Sobretudo a doxografia relacionada a temas naturalistas. Como nota Mansfeld (2022, § 1), porém, embora os estudos doxográficos de Diels tenham focado inicialmente em temas naturalistas, o escopo do que hoje entendemos como doxografia incluía também temas do campo da ética. Na § 3, ele menciona a produção de *doxai* naturalistas por médicos e astrônomos. Além disso, nos *Placita Philosophorum* de “Pseudo-Plutarco” – a principal obra doxográfica que foi preservada integralmente (ver o próximo parágrafo) –, temos um livro inteiro – o quinto – dedicado a temas de fisiologia, que eram de interesse tanto de naturalistas quanto de médicos. É provável que o peripatético Mênon tenha exercido papel equivalente ao de Teofrasto em relação à doxografia médica. A ele se atribui uma obra que Plutarco (*Quaest. Conv.* 8.9.3) chama de *Menoneia*, e que parece ser a fonte principal da doxografia médica reportada pelo “Anônimo de Londres” (cf. Schiefsky, 2005a, p. 60; Runia, 2010, pp. 556-557). Para um bom panorama acerca da doxografia médica, inclusive contrastando seu estudo com a doxografia filosófica, ver Van der Eijk (1999, especialmente as pp. 19-28), e também o estudo de Runia (2010) como um todo.

natureza doxográfica. O primeiro tipo de obra é a que mais interessava a Diels e é também o objeto primário de estudo do próprio Mansfeld. É nessa categoria que se enquadram os *Placita philosophorum* (Περὶ τῶν ἀρεσκόντων τοῖς φιλοσοφοῖς) atribuídos a Plutarco, o texto doxográfico completo mais antigo que chegou até nós, datado do século II ec, e que é a principal base material para a reconstituição da obra de um suposto doxógrafo chamado “Aécio”, cuja datação é estimada entre os séculos I e II ec.<sup>20</sup> O próprio Mansfeld, como se sabe, trabalhou durante décadas junto com David Runia em uma reformulação crítica da hipótese dielsiana sobre Aécio que resultou em uma série de estudos batizada de *Aëtiana*, completada recentemente com a publicação de uma nova proposta de reconstituição do que seriam os *Placita* de Aécio.<sup>21</sup> Não cabe aqui discutir os detalhes da hipótese de Aécio ou as posições cétricas em relação a ela, pois ela não interfere diretamente no objeto do presente estudo, que tratará de autores de uma época muito anterior. Em todo caso, uma vez que há questionamentos relativos à historicidade de Aécio, e considerando que a identificação ou não do nome do autor de uma provável obra doxográfica imediatamente anterior aos *Placita* do Pseudo-Plutarco não altera em nada o processo de transmissão, e considerando ainda que poderia haver outras obras doxográficas circulando paralelamente a essa fonte, optarei por concentrar no Pseudo-Plutarco as referências a essa categoria doxográfica integral e

---

<sup>20</sup> Para um bom histórico e resumo da hipótese dielsiana sobre Aécio, ver Mansfeld (2022, § 2).

<sup>21</sup> Ver Mansfeld e Runia (2020).

estruturada, por se tratar do material que efetivamente temos em mãos.<sup>22</sup>

A estrutura dos *Placita*, replicada também em grande medida na *História filosófica* de um “Pseudo-Galeno” (séc. III-V) e nos *Extratos* de Estobeu (séc. V),<sup>23</sup> segue um esquema bastante rígido que envolve um

---

<sup>22</sup> A posição cética mais emblemática foi formulada por Lebedev (1988), que rejeita completamente Aécio, alegando que se trata de uma ficção de Diels (cf. também Lebedev, 1984, p. 14). Para Lebedev (1988, pp. 3-4), o nome ‘Aécio’ seria, na verdade, resultado de um lapso cometido pelo bispo cristão Teodoreto (séc. V ec) em sua obra *Cura para as enfermidades gregas*, que contém uma grande quantidade de material extraído diretamente de obras doxográficas. Ao copiar material doxográfico de fontes anteriores, Teodoreto teria convertido o nome ΑΠΕΙΟΣ, do doxógrafo estoico Ário Dídimos, em ΑΕΤΙΟΣ, num “*lapsus memoriae*” envolvendo os nomes de dois heresiarcas do século IV ec. Lebedev não nega que houvesse uma fonte doxográfica compartilhada por Pseudo-Plutarco e Estobeu (séc. V ec), autor de uma enorme *Antologia*, que contém uma grande quantidade de material doxográfico estruturado, especialmente nos primeiros dois livros, também designados pelo nome de *Antologia*. Lebedev nega apenas que esta obra tenha sido escrita por um doxógrafo chamado Aécio e acessada por Teodoreto. Para Lebedev, as fontes principais de Teodoreto seriam Porfírio e Eusébio, que não escreveram doxografias do tipo estrito. Rejeitada a hipótese do Aécio de Teodoreto, no restante de seu texto, Lebedev defenderá a existência de duas obras doxográficas (em sentido estrito) cotejadas por autores posteriores e produzidas por Ário Dídimos e pelo acadêmico Eudoro (ambos datados entre os séculos I aec e I ec), este último a provável fonte do doxógrafo Aquiles (séc. III ec) – que não deve ser confundido com Aquiles Tácio (cf. Mansfeld e Runia, 1997, p. 300) –, ou ainda uma fonte comum a Pseudo-Plutarco e Estobeu dependente dessas duas fontes. A réplica de Mansfeld (ver resumo em Mansfeld, 2022, § 2) passa pela rejeição da hipótese do lapso de Teodoreto e pela defesa de que havia uma fonte comum conectando Pseudo-Plutarco, Estobeu e Teodoreto. Uma réplica recente de Lebedev pode ser encontrada no pós-escrito apensado a seu texto de 1988 (que, por sua vez, fora apresentado em um evento acadêmico em 1983, daí Mansfeld referir-se a esta data), que Lebedev publicou no site do Instituto de Filosofia da Academia Russa de Ciências ([https://eng.iph.ras.ru/upfile/histph/lebedev\\_did-the-doxo.pdf](https://eng.iph.ras.ru/upfile/histph/lebedev_did-the-doxo.pdf)). Para uma lista de referências de questionamentos mais recentes acerca de Aécio, ver Mansfeld (2022, § 2). Cf. também Zhmud (2017b).

<sup>23</sup> Essa estrutura é preservada nos excertos doxográficos da obra apologetica *Cura para as enfermidades gregas* do bispo cristão Teodoreto, e parece emergir também nos

cabeçalho, correspondente a uma *pergunta*, e uma *lista de respostas*, que vêm apresentadas ao lado dos nomes de pensadores que lhes são associados. O cabeçalho pode ser uma pergunta direta – como se vê, por exemplo, em Ps.-Plut. *Plac. Phil.* 1.1 875A5: “O que é a natureza?” (Τί ἐστὶ φύσις;) – ou então um tópico, normalmente introduzido pela preposição περί, que pode, de todo modo, ser facilmente convertido em uma pergunta – como ocorre no capítulo 1.25 (citado abaixo), cujo cabeçalho pode ser convertido na pergunta ‘O que é a necessidade?’.<sup>24</sup> Veja abaixo um exemplo bem típico, extraído de Ps.-Plut. *Plac. Phil.* 1.25 884E1-5:

κε'. Περὶ ἀνάγκης  
Θαλῆς ἰσχυρότατον ἀνάγκη, κρατεῖ γὰρ τοῦ παντός.  
Πυθαγόρας ἀνάγκην ἔφη περιχεῖσθαι τῷ κόσμῳ.  
Παρμενίδης καὶ Δημόκριτος πάντα κατ' ἀνάγκην· τὴν αὐτὴν δ'  
εἶναι εἰμαρμένην καὶ δίκην καὶ πρόνοιαν καὶ κοσμοποιόν.

#### 25. Sobre a necessidade

Tales: a necessidade é uma força suprema, pois domina tudo.

Pitágoras dizia que a necessidade circunda o mundo.

---

fragmentos do estoico Ário Dídimos preservados por Estobeu. A respeito desses autores, ver a nota anterior.

<sup>24</sup> Em alguns casos (cf., por exemplo, Ps.-Plut. *Plac. Phil.* 1.9 882C1-2), antes de apresentar as posições de cada pensador, há uma pequena introdução (às vezes de uma linha, às vezes mais longa), na qual pode haver alguma explicação preliminar acerca do escopo do capítulo ou mesmo uma resposta preferencial, refletindo o que o autor da coletânea parece assumir como certo consenso da época.

Parmênides e Demócrito: todas as coisas [ocorrem] segundo a necessidade; e ela própria é o destino, a justiça, a providência e a ordenadora [do mundo].

Van der Eijk (1999, p. 21) tem razão em afirmar que essa estrutura tem a forma de um relatório, pois essas listagens de ideias poderiam ser organizadas em forma tabular com duas colunas: *nomes* e *ideias*. As linhas seriam, então, indexadas segundo uma ordenação que priorizaria um sequenciamento lógico entre as respostas propostas por cada pensador ou grupo de pensadores à questão em epígrafe, mas nada aqui é absolutamente sistemático. Ao mesmo tempo, se tentaria respeitar, na medida do possível, uma certa ordenação cronológica dos nomes, como ocorre, aliás, no exemplo acima.

A outra categoria – a dos excursos doxográficos inseridos em obras de outra natureza – é oposta à primeira não só pelo caráter utilitário, mas sobretudo por uma indeterminação de forma. A principal hipótese de trabalho nesses casos é a de que boa parte do material doxográfico referido nesses excursos teria sido extraída de compêndios doxográficos mais estruturados e pertencentes à primeira categoria. Considere, por exemplo, o caso de Diógenes Laércio, cuja obra *Vidas e pensamentos dos bem reputados em filosofia* (Βίοι καὶ γνῶμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων) é provavelmente o mais importante exemplar dessa segunda categoria. Diógenes conjuga “vidas” (βίοι), isto é, biografias e “pensamentos” (γνῶμαι) dos filósofos mais importantes desde o século VI aec até Epicuro (séc. IV–III aec), a fim de confeccionar uma das mais importantes obras de historiografia filosófica produzidas na Antiguidade. Para compô-la, Diógenes recorre a um número enorme de fontes dos mais diversos tipos, não só doxográficas, além de obras originais dos pensadores biografados,

obras cronográficas, heresiográficas e diadoquigráficas,<sup>25</sup> anedóticas e de outros gêneros difíceis de classificar, extraíndo de todas elas informações que lhe pareceram importantes e arranjando-as em uma estrutura pertinente ao seu intento historiográfico. No caso específico do material doxográfico apresentado por Diógenes, a estrutura típica das obras doxográficas é quebrada: não há comparação direta entre as opiniões dos filósofos acerca de um determinado tema; cada filósofo é apresentado em separado, num capítulo estanque, e suas opiniões são listadas com o intuito de serem comparadas não tanto com seus pares, mas com a informação biográfica fornecida, pois o critério valorativo que ele adota é o da coerência entre vida e obra.<sup>26</sup>

Outros exemplos de autores que se enquadram nessa doxografia mais ampla e menos estruturada, segundo Mansfeld, seriam Cícero, Filodemo, Plutarco e Clemente de Alexandria. Não é necessário entrar

---

<sup>25</sup> Embora seja mais comum encontrar referências a heresiografia e heresiologia nos estudos teológicos, tratando das heresias que se desviavam das *orthodoxias* religiosas, por 'heresiografia' me refiro aqui especificamente à literatura especializada na história e nas doutrinas das escolas filosóficas gregas, geralmente designadas pelo título *Περὶ αἰρέσεως*, que costuma ser traduzido por *Sobre as escolas/seitas [filosóficas]*. 'Diadoquigrafia' designa um outro gênero literário afim, que é o das obras designadas como *Διαδοχαί*, *Sucessões*, relativas à sucessão dos chefes das escolas filosóficas. As obras diadoquigráficas eram mais esquemáticas do que as obras heresiográficas e no geral não se restringiam a uma única escola. Os autores mais importantes desses dois gêneros, que surgiram a partir do século III aec, são respectivamente Hipóboto e Sócion. Ambos os gêneros, aliás, também lidavam com material doxográfico.

<sup>26</sup> Para uma boa defesa do caráter único da obra de Diógenes, incluindo uma análise muito detalhada de todos os tipos de fontes empregadas por ele, ver Mejer (1978). Mansfeld (2022, § 6), porém, defende que a literatura heresiográfica deveria ser considerada um subgênero da doxografia, e que não só Diógenes Laércio, mas também Cícero, Filodemo e Ário Dídimo deveriam ser enquadrados nesse tipo de literatura. O enquadramento, especialmente dos dois últimos, na literatura heresiográfica me parece apropriado. Já os casos de Cícero e Diógenes me parecem mais complexos, pois eles lidam com muitas escolas diferentes.

aqui em detalhes sobre o modo como esses autores reportavam opiniões. Basta destacar que, assim como ocorre em Diógenes, nenhum deles – e tampouco o autor da obra *Refutação de todas as heresias*, que Mansfeld classifica com certa hesitação como “[doxografia] estrita, mais ou menos”<sup>27</sup> – apresenta seu material doxográfico seguindo a estrutura que encontramos no Pseudo-Plutarco.<sup>28</sup>

## 1.2 Doxografia ou endoxografia?

Neste estudo, porém, retornaremos a uma época em que o discurso doxográfico ainda não está estabelecido como gênero literário como na Antiguidade tardia.<sup>29</sup> Um bom ponto de partida é o

---

<sup>27</sup> O autor desta obra foi, por muito tempo identificado com o bispo Hipólito de Roma, mas essa atribuição já não se sustenta mais. Como bem notou Litwa (2016, p. xl), não é mais metodologicamente apropriado referir essa obra nem mesmo a um suposto “Pseudo-Hipólito”. Não obstante, as evidências mostram que o autor do texto vivia mesmo em Roma e na mesma época do bispo Hipólito – a passagem do século II para o século III ec –, e é isso, no fim das contas, o que mais importa do ponto de vista dos estudos doxográficos e pré-socráticos. Para um bom histórico crítico relativo às tentativas de identificar o autor das *Refutações*, bem como para as evidências mais seguras relativas à sua biografia e datação, ver Litwa (2016, pp. xxxii-xlii).

<sup>28</sup> Uma lista não exaustiva, mas bem representativa de doxógrafos e seus enquadramentos, na visão de Mansfeld, entre o sentido mais estrito de doxografia e o sentido mais amplo pode ser encontrada em Mansfeld (2022, § 1).

<sup>29</sup> Entenda-se ‘gênero literário’ como uma categoria moderna que encapsula as diferentes expressões da doxografia, em particular a doxografia em sentido estrito definida na seção anterior. Não temos, porém, registro de que alguém na Antiguidade demarcasse o que se convencionou chamar de doxografia como um estilo literário específico, de modo que é preciso ter cuidado com demarcações muito estritas neste sentido. Uma boa discussão sobre isso, que inclui as doxografias médicas, e é por isso especialmente interessante, pode ser encontrada em Van der Eijk (1999, pp. 21-28).

seguinte trecho dos *Tópicos* de Aristóteles, onde ele apresenta um método de coleta de opiniões como insumos para pesquisa filosófica:

ἐκλέγειν δὲ χρῆ καὶ ἐκ τῶν γεγραμμένων λόγων, τὰς δὲ διαγραφὰς ποιῆσθαι περὶ ἐκάστου γένους ὑποτιθέντας χωρὶς, οἷον περὶ ἀγαθοῦ ἢ περὶ ζώου, καὶ περὶ ἀγαθοῦ παντός, ἀρξάμενον ἀπὸ τοῦ τί ἐστίν. παρασημαίνεσθαι δὲ καὶ τὰς ἐκάστων δόξας, οἷον ὅτι Ἐμπεδοκλῆς τέτταρα ἔφησε τῶν σωμαίων στοιχεῖα εἶναι· θείη γὰρ ἂν τις τὸ ὑπό τινος εἰρημένον ἐνδόξου. (Arist. *Top.* 1.14 105b12-18)

É preciso coletar [opiniões] também dos textos escritos, e produzir listas sobre cada [assunto], dispondo-as sob gêneros separados. Por exemplo: sobre o bem ou sobre o ser vivo, e [no caso] dele [*i.e.* do bem], sobre o bem [como um] todo [*i.e.*, sobre as espécies possíveis de bem],<sup>30</sup>

---

<sup>30</sup> A expressão *περὶ ἀγαθοῦ παντός* suscita cuidado, na medida em que soa estranha essa repetição do bem, que já fora mencionado na sentença anterior. Aristóteles costuma utilizar esse tipo de repetição quando aplica o método da divisão dialética, com a finalidade de indicar subdivisões de um determinado gênero, como se vê, por exemplo, em *Phys.* 1.2 184b15-25 (citado abaixo no capítulo 4). Além disso, em *An. Post.* 2.14 98a1-7, também em contexto de aplicação do método da divisão, Aristóteles utiliza a expressão *παντὶ ζῳῷ ὑπάρχει* (o que pertence a todo animal), de modo semelhante ao da repetição do bem que ocorre aqui. Isso sugere que Aristóteles está se referindo ao procedimento de tomar o bem como gênero e dividi-lo em espécies. Essa interpretação se reflete, por exemplo, nas traduções de Mansfeld (1986, p. 4): “and that on the good should deal with every kind of good”; de Pickard-Cambridge (1995, p. 398): “and that ‘On Good’ should deal with every form of good”; de Smith (1997b, p. 12): “and about every <sense of> good”; e de Segurado e Campos (2007, p. 252): “ou, *no caso do «bem»*, sobre todas as espécies possíveis de «bem»” (os itálicos indicam as inserções de Segurado e Campos). Mansfeld apresenta uma tradução diferente em seu verbete de 2022 (§ 3): “that is to say the Good as a whole”, colocando este trecho como um aposto à sentença anterior. Isso, porém, soa estranho na medida em que o aposto, introduzido pela expressão ‘that is’, acaba apontando na direção de *περὶ ζώου*, e não de *περὶ ἀγαθοῦ*. Entendimento semelhante teve Brunschwig (1967, p. 20), que traduz

começando pelo que [cada coisa] é. E [deve-se] indicar ao lado também as opiniões de cada [autor]. Por exemplo: que Empédocles disse que os elementos dos corpos são quatro. Pois alguém pode propor [como tese] o que foi dito por alguém de renome.

É preciso, porém, tomar certos cuidados em relação ao que exatamente essa evidência permite deduzir. Não é correto ler esse texto como se ele fosse anterior a toda a pesquisa aristotélica. A anterioridade suposta nos *Tópicos* de um modo geral é metodológica, e trata, portanto, de como a pesquisa *deveria* ser realizada. Mas enquanto *discurso sobre o método*, este *logos* é produzido posteriormente à realização de algumas iterações do próprio método. Em outras palavras: Aristóteles está explicando como este passo da pesquisa – a coleta prévia de opiniões – deve ser realizado, explicação que deriva de sua própria experiência prévia com essa etapa particular da pesquisa. Disso se depreende que ele está reportando uma prática corrente, que provavelmente remonta à Academia platônica. Uma possível versão menos formal dessa prática pode ser entrevista na seguinte passagem dos *Memoráveis* de Xenofonte:<sup>31</sup>

ὁπότε δὲ αὐτός τι τῷ λόγῳ διεξίῃ, διὰ τῶν μάλιστα ὁμολογουμένων ἐπορεύετο, νομίζων ταύτην τὴν ἀσφάλειαν εἶναι λόγου. τοιγαροῦν πολὺ μάλιστα ὧν ἐγὼ οἶδα, ὅτε λέγοι,

---

por “« bien » devant être entendu dans toute son ampleur”. No entanto, esta tradução soa mais próxima das outras mencionadas acima do que a segunda de Mansfeld (2022), na medida em que essa amplitude do bem pode ser compreendida como se referindo aos muitos modos (categoriais) em que ele é dito. Brunschwig, aliás, deixa clara esta possibilidade em sua nota complementar 6 (p. 131). Acerca da abordagem aristotélica para o método da divisão introduzido por Platão, ver a n. 569.

<sup>31</sup> Cf. Mansfeld (1986, p. 49, n. 24).

τοὺς ἀκούοντας ὁμολογοῦντας παρεῖχε. ἔφη δὲ καὶ Ὅμηρον τῷ Ὀδυσσεῖ ἀναθεῖναι τὸ ἀσφαλῆ ῥήτορα εἶναι, ὡς ἰκανὸν αὐτὸν ὄντα διὰ τῶν δοκούντων τοῖς ἀνθρώποις ἄγειν τοὺς λόγους. (Xen. Mem. 4.6.15 = LM33 D21)

Cada vez que ele mesmo [sc. Sócrates] examinava algo com um argumento, ele avançava por meio **dos [pontos] de maior consenso**, pois considerava que isso tornava o argumento infalível. É por isso que, de todos os homens que eu conheço, ele era o que mais conquistava o assentimento de seus ouvintes quando falava. Dizia que Homero também atribuiu a Odisseu o rótulo de “orador infalível”, porque ele era capaz de conduzir [seus] discursos em meio às **coisas opinadas** (*dokountōn*) pelos homens.

Se Sócrates empregava os pontos (ou opiniões) de maior consenso (τῶν μάλιστα ὁμολογουμένων) para construir seus próprios argumentos em meio às discussões que empreendia na ágora, havia, então, necessariamente uma etapa prévia de coleta e organização dessas opiniões, ainda que mental e informal. A esta primeira etapa preliminar se seguiria também certamente uma etapa de avaliação acerca do melhor uso que essas opiniões poderiam ter em cada situação. Que ele fizesse isso de modo “automático” apenas atesta a sua habilidade argumentativa, mas não torna essas etapas prescindíveis em seu processo analítico pessoal.

Esse trecho de Xenofonte é também muito oportuno porque, na prática, torna desnecessário coletar outras evidências desse procedimento óbvio, na medida em que recobre todo o espectro entre Homero e Sócrates. É também muito importante recordar que a pesquisa de fontes, independentemente do grau de formalidade

envolvido, é a matéria-prima fundamental do discurso historiográfico – e aqui estou me referindo especificamente aos chamados *histores* jônicos, como Hecateu de Mileto e Heródoto.<sup>32</sup> Menciono esses exemplos para chamar atenção para a amplitude do espectro de aplicação dessa prática, que vai da poesia à filosofia, passando *antes* pela *historiē* jônica e pela sofística. Essa amplitude por si só já deveria ser suficiente para descartar a hipótese de que a pesquisa de fontes fosse uma prática exclusivamente filosófica.

Voltemos então a Aristóteles, pois há ainda uma outra distinção que precisa ser feita. Embora o trecho dos *Tópicos* citado seja sem dúvida *doxográfico* – dado o uso do termo *διαγραφή* e do verbo *παρασημαίνεσθαι*, que indicam um procedimento diagramático e esquemático que precisa necessariamente ser “*grafado*” para se efetivar –,<sup>33</sup> ele não pode ser dito *doxográfico* do mesmo modo que a obra do Pseudo-Plutarco, seus pósteros e seus prováveis predecessores imediatos, tais como o Aécio de Diels e outros eventuais *doxógrafos* anônimos. O que Aristóteles está sugerindo nos *Tópicos* não é

---

<sup>32</sup> Isso é tão óbvio que é até difícil selecionar passagens para atestar esse fato. O método de pesquisa de Heródoto foi minuciosamente destrinchado por Hartog (2014), especialmente nos dois primeiros capítulos da segunda parte de sua monografia (pp. 238-335). Para uma versão mais resumida, ver Basile (2019). Um bom estudo sobre Hecateu e suas fontes, incluindo a tradução dos fragmentos, é o de Koike (2013).

<sup>33</sup> O primeiro termo é sinônimo de *diagrama*, mas é empregado com muita frequência para se referir a tabelas e registros em contextos contábeis, dos quais há vários exemplos no verbete ‘*διαγραφή*’ do dicionário LSJ. O verbo *παρασημαίνεσθαι* também tem um aspecto gráfico, compatível com a ideia de uma tabela ou lista organizada, e é usado especificamente para explicar como as opiniões selecionadas devem ser listadas ao lado de seus respectivos proponentes. Se levarmos em conta ainda os tópicos mencionados por Aristóteles – sobre o bem, sobre o ser vivo, além de uma quebra do tópico sobre o bem, e ainda que o primeiro subtópico em cada gênero deveria necessariamente corresponder à pergunta ‘o que é’ –, nos veremos diante de uma caracterização que realmente dialoga com o esquema *doxográfico* estrito que encontramos em obras tardias como os *Placita* do Pseudo-Plutarco.

imediatamente a criação de compêndios doxográficos amplos e com pretensões universais como o do Pseudo-Plutarco, mas uma coleta de opiniões específicas, particularmente reputadas ou qualificadas, que serão empregadas em contexto crítico-dialético.

Preocupado em distinguir o procedimento aristotélico dessa doxografia tardia, Han Baltussen cunhou o termo ‘endoxografia’, a partir de ἔνδοξος, que é o termo que Aristóteles utiliza para se referir às opiniões que lhe interessam em contexto filosófico, e que normalmente é traduzido pela expressão ‘opinião reputada’.<sup>34</sup> A distinção visada por Baltussen envolve tanto uma diferença de escopo quanto uma diferença de finalidade. A diferença de escopo eu já sinalizei acima: a doxografia, tal como identificada originalmente por Diels, especialmente em sua matriz “aeciana”, seria mais ampla, configurando-se como uma espécie de almanaque de opiniões filosóficas e almejando um alcance idealmente total. Já a endoxografia aristotélica seria necessariamente focalizada e seletiva, não se tratando, portanto, de levantamentos exaustivos e de caráter histórico, no sentido de funcionar como registro de opiniões. Do ponto de vista da finalidade, então, a endoxografia teria caráter ostensivamente crítico, mesmo que não negativo, no sentido de eventualmente validar uma determinada opinião, ao passo que a doxografia teria caráter ostensivamente acrítico, resultando daí a ideia

---

<sup>34</sup> Cf. Baltussen (2022, pp. 153, 169; 2000, pp. 41-42). O termo ‘endoxografia’ não é cunhado nestes dois textos, mas bem antes, em sua dissertação de mestrado de 1986 (ver referências em Baltussen, 2022, p. 152, n. 3). Aristóteles utiliza o termo ἔνδοξος com muita frequência, de modo que é difícil selecionar um exemplo particularmente emblemático, ou mesmo uma definição, mas em *Top.* 1.10 há uma boa caracterização das *endoxa* em meio à definição e a exemplos do que seria uma proposição dialética (πρότασις διαλεκτική). Ver também Baltussen (2000, pp. 39-41), para uma boa explicação do sentido especial e da função das *endoxa* em Aristóteles, bem como sua distinção frente a δόξα e outros termos cognatos.

de “opiniões recebidas”, e supostamente reportadas tal como recebidas.

Uma aplicação importante deste método endoxográfico de Aristóteles pode ser encontrada em *Metafísica A*, livro tomado por muitos como uma das primeiras ou mesmo como a obra inaugural de Historiografia filosófica.<sup>35</sup> O texto de *Metafísica A* é bem mais longo do que os resumos [en]doxográficos que ocorrem no início dos tratados aristotélicos<sup>36</sup> e não apresenta uma estrutura muito rígida, alternando porções esquemáticas, expositivas e seus próprios comentários críticos. Embora o objetivo principal de *Metafísica A* seja defender uma tese histórico-filosófica relacionada ao surgimento das quatro causas que Aristóteles adota em sua própria filosofia, de modo que não se pode negar que as opiniões reportadas ali se inscrevam no que Baltussen classifica como endoxografia, o texto aristotélico também tem características que se aproximam do que Mansfeld chamou de doxografia em sentido amplo, e, por conta disso, era quase inevitável que ele também passasse a ser lido como fonte doxográfica. Prova

---

<sup>35</sup> Há um importante debate em torno da pertinência de se qualificar *Metafísica A* como um texto historiográfico, bem como Aristóteles como historiador da filosofia, focado nos possíveis anacronismos envolvidos nessas qualificações, sobretudo por conta de questões metodológicas impostas pela disciplina contemporânea. Não obstante, o caráter evolutivo do texto e as marcas cronológicas tornam difícil não entrever algum caráter histórico na narrativa que é construída ali. Para uma problematização da questão sobre se Aristóteles era ou não um historiador da filosofia e as diversas tentativas de respondê-la, ver Gomes (2016), e também Barney (2012, pp. 70-71, 103-104).

<sup>36</sup> Ver, por exemplo, *Phys.* 1.2-6; *GC* 1.1, 2.1; *An.* 1.2; *Metaph.* A.3-10, Γ.5; *Sens.* 2; *Resp.* 1-2. Cf. também o livro 3 de *Sobre o céu*, que é no fim das contas um grande levantamento desse tipo, bem mais detalhado que o usual. Há ainda muitos outros momentos [en]doxográficos que surgem pontualmente no interior dos tratados, muito comuns em *Meteorológica* e na própria *Física*, que são obras que abordam muitos assuntos diferentes.

disso parece ser o modo como uma narrativa semelhante, certamente mediada por Teofrasto,<sup>37</sup> emerge no capítulo 3 do primeiro livro dos *Placita* do Pseudo-Plutarco. Este é, por sinal, um dos elementos centrais da teoria da obra *Doxographi graeci* de Diels<sup>38</sup> sobre as origens da doxografia em sentido estrito: a defesa de que a estrutura dos *Placita* era partilhada por uma obra intermediária que ele batizou de *Vetusta placita*, a qual, por sua vez, teria derivado sua estrutura das *Opiniões naturalistas* de Teofrasto. Com base nisso, como nota Mansfeld (2022, § 2), Diels acabou fixando a ideia de que Aécio proveria um acesso praticamente direto aos levantamentos doxográficos teofrastianos, como se fosse uma espécie de atalho historiográfico. O resultado foi uma hipervalorização desse material doxográfico que ignorava as várias distorções resultantes de contaminações de diversos tipos entre Teofrasto e Aécio.

Em todo caso, o material [en]doxográfico que encontramos nos tratados aristotélicos, em Teofrasto e provavelmente também em outras obras peripatéticas que se perderam certamente poderia servir para fins didáticos, seja para consulta seja como exercício. Com o passar do tempo, tanto a multiplicação desse tipo de material quanto a constatação de sua utilidade devem ter gerado a demanda por organizá-lo de modo mais sistemático, a fim de preservar as melhores coletas e facilitar sua consulta por pesquisadores futuros. Temos

---

<sup>37</sup> Os fragmentos teofrastianos transmitidos por Simplício em seu *Comentário à Física de Aristóteles* seguem de perto o texto aristotélico e acrescentam informações adicionais. Ver especialmente Simpl. *In Phys.* 22.22-26.15, 26.31-27.28, 28.4-31 (= FHSG 224 + 225 + 226A + 227A + 230 + 228A + 229 > LM1 T14, e inúmeros outros em DK e LM). Também é muito significativo o fato de que essas citações (sejam elas diretas ou indiretas; ver n. 39) apareçam justamente nos comentários de Simplício a Arist. *Phys.* 1.2 184b15-22.

<sup>38</sup> Diels (1965), publicada originalmente em 1879.

notícia de pelo menos três peripatéticos que registraram levantamentos [en]doxográficos em diferentes campos: além de Teofrasto, que teria organizado uma lista de opiniões a respeito de filosofia natural (conhecida como *Opiniões naturalistas*) e que viria a se tornar uma das principais fontes de informação sobre as doutrinas dos primeiros pensadores a serem classificados retrospectivamente como filósofos,<sup>39</sup> temos Eudemo, que teria elaborado listas semelhantes sobre teologia, astronomia, aritmética e geometria,<sup>40</sup> e

---

<sup>39</sup> O caso de Teofrasto dispensa apresentações. Em *DG* 475-495, Diels atribui um total de 25 fragmentos às *Opiniões Naturalistas* de Teofrasto, oito deles extraídos do *Comentário à Física de Aristóteles* de Simplicio. Em geral, não se duvida que o material citado por Simplicio remonte no fim das contas a Teofrasto. Eventuais dúvidas podem ser levantadas em relação à extensão exata das citações (onde começa e onde termina o texto teofrastiano propriamente dito), e também em relação à obra exata da qual o material é extraído. Isso porque não é tão certo assim que tudo seja oriundo de uma obra com o título *Φυσικαὶ δόξαι* ou *Φυσικῶν δόξαι*, como assume Diels (sobre as divergências envolvendo o título, ver Mansfeld, 2010, pp. 34-35). Outros autores na Antiguidade atribuem esse material também à uma *Física* de Teofrasto, por exemplo. De fato, é possível que o material citado por Simplicio tenha origem em múltiplas obras, mais ou menos como se dá também com as passagens [en]doxográficas de Aristóteles (ver n. 37), e tampouco podemos descartar que uma compilação de excertos [en]doxográficos teofrastianos tenha sido produzida a partir desses extratos por membros da escola peripatética. o que poderia ter se dado até mesmo sob orientação do próprio Teofrasto. Futuras remissões às *Opiniões naturalistas* “de Teofrasto”, portanto, deverão ser sempre tomadas a partir dessa perspectiva: o material provavelmente é teofrastiano, mas não necessariamente oriundo de uma obra já ou exclusivamente doxográfica. Para mais detalhes, incluindo um exame das passagens antigas que se referem ao material [en]doxográfico teofrastiano com diferentes “títulos”, ver Baltussen (2005, pp. 15-19).

<sup>40</sup> E talvez até outros temas, pois, no caso de Eudemo, há diversas menções sobre diferentes *historiai* que ele teria preparado. Para uma lista de referências antigas, ver Mejer (2017, p. 244) e o restante da discussão que ele faz naquele capítulo.

Mênon, que, por sua vez, teria focado sua atividade de coleta em temas ligados à medicina.<sup>41</sup>

Sabemos também que os peripatéticos realizaram um extensivo trabalho de coleta das diferentes constituições das cidades-estados gregas,<sup>42</sup> o que sugere que o procedimento seria aplicado aos mais diferentes campos, não ficando restrito apenas às opiniões de pensadores especiais. Destas, apenas a *Constituição dos atenienses* chegou até nós, texto emblemático porque pode ser justamente um exemplo do que estamos discutindo aqui: Aristóteles pode não ter realizado todo o trabalho, apenas editado o resultado de uma coleta feita por terceiros, ou mesmo somente ter orientado o trabalho.<sup>43</sup> Se levarmos em conta que as viagens de Platão a Siracusa parecem ter tido entre seus objetivos a produção de uma nova constituição em bases filosóficas para aquela cidade,<sup>44</sup> seria bastante plausível que esse trabalho fosse precedido por algum procedimento de coleta semelhante ao que se realizava no Perípatos.

---

<sup>41</sup> Quanto a Mênon, a principal evidência são as menções à sua *Menoneia*, que pode ser uma das fontes da doxografia médica do chamado Anônimo de Londres. Cf. Plut. *Quaest. Conv.* 8.9.3. Ver também a n. 19.

<sup>42</sup> Ao todo 158, segundo Diog. Laert. *Vit.* 5.27.

<sup>43</sup> Cf. Kearney (1992, p. 14).

<sup>44</sup> A evidência mais importante neste sentido é a *Carta sétima*, independentemente do problema em torno de sua autoria. Embora seja provavelmente inautêntica, as evidências apontam para um autor acadêmico da primeira geração, e há inclusive quem defenda que se trate de Espeusipo, discípulo próximo e sucessor de Platão na direção da escola. Mesmo se o autor da carta estiver torcendo um pouco os fatos para se contrapor a críticas que circulavam contra Platão, o fato histórico da visita e seu caráter político permanecem. Acerca da autenticidade e da autoria da carta, ver Irwin (2013, pp. 40-43). Sobre o seu caráter político, com destaque para o aspecto constitucional, ver Araújo (2019).

## 1.3 O surgimento do discurso doxográfico

Diante do que foi exposto na seção anterior, fica evidente que qualquer demarcação entre o que pode ser dito doxográfico e o que “ainda” não pode sê-lo acaba sendo um tanto arbitrário. Embora não tenhamos acesso às obras de Teofrasto, Eudemo e Mênon, os fragmentos disponíveis sugerem que suas obras não tinham ainda a estrutura que encontramos nos *Placita* do Pseudo-Plutarco. Podemos apenas supor que um pouco depois dessas primeiras obras começaram a surgir obras cada vez mais esquemáticas que acabariam por reverter as instruções dos *Tópicos* em um tipo de levantamento sistemático, que, se, por um lado, parecem executar à risca essas instruções, por outro lado, por sua amplitude e por terem se tornado fins em si mesmas, se afastavam da intenção original endoxográfica de Aristóteles.

Não obstante, creio que podemos seguir empregando o adjetivo ‘doxográfico’ para nos referirmos ao que encontramos em Aristóteles e Platão, desde que feita a ressalva de que se trata de uma referência específica ao que o material *endoxográfico* registrado por eles acabou se tornando do ponto de vista da recepção.<sup>45</sup> A ideia de doxografia já

---

<sup>45</sup> Veja, por exemplo, esta ressalva de Mansfeld (2022, Introd.), que não trabalha com a distinção entre doxografia e endoxografia de Baltussen, mas que aponta na mesma direção: “In other words, these are works (or sections of works) taking as their subject matter the tenets or doctrines of the philosophers, rather than independent works of philosophy in which the author addresses in the first instance issues or topics of philosophy, with ancillary discussion along the way of the opinions of other philosophers.” Ou seja, não poderiam ser enquadradas como obras doxográficas

está suficientemente sedimentada, de modo que o adjetivo pode ser aplicado no sentido de indicar que determinado discurso, devidamente circunscrito, sinaliza intencionalmente – de modo ostensivo, no caso de Aristóteles, ou sugestivo, no caso de Platão – a realização de um procedimento de pesquisa prévio de opiniões anteriores especialmente reputadas porquanto filosóficas (mesmo em se tratando de autores não [ou ainda não] considerados propriamente filósofos), acerca de um determinado tema. Esta intencionalidade na sinalização da existência de uma pesquisa prévia é o que, a meu ver, caracteriza algo como doxográfico, e é este o sentido que precisa estar em primeiro plano quando se fala de protodoxografia.

Assim, tendo em vista que a formulação de um método [en]doxográfico é enunciada pela primeira vez por Aristóteles, como vimos na seção anterior, e que o procedimento enunciado por ele é muito provavelmente a expressão ou ao menos eco de um procedimento praticado e reconhecido como método de pesquisa no interior da Academia desde a época de Platão, me parece razoável designar como protodoxográfico os vestígios da realização de procedimento semelhante que porventura venham a ser encontrados em autores pré-platônicos. Ou seja: para todos os efeitos, neste estudo, será considerado protodoxográfico o material com características doxográficas encontrado em autores anteriores a Platão. Não há, portanto, nenhuma característica formal específica que determine uma diferença entre o que é protodoxográfico e o que é doxográfico. A

---

textos filosóficos primários, ainda que o autor filósofo (não doxógrafo) recorra eventualmente e utilitariamente a opiniões de outros filósofos, seja para criticá-los, seja como insumo para construir seus próprios argumentos. Mansfeld (2022, § 6) chega a dizer que aplicar o termo ‘doxografia’ ao tratamento de *doxai* que encontramos em Aristóteles e Platão “pode ser enganoso”.

distinção é meramente epocal, cronológica. Além disso, não é necessário, a princípio, especificar uma distinção entre o que poderia ser protodoxográfico e o que seria protoendoxográfico. Para todos os efeitos, o resultado é o mesmo.<sup>46</sup>

Por outro lado, doxografia pressupõe a intenção de se coletar *opiniões*. Isso pode parecer óbvio à primeira vista, mas não é, e é preciso manter isso em mente durante a leitura deste estudo, porque esse aspecto será decisivo para o enquadramento ou não de material oriundo da *Coletânea* de Hípias (ou outra obra sua) como discurso protodoxográfico: um discurso pode não ser doxográfico da perspectiva de seu autor e de sua composição, como, por exemplo, no caso de uma lista de citações visando aspectos gramaticais ou discursivos, e não seu próprio conteúdo; mas pode vir a ser tomado como doxográfico por eventuais leitores interessados no conteúdo de algumas dessas citações.<sup>47</sup>

---

<sup>46</sup> E por estas razões, a princípio, não será necessário distinguir daqui por diante entre doxografia e endoxografia.

<sup>47</sup> Por sinal, nenhum dos autores que serão analisados nos capítulos seguintes, preocupados sobretudo em apontar o sentido histórico da presença de material protodoxográfico em Hípias, utilizará o termo ‘protodoxografia’, que começa a aparecer apenas no século XXI, sobretudo com Graham (2008, p. 311; 2010, p. 10; 2013, p. 312; 2015, § 4), mas veja também Barney (2012, p. 84, n. 38) e Granieri (2021, p. 29, n. 41). De todos os autores envolvidos especificamente na questão protodoxográfica (Snell, Von Kienle, Classen, Mansfeld e Patzer), apenas Mansfeld (1986, p. 2) chegou perto desta designação ao falar em “compilations of a *preliminary doxographical nature*”. No termo ‘protodoxografia’, o prefixo ‘proto-’ equivale ao advérbio ‘preliminarmente’ de Mansfeld, e corresponde, portanto, ao que ele entende por doxografia preliminar.

## 2. A origem de todas as coisas

No parágrafo final do capítulo anterior, anunciei que os capítulos seguintes, a começar por este segundo, seriam dedicados a analisar o processo pelo qual uma série de estudiosos do século XX atribuíram ao sofista Hípias de Élis as primeiras expressões de um discurso doxográfico que podemos classificar como protodoxográfico. O primeiro autor que abordarei será Bruno Snell, que parece ter sido o primeiro a identificar uma tradição protodoxográfica com um autor – Hípias –, num curto artigo publicado em 1944, intitulado “As notícias sobre as doutrinas de Tales e os inícios da história da filosofia e da literatura gregas”. O título já diz muito sobre a posição majoritária que a série de autores que o sucederam e partiram de seus resultados – Von Kienle, Classen, Mansfeld e Patzer – viriam a adotar. Todos eles defenderam em algum momento que Hípias era sobretudo um *historiador*, e que o interesse que ele demonstrava por grandes vultos da cultura grega visava a construção de uma obra com características historiográficas, ou ao menos proto-historiográficas.<sup>48</sup> Além disso,

---

<sup>48</sup> Aqui é preciso fazer uma ressalva em relação a Mansfeld. No primeiro texto de sua trilogia protodoxográfica, Mansfeld (1983) é um pouco mais cauteloso quanto a designar Hípias como um historiador, dizendo que “a coleção de Hípias não era uma obra científica, *não [era] uma investigação histórica séria considerando os padrões modernos*” (p. 53, itálicos meus). Compare, porém, com o que ele diz no terceiro trabalho (Mansfeld, 1986, p. 3): “De saída, o que podemos afirmar com segurança é que este alvorecer da historiografia filosófica é um fenômeno muito mais sólido do que foi reconhecido até aqui, e que seu impacto sobre Platão e Aristóteles foi decisivo.” Mansfeld até faz uma ressalva um pouco mais adiante (na mesma página), análoga à

segundo esses autores, parte importante da obra de Hípias seria dedicada ao registro histórico de ideias filosóficas, sugerindo que ele já tinha alguma clareza a respeito do caráter especial, porquanto filosófico, do discurso de alguns dos pensadores que ele teria selecionado para figurarem em sua *Coletânea*, a obra que costuma ser identificada com esse tipo de conteúdo.<sup>49</sup> Mais do que isso: para esses estudiosos todos, Hípias posicionaria esses autores filósofos como o clímax de seu “relato novo e multiforme” (καινὸν καὶ πολυειδῆ τὸν λόγον), que é como ele define o conteúdo de sua obra no fragmento DK86 B6 (= LM36 D22). O núcleo central da tese compartilhada, que permeia em maior ou menor medida os estudos dos autores mencionados acima conforme se verá nos capítulos subsequentes, surge com Snell, e é a esse núcleo, bem como a alguns ajustes propostos por seus sucessores, que será dedicado este segundo capítulo, em particular ao modo como Snell chegou à conclusão de que Hípias seria o autor consultado por Platão e por Aristóteles de forma independente para a elaboração de duas passagens muito importantes, uma no diálogo *Crátilo*, e a outra em *Metafísica A*.

---

de 1983, mas também esta soa mitigada, de modo que, a meu ver, ele parece bem mais confortável em 1986 em atribuir a alguém como Hípias o rótulo de historiador da filosofia.

<sup>49</sup> Voltarei à importante questão da identificação da obra hipiana pretensamente [proto]doxográfica com esta *Coletânea* na seção 5.3.

## 2.1 As notícias sobre as doutrinas de Tales

Como se sabe, não há obras de Tales que tenham chegado até nós, nem sequer citações diretas que possam ser atribuídas com segurança a este sábio fenício-milésio do século VI aec,<sup>50</sup> a quem se atribui sobretudo uma série de feitos impressionantes e descobertas relacionadas a diversos campos. Os testemunhos diretos mais antigos datam do século V. Heródoto diz que Tales previu um eclipse solar em 585 aec, construiu pontes sobre o rio Hális na Anatólia, forneceu aconselhamento político para os milésios e proveu uma explicação para as cheias sazonais do Nilo.<sup>51</sup> Aristófanes também menciona Tales, em duas ocasiões, aludindo à sua fama relacionada a conhecimentos geométricos.<sup>52</sup> Além destes testemunhos, autores mais tardios reportam que Tales já tinha sido mencionado por autores do século VI aec, como Alceu, Ferecides, Xenófanes e Heráclito, mas não temos como confirmar essas notícias, que são ainda mais genéricas.<sup>53</sup>

Quanto a Snell, as “notícias” sobre Tales que lhe interessam são aquelas que reportam doutrinas filosóficas. Neste caso, a fonte mais antiga e relevante é Aristóteles. No tratado aristotélico *Sobre a alma*,

---

<sup>50</sup> Sobre a origem fenícia de Tales, ver Herod. *Hist.* 1.170 (= DK11 A4.I = LM5 P7); Diog. Laert. *Vit.* 1.22 (= LM5 P2 < DK11 A1).

<sup>51</sup> Cf., respectivamente, Herod. *Hist.* 1.74 (= DK11 A5.I = LM5 P9); 1.75 (= LM5 P6 > DK11 A6); 1.170 (= DK11 A4.I = LM5 P7); 2.20 (= Thal. fr. 13 WM ≠ DK ≠ LM).

<sup>52</sup> Cf. Ar. *Nub.* 168-180 (= Thal. fr. 17 WM > LM43 T13 ≠ DK); Av. 992-1009 (= Thal. fr. 18 WM > LM43 T14 ≠ DK).

<sup>53</sup> Cf. Him. *Orat.* 28.2 (= DK11 A11a ≠ LM); Diog. Laert. *Vit.* 1.23 (= LM5 R1 < DK11 A1); 2.46 (= Thal. fr. 241 WM ≠ DK ≠ LM).

Snell (1944, pp. 170-172) encontra duas primeiras notícias que ele descarta como “pouco filosóficas”. Trata-se da ideia de que o ímã moveria o ferro porque tem uma alma, que Snell conclui ser subsidiária da afirmação de que “todas as coisas são cheias de deuses” (πάντα πλήρη θεῶν εἶναι), também atribuída a Tales.<sup>54</sup>

Snell (1944, p. 172) passa, então, a considerar a única ideia atribuída a Tales que, na sua visão, é “filosoficamente significativa”: a de que a *archē* de todas as coisas é água, que Aristóteles atribui a ele em *Metafísica* A.3:

ἀλλὰ Θαλῆς μὲν ὁ τῆς τοιαύτης ἀρχηγὸς φιλοσοφίας ὕδωρ φησὶν εἶναι (διὸ καὶ τὴν γῆν ἐφ' ὕδατος ἀπεφήνατο εἶναι), λαβῶν ἴσως τὴν ὑπόληψιν ταύτην ἐκ τοῦ πάντων ὄραν τὴν τροφήν ὑγρὰν οὔσαν καὶ αὐτὸ τὸ θερμὸν ἐκ τούτου γιγνόμενον καὶ τὸ ζῶον τούτῳ ζῶν (τὸ δ' ἐξ οὗ γίγνεται, τοῦτ' ἐστὶν ἀρχὴ πάντων) – διὰ τε δὴ τοῦτο τὴν ὑπόληψιν λαβῶν ταύτην καὶ διὰ τὸ πάντων τὰ σπέρματα τὴν φύσιν ὑγρὰν ἔχειν, τὸ δ' ὕδωρ ἀρχὴ τῆς φύσεώς ἐστι τοῖς ὑγροῖς. (Arist. *Metaph.* A.3 983b20-27 < LM5 D3 + R9 + R32a < DK11 A12)

Mas Tales, o iniciador deste tipo de filosofia, diz que [a *archē*] é água (e é por isso que **ele declarou também que a terra está sobre a água**), **assumindo** esta concepção [*i.e.* de que a *archē* é água] **talvez** por ver que o alimento de todas as coisas é úmido, que o próprio quente é nascido dele, e que o que é vivo vive [por meio] dele (e é princípio de todas as coisas aquilo a partir de que elas vêm a ser). Ele **assume**, então, essa concepção por causa disso, e porque

---

<sup>54</sup> Cf., respectivamente, Arist. *An.* 1.2 405a19-21 (= DK11 A22.II = LM5 D11a) e 1.5 411a7-8 (= DK11 A22.I > LM5 D10; citado na seção 6.2).

as sementes de todas as coisas têm a natureza úmida, e a água é a *archē* da natureza nas coisas úmidas.

Snell (1944, p. 172) nota que apenas as duas primeiras afirmações – que a *archē* é água e que “a terra está sobre a água”, entre parênteses – representam atribuições diretas a Tales. Tudo o que vem na sequência, isto é, o arrazoado introduzido pelo particípio λαβών (assumindo), pertenceria, na verdade, ao próprio Aristóteles, e seria uma tentativa de explicar como essas duas afirmações iniciais se relacionam. Que Aristóteles não obteve esse arrazoado de Tales (ou de uma fonte que o atribuisse a Tales) fica claro pelo uso do advérbio ἕως (talvez), que denota que Aristóteles não sabia se era mesmo esta a linha de raciocínio de Tales.

Snell (1944, p. 172) se volta, então,<sup>55</sup> para a segunda afirmação atribuída a Tales – que “a terra está sobre a água” –, e recupera uma segunda passagem em que Aristóteles volta a mencioná-la, desta vez dissociada da primeira afirmação (que a *archē* é água). Aristóteles dá sinais de que também obteve essa outra afirmação sobre Tales de segunda-mão:

οἱ δ' ἐφ' ὕδατος κείσθαι. τοῦτον γὰρ ἀρχαιότατον παρειλήφαμεν τὸν λόγον, ὃν φασιν εἰπεῖν Θαλήν τὸν Μιλήσιον, ὡς διὰ τὸ πλωτὴν εἶναι μένουσαν ὥσπερ ξύλον ἢ τι τοιοῦτον ἕτερον (καὶ γὰρ τούτων ἐπ' ἀέρος μὲν οὐθὲν πέφυκε μένειν, ἀλλ' ἐφ' ὕδατος), ὥσπερ οὐ τὸν αὐτὸν λόγον ὄντα περὶ τῆς γῆς καὶ τοῦ ὕδατος τοῦ ὀχουόντος τὴν γῆν· (Arist. *Cael.* 2.13 294a28-33 = DK11 A14.I = LM5 D7 + R33a)

---

<sup>55</sup> Cf. também Mansfeld (1985a, pp. 114-116; 1986, pp. 23-24).

Mas **outros** dizem que [a terra] jaz sobre a água. Pois este é o discurso mais antigo que chegou até nós, o qual **dizem** ter sido proferido pelo milésio Tales: que ela permanece [acima da água] porque flutua como madeira ou alguma outra coisa deste tipo (pois também, por natureza, nenhuma dessas coisas permanece no ar, mas apenas sobre a água), como se o mesmo discurso a respeito da terra e da água não fosse [válido] também para a água que carrega a terra.

A formulação é um pouco ambígua, mas o pronome τούτον ('este'), referindo-se ao discurso (τούτον ... ἀρχαιότατον ... τὸν λόγον), indica que o que deve ser atribuído a Tales é, sobretudo, a frase enunciada na sentença anterior, “[a terra] jaz sobre a água” ([τὴν γῆν] ἐφ’ ὕδατος κείσθαι). A explicação que se segue já é, mais uma vez, uma tentativa de interpretar a frase, e Aristóteles inclusive a problematiza, indicando que a água que suporta a terra também precisaria ela mesma de um recipiente, por ser fluida.<sup>56</sup>

Para Snell (1944, p. 173), a confirmação de que Aristóteles tinha acesso a um texto de terceiros, de onde extraiu informações sobre Tales e outros autores, pode ser encontrada na sequência do trecho de *Metafísica* A.3 citado acima:

εἰσὶ δὲ τινες οἱ καὶ τοὺς παμπαλαίους καὶ πολὺ πρὸ τῆς νῦν γενέσεως καὶ πρώτους θεολογήσαντας οὕτως οἶονται περὶ τῆς φύσεως ὑπολαβεῖν· Ὀκεανόν τε γὰρ καὶ Τηθὺν ἐποίησαν τῆς γενέσεως πατέρας, καὶ τὸν ὄρκον τῶν θεῶν ὕδωρ, τὴν καλουμένην ὑπ’ αὐτῶν Στύγα [τῶν ποιητῶν]· τιμιώτατον μὲν

---

<sup>56</sup> Snell (1944, p. 172), na verdade, passa direto por esses detalhes de interpretação desta passagem, registrando apenas que Aristóteles não a obteve a partir de um texto de Tales.

γὰρ τὸ πρεσβύτατον, ὄρκος δὲ τὸ τιμιώτατόν ἐστιν. (Arist. *Metaph.* A.3 983b27-33 < LM5 R32a < DK11 A12)

Há **alguns** que pensam que também os **mais antigos**, muito antes da geração (*genesis*) atual, e que foram os **primeiros a teologizarem**, conceberam deste modo [*i.e.* tal como Tales] a respeito da natureza, pois fizeram de Oceano e Tétis os pais da **geração** (*genesis*), e [fizeram] os deuses jurarem sobre a água, chamada pelos mesmos poetas de Estige. Pois o mais velho é o mais honrado, e o juramento [se faz sobre] o que é o mais honrado.

Aristóteles dá a entender que *certas pessoas*, às quais ele se refere pelo pronome *τινες* (alguns), consideraram que havia alguma afinidade entre a ideia [subjacente] de Tales a respeito da água (ou seja, que ela é *archē*) e a noção cosmológica que daria sustentação às imagens poéticas de Oceano e Tétis como “pais da *genesis*” e das águas do rio Estige como o juramento dos deuses. Surgem então, pelo menos duas questões. A primeira é: quais são os sentidos dos termos *ἀρχή* e *γένεσις* nessas passagens e como eles se relacionam com água e juramento? E a segunda é: quem seriam esses “alguns” mencionados por Aristóteles?

## 2.2 Os fluxistas de Platão

Há uma passagem do *Teeteto* que tem semelhanças intrigantes com o trecho de *Metafísica* A.3 que acabamos de ler:<sup>57</sup>

---

<sup>57</sup> Citarei trechos mais longos do que os referidos por Snell, para tornar o contexto e as correspondências mais claras.

τὸ δὲ δὴ πρόβλημα ἄλλο τι παρειλήφμεν παρὰ μὲν τῶν ἀρχαίων μετὰ ποιήσεως ἐπικρυπτομένων τοὺς πολλοὺς, ὡς ἡ γένεσις τῶν ἄλλων πάντων Ὠκεανός τε καὶ Τηθύς ῥεύματα τυγχάνει καὶ οὐδὲν ἔστηκε [...]; (Plat. *Tht.* 180c7-d3 ≠ DK ≠ LM)

Mas seria esse problema diferente daquele que recebemos dos antigos, que o escondiam da multidão por meio da poesia, [isto é,] que a geração (*genesis*) de todas as demais coisas, Oceano e Tétis, acontece [em] fluxos e que nada está parado [...]?

Os dois trechos destacados têm correspondentes em *Metaph.* A.3 983b27-33, onde Aristóteles atribui aos “mais antigos” (παμπάλαιοι) poetas teólogos (equivalentes aos ἀρχαίοι de Platão) a ideia de que Oceano e Tétis – que são corpos hídricos – têm relação com a *genesis* de tudo quanto há.

A passagem platônica, contudo, não faz qualquer alusão a Tales, nem se expandirmos um pouco mais o contexto. Na verdade, a referência a “fluxos” (ῥεύματα) e a afirmação explícita de que nada permanece parado (οὐδὲν ἔστηκε) evoca uma passagem anterior do diálogo, na qual Sócrates, descrevendo a doutrina relativista de Protágoras, chega à seguinte conclusão a respeito do fundamento cosmológico sobre o qual ela se assenta:

ἐκ δὲ δὴ φοράς τε καὶ κινήσεως καὶ κράσεως πρὸς ἀλλήλα γίγνεται πάντα ἃ δὴ φαμεν εἶναι, οὐκ ὀρθῶς προσαγορεύοντες ἔστι μὲν γὰρ οὐδέποτ' οὐδέν, αἰεὶ δὲ γίγνεται. καὶ περὶ τούτου πάντες ἐξῆς οἱ σοφοὶ πλὴν Παρμενίδου συμπερέσθων, Πρωταγόρας τε καὶ Ἡράκλειτος καὶ Ἐμπεδοκλῆς, καὶ τῶν ποιητῶν οἱ ἄκροι τῆς ποιήσεως ἑκατέρας, κωμωδίας μὲν

Ἐπίχαρμος, τραγωδίας δὲ Ὅμηρος, <ὄς> εἰπὼν “Ὀκεανὸν τε θεῶν γένεσιν καὶ μητέρα Τηθύν” πάντα εἴρηκεν ἔκγονα ῥοῆς τε καὶ κινήσεως· (Plat. *Tht.* 152d7-e8 < LM9 R30 + LM1 T2 > DK23 A6.1)

E é a partir do deslocamento, do movimento e da mistura recíproca que nascem todas as coisas que dizemos ser, sem nos referirmos [a elas] corretamente, pois nada é nunca, mas sempre nasce (*gignetai*). E sobre isso, com exceção de Parmênides, estejam todos os sábios de acordo, um após o outro: Protágoras, Heráclito e Empédocles, e entre os poetas, os principais representantes dos dois gêneros de poesia: Epicarmo, na comédia, e, na tragédia, Homero, que, ao dizer “Oceano, a **origem** (*genesis*) dos deuses, e mãe Tétis”, disse [no fim das contas]<sup>58</sup> que todas as coisas nascem do fluxo e do movimento.

A referência aos sábios (οἱ σοφοὶ) aqui se conecta com os antigos (ἀρχαῖοι) de 180c8 e os muito antigos (παμπάλαιοι) de Aristóteles. A diferença é que aqui estão contemplados sábios antigos e recentes, configurando uma espécie de linhagem de sábios que remonta a Homero, que, finalmente, é apontado como um dos que ligam a origem de todas as coisas a Oceano e Tétis, noção que conecta as três passagens. Homero certamente cabe nas qualificações de muito antigo, poeta e teólogo, que emergem na passagem aristotélica, mas não apenas ele, como se verá na terceira e mais importante passagem paralela:

---

<sup>58</sup> Este suplemento visa tanto remover a contradição (pois sem ele, Homero acaba dizendo algo diferente do que ele disse), quanto enfatizar o aspecto final e definitivo da fala, dado pelo uso do perfeito εἴρηκεν: a ideia de fluxo, segundo Platão, é o que é transmitido ao fim e ao cabo pelo verso.

{ΣΩ.} Τὸν Ἡράκλειτόν μοι δοκῶ καθορᾶν παλαί' ἄττα σοφὰ λέγοντα, ἀτεχνῶς τὰ ἐπὶ Κρόνου καὶ Ῥέας, ἃ καὶ Ὀμηρος ἔλεγεν.

{ΕΡΜ.} Πῶς τοῦτο λέγεις;

{ΣΩ.} Λέγει που Ἡράκλειτος ὅτι “πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει,” καὶ ποταμοῦ ῥοῆ ἀπεικάζων τὰ ὄντα λέγει ὡς “δις ἐς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἂν ἐμβαίης.”

{ΕΡΜ.} Ἔστι ταῦτα.

{ΣΩ.} Τί οὖν; δοκεῖ σοι ἀλλοιότερον Ἡρακλείτου νοεῖν ὁ τιθέμενος τοῖς τῶν ἄλλων θεῶν προγόνοις “Ῥέαν” τε καὶ “Κρόνον”; ἄρα οἶει ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου αὐτὸν ἀμφοτέροις ῥευμάτων ὀνόματα θέσθαι; ὥσπερ αὖ Ὀμηρος “Ὠκεανὸν τε θεῶν γένεσίν” φησιν “καὶ μητέρα Τηθύν”· οἶμαι δὲ καὶ Ἡσίοδος. λέγει δὲ που καὶ Ὀρφεὺς ὅτι

*Ὠκεανὸς πρῶτος καλλιρροος ἦρξε γάμοιο,*

*ὅς ῥα κασιγνήτην ὁμομήτορα Τηθύν ὄπιεν.*

ταύτ' οὖν σκόπει ὅτι καὶ ἀλλήλοις συμφωνεῖ καὶ πρὸς τὰ τοῦ Ἡρακλείτου πάντα τείνει. (Plat. *Crat.* 402a4-c3 < LM9 B29 > LM1 T3 > DK22 A6.I + DK1 B2)

{*Sócrates*} — Tenho a impressão de ver Heráclito recitando toscamente umas velhas máximas da época de Cronos e Reia, que também eram proferidas por Homero.

{*Hermógenes*} — Como assim?

{*Sócr.*} — Heráclito diz em algum lugar que “todas as coisas passam e nada permanece”, e comparando as coisas que são ao fluir de um rio diz que “não poderias entrar duas vezes no mesmo rio”.

{*Herm.*} — É isso mesmo.

{*Sócr.*} — O quê? Te parece pensar diferentemente de Heráclito quem atribuiu [os nomes] ‘Reia’ e ‘Cronos’ aos ancestrais dos outros deuses? Porventura pensas ter sido por acaso que atribuiu a ambos nomes de fluxos? Mesmo

assim, Homero, por sua vez, diz “Oceano, a origem dos deuses, e mãe Tétis”. E penso que também Hesíodo. E também Orfeu diz em algum lugar que

*Oceano de belo fluir foi o primeiro que começou as bodas: ele, que se casou com Tétis, sua irmã pelo lado materno.*

Observa, então, que essas [sentenças] soam concordantes entre si e tendem todas às de Heráclito.

Homero agora ganha a companhia de um poeta quase tão antigo quanto ele – Hesíodo – e de outro supostamente ainda mais antigo – Orfeu –, que cabem perfeitamente na designação *παμπάλαιοι* (os mais antigos) de Aristóteles. Todos eles falam, segundo Sócrates (mas ressalve-se que ele não apresenta um verso de Hesíodo para comprovar isso), de Oceano e Tétis, relacionando-os de algum modo à *genesis*. No caso de Homero isso é mais direto, no caso de Orfeu isso se dá mediante a imagem da inauguração do casamento, que simboliza a geração por meio da cópula, aspecto importante das cosmoteogonias de um modo geral.

Há, porém, diferenças importantes em relação à passagem correlata de *Metafísica* A. Não há, por exemplo, menção ao rio Estige ou ao juramento dos deuses, algo que também era apontado por Aristóteles como oriundo da tradição teológica. Tampouco há qualquer traço de Tales e, na verdade, a personagem central da argumentação de Sócrates é Heráclito, que também estava em evidência no trecho do *Teeteto* que vimos há pouco.

Essas diferenças são suficientes para que Snell (1944, p. 173) descarte que Aristóteles tenha retirado os elementos empregados em seu arrazoado sobre Tales destas passagens platônicas. Ainda que a água seja um elemento importante nos trechos platônicos, Platão não

estava tratando, como Aristóteles, de *archai* com o sentido de *princípios*, ou seja, como constituintes básicos (e materiais) de todas as coisas. Platão, aliás, sequer usou o termo ἀρχή. Nas passagens platônicas, a água participa de uma metáfora relativa ao modo de ser das coisas que são e, na verdade, mais importante do que a água – que, aliás, nem é mencionada – é a imagem do rio como um fluir. Por sinal, o fluxo que representa o modo de ser das coisas sequer precisa ser um fluxo *de água*, e há grandes chances de que ele, de fato, não fosse entendido como tal, ainda mais se levarmos em conta que, na classificação aristotélica acerca dos princípios materiais naturalistas, Heráclito acabou sendo associado ao fogo, e não à água.<sup>59</sup> Embora não tenhamos registro desta mesma associação em Platão, não é nada impossível que ela já circulasse em sua época.

Diante disso, Snell (1944, pp. 173-175) conclui que as citações em comum implicam não que Aristóteles estivesse recorrendo a Platão, mas que os dois, na verdade, as obtiveram de uma fonte escrita comum. As diferenças se explicariam porque eles utilizaram as citações para finalidades diferentes, e também porque se permitiram interferir nelas de modo diferente. E neste segundo quesito, Platão teria sido mais pródigo, permitindo-se modificar mais o texto original, e tomando a liberdade, segundo Snell (p. 174), de fazer “uma brincadeira jocosa” (*ein scherzendes Spiel*), um “gracejo” (*Witz*): ele teria adaptado a construção original para seu intuito de classificar o fluxismo. Aristóteles, por outro lado, uma vez que seu objetivo seria mais historiográfico, teria efetivamente retornado ao original, que, para Snell, traria, na verdade, Tales, não Heráclito.

---

<sup>59</sup> Cf. Arist. *Metaph.* A.3 984a7-8 (= DK18 7.I = LM11 D3).

## 2.3 A diligência de Teofrasto

A chave para esta decisão de privilegiar a leitura aristotélica é um trecho da biografia de Tales em Diógenes Laércio:

Ἀριστοτέλης δὲ καὶ Ἱππίας φασὶν αὐτὸν καὶ τοῖς ἀψύχοις μεταδιδόναι ψυχάς, τεκμαιρόμενον ἐκ τῆς λίθου τῆς μαγνήτιδος καὶ τοῦ ἡλέκτρου. (Diog. Laert. *Vit.* 1.24 = LM5 D11b = LM36 D23 < DK11 A1; cf. DK86 B7)

Aristóteles e Hípias dizem que ele [sc. Tales] também conferiu almas a coisas inanimadas, inferindo isso a partir da pedra-ímã e do âmbar.

Diógenes não tinha acesso a obras de Hípias: esta é a única vez que ele o menciona, e a julgar pelos testemunhos relativos às suas obras Hípias poderia ter sido uma fonte muito útil para Diógenes. Diante disso, Snell se vê na necessidade de propor uma teoria sobre como essa notícia teria chegado até Diógenes, dado que é única. Analisando o material doxográfico que reverbera declarações de Tales envolvendo a noção de *psychē*, Snell (1944, pp. 175-177) concluiu que Teofrasto teria sido o responsável por conectar Aristóteles e Hípias, implicando que Teofrasto teria, ele próprio, consultado uma obra de Hípias da qual Aristóteles teria extraído as informações sobre Tales. A transmissão passaria por “Aécio”, que reproduz de forma relativamente próxima as “notícias” de Aristóteles sobre as ideias de Tales relativas à alma em *Sobre a alma*.<sup>60</sup> Embora “Aécio” não aponte

---

<sup>60</sup> Ver a seção 2.1 e as referências na n. 54. Elas devem ser comparadas com Ps.-Plut. *Plac. Phil.* 4.2 898B11-12 ([= Stob. *Ecl.* 1.49.1a.2-3 = Aët. *Plac.* 4.2.1; *DG* 386] < DK11 A22a

Hípias como fonte, Snell assume que o original teofrastiano e a versão intermediária que ele ou suas fontes compartilham com Diógenes Laércio conteriam algum tipo de vinculação entre Aristóteles e Hípias a respeito de algo que fora dito por Aristóteles acerca de Tales.<sup>61</sup> A questão que permanece é: o que exatamente seria atribuído a Hípias?

Essa questão se impõe porque Snell (1944, p. 177) descarta que Hípias pudesse ter dito qualquer coisa sobre a ideia de uma *psychē* cósmica, como sugere a resposta atribuída a Tales na rubrica “sobre deus” (περὶ θεοῦ) em “Aécio”.<sup>62</sup> Segundo o entendimento de Snell, esse tipo de interpretação seria provavelmente resultante do desdobramento de uma sentença mais lapidar, como “todas as coisas são cheias de deuses” (πάντα πλήρη θεῶν εἶναι), que é o que encontramos em Arist. *An.* 1.5 411a8 (= LM5 D10 < DK11 A22.I).

## 2.4 Um novo fragmento de Hípias?

A conexão com Hípias torna-se evidente, segundo Snell (1944, pp. 177-178), quando consideramos o seguinte fragmento, no qual Hípias parece declarar as fontes e o propósito de uma de suas obras:

---

= LM5 R36) e Stob. *Ecl.* 1.1.29b.2-4 ([= Ps.-Plut. *Plac. Phil.* 1.7 881D8 < Aët. *Plac.* 1.7.11; *DG* 301] = DK11 A23.I = LM5 R35).

<sup>61</sup> Há mais a ser discutido em relação a esta menção de Diógenes a Hípias. Voltarei a isso no capítulo 6.

<sup>62</sup> Cf. DK11 A23.I (= LM5 R35; referência completa na n. 60). A entrada de Estobeu, na verdade, fala de um “*intelecto cósmico*” (νοῦν τοῦ κόσμου) que estaria presente em um “todo animado e cheio de divindades” (τὸ δὲ πᾶν ἔμψυχον ἅμα καὶ δαιμόνων), mas esse detalhe não invalida a constatação de Snell.

τούτων ἴσως εἴρηται τὰ μὲν Ὀρφεῖ, τὰ δὲ Μουσαίῳ, κατὰ βραχὺ ἄλλω ἀλλαχοῦ, τὰ δὲ Ἡσιόδῳ, τὰ δὲ Ὀμήρῳ, τὰ δὲ τοῖς ἄλλοις τῶν ποιητῶν, τὰ δὲ ἐν συγγραφαῖς τὰ μὲν Ἑλλησι, τὰ δὲ βαρβάροις· ἐγὼ δὲ ἐκ πάντων τούτων τὰ μάλιστα [καὶ] ὁμόφυλα συνθεῖς τοῦτον καινὸν καὶ πολυειδῆ τὸν λόγον ποιήσομαι. (DK86 B6 = LM36 D22)<sup>63</sup>

Algumas dessas coisas talvez tenham sido ditas por **Orfeu**, outras por **Museu**, brevemente, aqui e ali; umas por **Hesíodo**, outras por **Homero**; umas por **outros poetas**, outras em **textos em prosa** (*syngraphais*); umas por gregos, outras por bárbaros. E eu mesmo, tendo reunido as mais importantes e afins, produzirei, a partir de todas elas, este relato novo e multiforme.

Essa lista de fontes antigas se aproxima muito da lista de nomes que Platão menciona nos trechos do *Crátilo* e do *Teeteto* citados acima.<sup>64</sup> Dos poetas listados, apenas Museu não é referido na passagem do *Crátilo*, e a referência a “outros poetas” certamente contemplaria os demais nomes mencionados no *Teeteto*: Epicarmo, Parmênides e Empédocles são poetas, e Heráclito poderia ser contado tanto como poeta (pelas características poéticas de seu texto) quanto como prosador (sendo percebido como naturalista), mas certamente seria um autor de interesse. Além disso, vale notar que Orfeu e Museu cabem muito bem na designação *παμπάλαιοι* (os mais antigos) empregada por Aristóteles em *Metafísica A*.<sup>65</sup>

---

<sup>63</sup> Este fragmento é atribuído a Hípias por Clemente de Alexandria em *Strom.* 6.2.15.1 (= DK86 B6.I ≠ LM). Citarei e tratarei do contexto do fragmento em Clemente mais adiante, na seção 5.3.

<sup>64</sup> Na seção 2.2.

<sup>65</sup> Ver as passagens citadas na seção 2.1.

Ainda que não haja um paralelo cuja origem não seja eventualmente peripatética para a frase “todas as coisas são cheias de deuses”, tornando virtualmente impossível comprovar sua origem hipiana,<sup>66</sup> Snell (1944, pp. 178-179) acredita que as citações paralelas encontradas em Platão são suficientes para autorizar a conclusão de que as outras duas sentenças atribuídas a Tales por Aristóteles em *Metafísica A* também remontam a Hípias: “a terra jaz sobre a água” e “a água é *archē* de todas as coisas”.

Tudo isso posto, Snell (1944, p. 180) propõe a reconstituição de um “novo fragmento” de Hípias, a partir de uma combinação das quatro passagens paralelas que foram discutidas acima. Para deixar mais claras as origens de cada trecho, apresento o resultado em forma tabular no quadro abaixo:<sup>67</sup>

---

<sup>66</sup> Cf. Snell (1944, pp. 177-178).

<sup>67</sup> As traduções são minhas, pois Snell apresenta apenas o texto grego na forma de uma citação contínua. Nas referências, indico apenas as passagens que foram aproveitadas para compor o fragmento e aquelas em que também há alusões indiretas ao trecho em questão. Ou seja, quando não houver menção a alguma das quatro passagens de Platão e de Aristóteles que foram discutidas ao longo deste capítulo, isso significa que o bloco em questão não está presente nessa passagem.

**Tabela 2.1: O “novo fragmento” de Hípias, reconstituído por Snell (1944, p. 180).**

Ref.	Fonte	Texto Grego (de Snell)	Tradução	Referência
S1	Tales	Θαλῆς <μὲν εἶπεν> ἀρχὴν τῶν πάντων ὕδωρ εἶναι (καὶ τὴν γῆν ἐφ’ ὕδατος εἶναι),	Tales, <por um lado, disse> que o princípio de todas as coisas é água (e que a terra está sobre a água); <sup>68</sup>	≈ Arist. <i>Metaph.</i> A.3 983b20-22 <sup>69</sup>
S2	Homero	“Ὀμηρος δὲ (“εἶμι γὰρ ὀψομένη πολυφόρβου πείρατα γαίης) / Ὠκεανὸν τε θεῶν γένεσιν καὶ μητέρα Τηθύν”	já Homero [disse]: “(pois irei ver os limites da terra pluriprovedora:) / Oceano, a origem dos deuses, e mãe Tétis”;	= Hom. <i>Il.</i> 14 200-201 <sup>70</sup>
S3	Hesíodo	καὶ Ἡσίδοσ <“Τηθύς δ’ Ὠκεανῶ ποταμοὺς τέκε δινῆεντας”>	e Hesíodo: <“e Tétis, com o rio Oceano, deu à luz redemoinhos”>;	= Hes. <i>Th.</i> 337 <sup>71</sup>

<sup>68</sup> Snell (1944, pp. 179-180) explica assim o uso dos parênteses curvos () e angulares <>: “entre parênteses curvos coloco o que só pode ser rastreado até Hípias com probabilidade; entre parênteses angulares o que é necessário completar para estabelecer a conexão entre o texto em Plat. *Crat.* 402B e em Aristot. *Metaph.* 983 b 21 ff.”

<sup>69</sup> Cf. também Arist. *Cael.* 2.13 294a28, apenas para a segunda sentença entre parênteses.

<sup>70</sup> Apenas o v. 201 é citado diretamente em Plat. *Crat.* 402b4-5 e em *Th.* 152e7, e indiretamente em *Th.* 180d1-2 e em Arist. *Metaph.* A.3 983b30-31.

<sup>71</sup> O verso é omitido, talvez ostensivamente, em Plat. *Crat.* 402b6. Snell o inclui com algumas ressalvas (cf. 1944, p. 180, n. 11). Ele admite inclusive que Platão pode ter introduzido Hesíodo por engano, implicando que ele não estaria presente em Hípias. Por outro lado, Snell parece achar que o verso é pertinente. Ademais, note que o termo δινῆεντας também pode ser traduzido por ‘vórtices’, e poderia ser entendido como uma alusão aos vórtices cosmogônicos de algumas teorias naturalistas.

**Tabela 2.1: O “novo fragmento” de Hípias, reconstituído por Snell (1944, p. 180).**

Ref.	Fonte	Texto Grego (de Snell)	Tradução	Referência
S4	Orfeu	καὶ Ὀρφεὺς “Ὠκεανὸς πρῶτος καλλίρροος ἤρξε γάμοιο / ὅς ῥα κασιγνήτην ὁμομήτορα Τηθὺν ὄπιεν”.	e Orfeu: “Oceano de belo fluir foi quem deu início às bodas: / ele, que se casou com Tétis, sua irmã pelo lado materno”.	= Plat. <i>Crat.</i> 402b6-c1 <sup>72</sup>
S5	Os mais antigos (οἱ παμπάλαιο ι)	(ἐποίησαν δὲ καὶ <οἱ παμπάλαιοι> τὸν ὄρκον τῶν θεῶν ὕδωρ τήν καλουμένην ὑπ’ αὐτῶν Στύγα τῶν ποιητῶν, τιμιώτατον μὲν γὰρ τὸ πρεσβύτατον, ὄρκος δὲ τὸ τιμιώτατόν ἐστιν.)	(E também <os mais antigos> fizeram da água o juramento dos deuses, denominada Estíge pelos mesmos poetas, pois o mais velho é o mais honrado, e o juramento [se faz pelo] que é o mais honrado.)	≈ Arist. <i>Metaph.</i> A.3 983b31-33

## 2.5 Deslizes, correções e adições

O entusiasmo geral com a celebrada tese de Snell não implica que seus sucessores tenham descuidado de possíveis falhas, especialmente diante desta proposta de reconstituição de um novo “fragmento” de Hípias.

<sup>72</sup> = DK1 B2 (= LM2 T15 = *PEG.OF* 22 F).

## 2.5.1 Uma piada sem graça

Uma fragilidade geral da tese de Snell é a necessidade de apelar para o humor de Platão a fim de descartar a presença de Heráclito no trecho de Hípias que teria sido consultado por Platão e Aristóteles durante a composição dos trechos correlatos do *Crátilo*, do *Teeteto* e de *Metafísica* A.3. Como vimos,<sup>73</sup> Snell concluiu que Hípias não poderia ter citado Tales e Heráclito no mesmo contexto, por entender que as doutrinas atribuídas a cada um deles nas duas passagens eram incompatíveis entre si, e que a doutrina de Tales era mais compatível com os versos épicos citados do que a de Heráclito. Para Snell, portanto, mesmo sendo posterior a Platão, Aristóteles teria se mantido mais próximo do original hipiano. Para explicar a divergência platônica, Snell apela, então, para o humor de Platão, sugerindo que a substituição de Tales por Heráclito era um tipo de ironia, sem, contudo, deixar claro o que haveria de engraçado nisso.<sup>74</sup>

---

<sup>73</sup> Na seção 2.2.

<sup>74</sup> Snell talvez pensasse que seria cômico listar um piromonista como Heráclito em consórcio com hidromonistas como Tales e seus “predecessores”. Isso, porém, demanda pressupor que Platão considerava Heráclito como um piromonista, mas não há registros de que houvesse essa percepção a respeito de Heráclito antes de Aristóteles. Mansfeld (1983, pp. 54-55) classificou esse recurso *ad hoc* de Snell à ironia platônica como um *deus ex machina*. Stokes (1971, p. 54) e Patzer (1986, p. 51) apontam o mesmo problema, com a diferença de que Stokes, apesar disso, concorda com a posição final de Snell de preferir Tales a Heráclito, ao passo que Patzer concebe uma solução conciliadora: ele propõe que a *Coletânea* de Hípias seria dividida em seções temáticas e que nelas Hípias eventualmente repetiria citações que se prestavam a assuntos diferentes. Com isso Patzer se permite concordar com Snell quando este exclui Heráclito da seção sobre a água, na qual ele menciona Tales, e ao mesmo tempo propor que haveria uma segunda seção relacionada à teoria do fluxo, na qual constariam as sentenças pertinentes de Heráclito. Voltarei a esta proposta de Patzer na seção 3.2.3.

O que, para Snell, denotava maior compatibilidade entre Tales e os poetas era seu entendimento de que todos os autores citados por Hípias relacionavam, cada um a seu modo, a origem de todas as coisas (τὰ πάντα) à água. Tales o faria mais objetivamente, adotando uma forma de discurso mais filosófica ou científica, enquanto os poetas o fariam de forma mais mitológica, com Oceano e Tétis representando águas primordiais, a partir das quais todas as demais coisas teriam se originado. Na visão de Snell, não há nada suficientemente parecido com isso em Heráclito ao ponto de permitir uma correlação com essa ideia de origem de todas as coisas a partir da água. Os versos citados por Platão na passagem do *Crátilo* não envolvem etimologia, nem indiretamente, e não demonstram ter, na visão de Snell, qualquer relação com a doutrina heraclitiana do fluxo, que é o que interessava a Platão naquele ponto do diálogo. Além disso, a doutrina do fluxo trata de um problema relativo ao modo como as coisas se comportam agora, sua falta de estabilidade ontológica: as coisas todas, independentemente de sua origem, estão o tempo todo em mutação. É isso o que, na passagem do *Crátilo*, estaria sendo veiculado pela imagem do rio, algo que, portanto, não poderia ter qualquer relação com o rio Oceano dos versos épicos. Diante disso, a piada sugerida por Snell aparentemente estaria justamente no estabelecimento de uma relação entre a máxima heraclitiana sobre um rio qualquer e as menções aos rios Oceano e Estige na poesia épica. Snell parece assumir que, nas entrelinhas, Platão estava tentando ironizar a estrutura do texto original de Hípias, como se ele apresentasse paralelos equivocados com base apenas no uso de palavras iguais, sem considerar outros elementos do contexto.<sup>75</sup> Um problema, porém, que

---

<sup>75</sup> Classen (1965, pp. 177-178) também considerará que Platão teria ironizado Hípias em um segundo paralelo entre passagens do *Banquete* e de *Metafísica* A.4, que ele acredita

ele deixa sem resposta é por que Platão faria isso com Hípias no *Crátilo*, sem fazer qualquer outra alusão que remetesse a ele de modo um pouco mais objetivo. Seria este trecho de Hípias tão famoso assim na época? Impossível responder, e simplesmente assumir isso me parece um tanto temerário.

## 2.5.2 Problemas de perspectiva

O primeiro artigo da trilogia protodoxográfica de Mansfeld é dedicado exclusivamente a reabilitar Heráclito, garantindo um lugar para ele no “fragmento” de Snell. Mansfeld (1983, p. 52) nota, por exemplo, que Snell ignorou sem apresentar qualquer justificativa a possibilidade de que a passagem de Hípias contemplasse tanto Heráclito quanto Tales, e não apenas um deles.<sup>76</sup> Mansfeld discorda de Snell quando este diz que os paralelos poéticos elencados por Platão no *Crátilo* são incompatíveis com a citação de Heráclito. Para Mansfeld (1983, pp. 51-52), o erro de Snell estaria em enfatizar demais a noção abstrata de fluxo em detrimento da imagem concreta do rio. A priorização da noção de fluxo teria feito Snell buscar apenas paralelos textuais para o verbo *ρέιν* (fluir), que ele acaba encontrando somente no adjetivo *καλλίρροος* (que flui belamente), o qual ocorre

---

também remontar de algum modo a Hípias. Tratarei dos detalhes da proposta de Classen no próximo capítulo (e da questão específica da paródia platônica na seção 3.1.6).

<sup>76</sup> Ambos – Mansfeld e Snell –, por sinal, ignoram também, a princípio, uma quarta possibilidade, que seria a de que Hípias tivesse usado os mesmos versos épicos ou repetido justamente os versos citados por Platão e Aristóteles em momentos diferentes, nos quais trataria de Tales e de Heráclito, tal como propõe Patzer (1986, pp. 49-55). Esta quarta opção, contudo, sendo menos econômica, pode ficar prejudicada caso se verifique que a terceira é satisfatória. Voltarei à posição de Patzer na seção 3.2.3.

apenas no primeiro verso órfico citado por Platão,<sup>77</sup> ignorando as várias referências a rios escancaradas nos demais versos.<sup>78</sup> Segundo Mansfeld, a correspondência entre esses versos e Heráclito se dá a partir de uma imagem heraclitiana que ele chama de “rio de coisas”: todas as coisas (τὰ πάντα) fluem sempre, assim como um rio flui a partir de sua fonte. É esta imagem que, segundo Mansfeld, seria comparada à imagem do rio Oceano: um rio que gera outros rios.

A construção é engenhosa, mas está longe de ser óbvia. Ela depende da existência, em Heráclito, de uma imagem de rio bem mais explícita do que a que nos é apresentada por Platão, pois a sentença “não poderias entrar duas vezes no mesmo rio”, por mais que mencione um rio, não é suficiente para formar a imagem sugerida por Mansfeld de um rio de coisas. Mansfeld (1983, pp. 44-45), porém, contesta a ênfase exclusiva nessa máxima e defende que, em *Crat.* 402a8-10 (= DK22 A6.I = LM9 D65c), Sócrates atribui, na verdade, três ideias diferentes a Heráclito, por intermédio de duas sentenças e uma paráfrase, a saber:<sup>79</sup>

---

<sup>77</sup> Cf. Snell (1944, p. 174).

<sup>78</sup> Mansfeld está considerando também as passagens do fragmento reconstituído, e, portanto, leva em conta, além do verso homérico citado por Platão, versos hesiódicos sobre Oceano e Estige. Além de *Th.* 337, que fala sobre Oceano e Tétis serem pais de redemoinhos e que é o verso que Snell imagina ter sido omitido por Platão em *Crat.* 402b6 (ver o bloco S3 da tabela 2.1), Mansfeld propõe que se considere ainda os v. 361-363, que dizem que Estige foi a filha mais velha do casal Oceano e Tétis, e também os v. 775-777, que dizem que Estige é a filha mais velha de Oceano e é detestada pelos imortais. O caso do rio Estige será objeto de uma objeção de Patzer, à qual retornarei na seção 2.5.4.

<sup>79</sup> O trecho completo foi citado acima, na seção 2.2.

1. “**todas as coisas** passam e nada permanece” (πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει).<sup>80</sup>
2. [Paráfrase:] Heráclito teria comparado **as coisas que são** ao fluir de um rio (ποταμοῦ ῥοῆ ἀπεικάζων τὰ ὄντα).<sup>81</sup>
3. “**não** poderias entrar duas vezes no mesmo rio” (δὶς ἐς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἂν ἐμβαίης).

A imagem de um rio de coisas estaria contemplada, segundo Mansfeld, principalmente na comparação das coisas que são (τὰ ὄντα) a um rio (paráfrase 2, que Mansfeld entende ser uma alusão a uma sentença específica que não chegou até nós),<sup>82</sup> reforçada pela sentença 1, que fala do caráter passageiro e impermanente de todas as coisas (τὰ πάντα) a partir de um verbo que indica deslocamento (χωρεῖ). O fluxo, portanto, seria, antes de tudo, uma referência ao movimento das próprias coisas *enquanto coletivo* (dado pelo neutro plural das duas designações), e somente num segundo sentido (de modo subordinado, mas também presente) se referiria à instabilidade ontológica de *cada coisa*. Teríamos assim, a imagem de uma massa indefinida de coisas que flui *como um rio*, tendo um *ponto de partida* e uma *fonte*.<sup>83</sup> E é este

---

<sup>80</sup> Mansfeld propõe uma tradução ligeiramente diferente, com o verbo ‘mover-se’ ao invés de ‘passar’: “all things [*panta*] move and nothing stays as it is”. Mas o sentido é o mesmo.

<sup>81</sup> Mais uma vez, há uma pequena diferença em relação ao texto de Mansfeld, que diz apenas “comparing the things that are [*ta onta*] to a river”, omitindo, provavelmente num lapso, uma tradução para o substantivo ῥοῆ.

<sup>82</sup> Isso, claro, não é impossível, mas o fato de Mansfeld não ser capaz de elencar um fragmento que contivesse essa imagem enfraquece significativamente sua proposta.

<sup>83</sup> Importante esclarecer que Mansfeld não está propondo que esta ideia de ponto de partida e de fonte (ligadas mais à noção de *archē* do que à de *genesis*) seja compatível com o pensamento de Heráclito, mas sugerindo que Hípias pode ter interpretado o fragmento do rio desta forma, ou ter deliberada ou descuidadamente desconsiderado

papel – de ponto de partida e de fonte – que é exercido pelo rio Oceano nas citações poéticas, cujos sentidos, coadunados na ideia de *genesis*, permeiam direta ou indiretamente todas as citações poéticas que remontariam a Hípias.<sup>84</sup>

Vale notar também (embora Mansfeld, por alguma razão, prefira não recorrer a esta referência)<sup>85</sup> que há uma versão do fragmento do rio, citada por Cleantes (*apud* Ário Dídimos *apud* Eusébio de Cesareia) a partir de Zenão de Cítio,<sup>86</sup> que o vincula explicitamente à doutrina do fluxo, e ainda por cima menciona águas:<sup>87</sup>

---

essa incompatibilidade ao associar Heráclito a Tales e aos demais poetas. Cf. Mansfeld (1983, pp. 52-53).

<sup>84</sup> A referência indireta diz respeito ao rio Estige, para o qual não há um verso específico em que ocorra explicitamente a palavra γένεσις. Entretanto, além de ser o juramento dos deuses, [a ninfa] Estige é apontada por Hesíodo (em *Th.* 361-363) como a primeira filha *gerada* por Oceano e Tétis. Ver também a n. 78.

<sup>85</sup> Mansfeld (1983) menciona o fragmento DK22 B12 na n. 9 (pp. 44-45) com o objetivo de rejeitar uma posição tradicional de Kirk (1962, p. 369 s.), que considera que a fala de Sócrates no *Crátilo* seria um resumo do fragmento DK22 B12. Para Mansfeld, a citação platônica ou as citações (porque ele também implica a sentença 1, e não só a 3 da lista acima) que correspondem mais diretamente ao núcleo do rio no fragmento DK22 B12 remontariam diretamente a Heráclito, ainda que possam ser paráfrases. Isso, porém, não impede que o texto de Hípias eventualmente contivesse algo mais próximo do fragmento DK22 B12, ou mesmo uma terceira versão. Porque não há nada que determine objetiva e muito menos definitivamente qual das versões disponíveis do fragmento do rio é a mais autêntica, e nem sequer se pode descartar completamente que houvesse mais de uma versão de autoria do próprio Heráclito. Para um bom inventário das posições acerca da autenticidade das diferentes versões, ver Silva (2021, p. 30, n. 34).

<sup>86</sup> Cf. Eus. *PE* 15.20.2-3 (= LM9 R51 + D65a + D102 > DK22 B12).

<sup>87</sup> O trecho citado abaixo corresponde apenas a uma de duas partes da citação de Zenão *apud* Cleantes *apud* Ário Dídimos *apud* Eusébio. A segunda parte corresponde ao fragmento LM9 D102 e diz ψυχαι ἀπὸ τῶν ὑγρῶν ἀναθυμῶνται (“almas evaporam de coisas úmidas”). Ao separar os dois trechos, LM reconhecem (a meu ver acertadamente) que se trata de duas máximas heraclitianas que foram combinadas por Zenão. Sobre esta separação, ver ainda Kirk (1962, pp. 370-372).

ποταμοῖσι τοῖσι αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν  
ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ (LM9 D65a < DK22 B12)

sobre os mesmos que entram  
nos mesmos rios  
outras e outras **águas fluem** (trad. Silva, 2021)

Tomado assim isoladamente, o encaixe de Heráclito em meio às citações poéticas segue parecendo ainda um pouco mais forçado do que o encaixe da sentença que Snell atribui a Tales (“a *archē* de todas as coisas é água”), mesmo considerando o trecho do fragmento DK22 B12 citado acima. Mansfeld, porém, considera que Snell está deixando de levar em conta alguns elementos da recepção aristotélica do texto hipiano que podem complicar um pouco o encaixe de Tales e tornar a disputa mais equilibrada, levando a uma espécie de empate.

Neste sentido, Mansfeld aponta um segundo problema de perspectiva na teoria de Snell, desta vez relacionado à abordagem de Aristóteles a respeito de Tales. Segundo Mansfeld (1983, pp. 47-48), Snell não teria percebido que o ponto de Aristóteles em todo o trecho de *Metafísica* A.3 paralelo à passagem do *Crátilo* seria polêmico em relação à sua fonte. Ou seja, Aristóteles estaria rejeitando uma posição encontrada em Hípias.<sup>88</sup> Note que eu não escrevi que Aristóteles estaria polemizando *contra* Hípias. Não se pode descartar que Aristóteles e Platão sequer entendessem que o que eles supostamente encontraram em Hípias representava uma opinião *de* Hípias a respeito, por exemplo, da história das ideias. Eles poderiam ver a obra hipiana que tinham em mãos (caso a tivessem) simplesmente como um mero aglomerado de citações sem maior carga interpretativa em

---

<sup>88</sup> Cf. também Mansfeld (1985a, pp. 114-117; 1986, p. 23).

seu processo editorial. Não entendendo Hípias como o autor de fato, eles poderiam não ver qualquer razão para refutá-lo pessoalmente. Mansfeld, porém, não disse nada a respeito desta nuance. Em todo caso, sua afirmação da intenção polêmica de Aristóteles sugere, no mínimo, que Aristóteles poderia ter se incomodado com a seleção de textos que encontrou em Hípias, e assim poderia ter se posicionado contrariamente a ela, mesmo sem ter clareza a respeito de quem seria seu adversário – se Hípias ou uma certa tradição contemplada por Hípias em sua seleção de textos. Essa dúvida parece emergir no trecho que Mansfeld apresenta para corroborar sua proposição a respeito da perspectiva aristotélica:

εἰ μὲν οὖν ἀρχαία τις αὕτη καὶ παλαιὰ τετύχηκεν οὔσα περὶ τῆς φύσεως ἢ δόξα, τάχ' ἂν ἄδηλον εἶη, Θαλῆς μὲντοι λέγεται οὕτως ἀποφῆνασθαι περὶ τῆς πρώτης αἰτίας (Arist. *Metaph.* A.3 983b33-984a2 ≠ DK < LM5 R32b)

Se, de fato, essa é mesmo uma opinião primeva e antiga a respeito da natureza, talvez não seja mesmo claro. De todo modo, é dito que Tales se pronunciou assim a respeito da **causa primeira** [...].

Essa observação é feita logo depois do trecho em que Aristóteles faz a paráfrase de Homero e menciona o rio Estige e o juramento dos deuses.<sup>89</sup> No início do parágrafo, ele fala de certas pessoas (τινες) que consideravam que os antigos teólogos pensavam como Tales. O trecho acima sugere que Aristóteles não gostava muito desta interpretação. A discordância de Aristóteles parece envolver sua interpretação de que

---

<sup>89</sup> Cf. *Metaph.* A.3 983b27-33 (citado acima na seção 2.1).

a doutrina de Tales seria já filosófica e até mesmo inauguraria a filosofia da natureza, demarcando uma distinção em relação ao discurso teológico que ainda não poderia ser classificado como filosófico.<sup>90</sup>

### 2.5.3 Uma questão de origem

No final da seção 2.1 aponteí duas questões que se impunham a Snell diante da correlação encontrada em *Metafísica* A.3 entre a sentença de Tales sobre a água como *archē* e o verso homérico que falava da *genesis* de todas as coisas. Uma delas dizia respeito à origem da correlação, ou seja, indagava quem a teria proposto, e a outra dizia respeito aos sentidos das palavras ἀρχή e γένεσις e às possibilidades de correlação entre elas. Snell trabalhou de modo bastante satisfatório a primeira dessas questões, levantando a hipótese de que a origem das citações e, portanto, da correlação poderia ser Hípias, apresentando bons argumentos no sentido de confirmar sua hipótese. A segunda questão, porém, acabou sendo apenas tangenciada, deixando para trás uma série de problemas encadeados.

Snell entende que a conexão entre a sentença de Tales supostamente registrada por Hípias e os versos épicos sobre o rio Oceano (principalmente) se daria pelo fato de Hípias ter tomado os termos ἀρχή – que teria sido supostamente empregado por Tales para se referir à água – e γένεσις – empregado por Homero para se referir ao rio Oceano em *Il.* 14.201 – como sinônimos: ambos significariam

---

<sup>90</sup> Cf. *Metaph.* A.3 983b20-21 (= LM5 R9 < DK11 A12), onde Aristóteles qualifica Tales como “o fundador deste tipo de filosofia” (ὁ τῆς τοιαύτης ἀρχηγός φιλοσοφίας), isto é, do naturalismo.

*origem* ou *começo* (*Anfang*),<sup>91</sup> de modo que Tales estaria dizendo que tudo começava na água, e Homero que tudo começava com Oceano e Tétis, duas divindades hídricas. Logo, Tales e Homero (e os demais poetas que concordavam com ele, como Orfeu e Hesíodo, e talvez outros ainda não retomados por Platão e Aristóteles) estariam dizendo basicamente a mesma coisa. Do ponto de vista das palavras em si, isso não está errado: ἀρχή e γένεσις de fato comportam este significado. O problema não está aí, mas principalmente em por quem elas foram empregadas, pois isso pode afetar decisivamente seus sentidos nas respectivas frases, ao ponto de torná-las até mesmo incompatíveis. Vejamos primeiro o caso de ἀρχή.

Snell assume que o texto de Hípias continha a frase Θαλῆς <εἶπεν> ἀρχὴν τῶν πάντων ὕδωρ εἶναι (“Tales <disse> que o princípio de todas as coisas é água”), derivando-a a partir do texto aristotélico.<sup>92</sup> Aqui temos um primeiro detalhe importante: a frase exata não ocorre assim em Aristóteles porque o termo ἀρχή, na verdade, está subentendido em *Metaph.* A.3 983b20-21, depois de ter sido mencionado na linha 983b19. Isso é bem diferente do que ocorre com a segunda sentença atribuída por Aristóteles a Tales, citada de modo contínuo logo na sequência: τὴν γῆν ἐφ’ ὕδατος εἶναι (“a terra está sobre a água”, 983b21-22). Os editores a colocam entre parênteses aparentemente por entenderem que ela não tem muito a ver com o restante da discussão. De fato, o arrazoado que Aristóteles apresenta depois dessa sentença (em 983b22-27) é mais pertinente à primeira afirmação do que à segunda.<sup>93</sup> Aristóteles tem também um outro

---

<sup>91</sup> Cf. Snell (1944, p. 174) e Mansfeld (1983, p. 48).

<sup>92</sup> Ver o bloco S1 da tabela 2.1. Cf. também Snell (1944, p. 172).

<sup>93</sup> Ver a citação completa na seção 2.1. Voltarei aos detalhes deste arrazoado na seção 6.2.

arrazoado específico para justificar a segunda frase, mas ele o fornece apenas em *Sobre o céu*.<sup>94</sup> Veremos na seção 6.3 que é possível conectar esta frase com a ideia por trás da primeira, implicando que seria mesmo possível haver pelo menos duas frases num eventual original hipiano. Mas a questão que precisa ser discutida agora é outra: será mesmo que Hípias empregou o termo ἀρχή para se referir à primeira ideia, tal como assume Snell?

Conforme notou Mansfeld (1983, p. 50), ἀρχή é uma das palavras favoritas de Aristóteles, tanto que ele a elege para ser a primeira palavra de seu glossário em *Metafísica* Δ, onde ele apresenta ao todo seis definições de ἀρχή. O sentido pretendido por Snell está descrito na quarta definição:

ἡ δὲ ὄθεν γίγνεται πρῶτον μὴ ἐνυπάρχοντος καὶ ὄθεν πρῶτον ἡ κίνησις πέφυκεν ἄρχεσθαι καὶ ἡ μεταβολή, ὅσον τὸ τέκνον ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ τῆς μητρὸς καὶ ἡ μάχη ἐκ τῆς λοιδορίας. (Arist. *Metaph.* Δ.1 1013a7-10)

[Denomina-se *archē*]<sup>95</sup> **aquilo a partir de que uma coisa vem a ser em primeiro lugar**, mas que não lhe é inerente, e a partir de que em primeiro lugar começam, por natureza, o movimento e a mudança, tal como **a criação [nasce] do pai e da mãe**, e a luta da injúria.

Este sentido de ἀρχή é comumente traduzido como ‘ponto de partida’, ‘início’, ‘começo’, mas também ‘origem’ e ‘princípio’, que é o termo para o qual ἀρχή é mais frequentemente traduzida em

---

<sup>94</sup> Cf. *Cael.* 2.13 294a28-33, também citado na seção 2.1.

<sup>95</sup> A frase ἀρχή λέγεται ocorre em 1012b34, antes da primeira definição, e está subentendida antes de todas demais as definições.

português. O primeiro exemplo fornecido por Aristóteles – “a criança [vem a ser] do pai e da mãe” – se conecta perfeitamente com o sentido do verso de Homero citado por Hípias, que fala de Oceano como pai e de Tétis como mãe. Além disso, Oceano e Tétis são outros em relação a seus descendentes, e, portanto, não lhes são, a princípio, inerentes ou imanentes.

Entretanto, em *Metafísica* A de um modo geral, o sentido de ἀρχή corresponde, na verdade, ao da terceira definição de Aristóteles:

ἡ δὲ ὅθεν πρῶτον γίγνεται ἐνυπάρχοντος, οἷον ὡς πλοίου τρώπις καὶ οἰκίας θεμέλιος, καὶ τῶν ζώων οἱ μὲν καρδίαν οἱ δὲ ἐγκέφαλον οἱ δ' ὅτι ἂν τύχῃσι τοιοῦτον ὑπολαμβάνουσιν·  
(Arist. *Metaph.* Δ.1 1013a4-7)

[Denomina-se *archē*] aquilo a partir de que uma coisa vem a ser em primeiro lugar e **que lhe é inerente**, tal como a quilha do navio e o alicerce da casa; e, dos animais, uns supõem [ser] o coração, outros o cérebro, e outros [ainda] alguma [outra] coisa desse tipo.

Isso fica evidente a partir do trecho abaixo, que ocorre imediatamente antes de Aristóteles abordar Tales em *Metafísica* A.3:

τῶν δὴ πρῶτων φιλοσοφησάντων οἱ πλείστοι τὰς ἐν ὕλης εἶδει μόνας ψήθησαν ἀρχὰς εἶναι πάντων· ἐξ οὗ γὰρ ἔστιν ἅπαντα τὰ ὄντα καὶ ἐξ οὗ γίγνεται πρῶτου καὶ εἰς ὃ φθείρεται τελευταῖον, τῆς μὲν οὐσίας ὑπομενούσης τοῖς δὲ πάθει μεταβαλλούσης, τοῦτο στοιχείον καὶ ταύτην ἀρχὴν φασιν εἶναι τῶν ὄντων [...].  
(Arist. *Metaph.* A.3 983b6-11 < DK11 A12 ≠ LM)

Entre os que primeiro filosofaram, a maioria pensou que **as *archai* de todas as coisas eram apenas de tipo material**. Pois aquilo a partir de que são todas as coisas que são, e a partir de que elas nascem primeiro, e no que, por último, elas se destroem, **permanecendo a substância**, mas modificando-se em suas afecções, isso é o que dizem ser **elemento** e essa a *archē* das coisas que são [...].

Esse trecho funciona como introdução ao tema principal dos capítulos 3 e 4 de *Metafísica A*, que é sobretudo a evolução das teorias naturalistas centradas na causa material.<sup>96</sup> Lembro ainda que no trecho que encerra a discussão sobre Tales,<sup>97</sup> Aristóteles o apontava explicitamente como candidato a ser o primeiro filósofo e dizia que a ideia de que a *archē* de todas as coisas é água fora o modo pelo qual ele se exprimira acerca da “causa primeira” (πρώτη αἰτία). Voltando ao glossário de *Metafísica Δ*, depois de apresentar seis definições de *archē*, Aristóteles encerra o capítulo com um resumo que dialoga diretamente com a introdução à história da causa material que lemos acima:

ἰσαχῶς δὲ καὶ τὰ αἰτία λέγεται· πάντα γὰρ τὰ αἰτία ἀρχαί.  
πασῶν μὲν οὖν κοινὸν τῶν ἀρχῶν τὸ πρῶτον εἶναι ὅθεν ἢ ἔστιν

---

<sup>96</sup> Embora também aborde a emergência da causa eficiente e até vislumbres da causa final em algumas teorias, especialmente as de Anaxágoras e de Empédocles (cf. *Metaph.* A.3-4 984a16-985b4 > DK59 A58 + DK28 B13.III + DK31 A39 + DK59 A47.II + DK31 A37 <> LM25 R9 + LM19 R57 + LM25 R10 + LM22 R11a), o fio condutor da narrativa de Aristóteles é a causa material, tanto que ela se encerra com a doutrina atomista de Leucipo e Demócrito, e com a constatação de que eles não propuseram uma explicação para o movimento, ou seja, uma causa eficiente independente, deixando subentendido que a causa eficiente seria subordinada à matéria (cf. *Metaph.* A.4 984b4-22 > DK67 A6.I = LM27 D31).

<sup>97</sup> Citado seção anterior.

ἢ γίγνεται ἢ γινώσκειται· τούτων δὲ αἱ μὲν ἐνυπάρχουσαι εἰσιν αἱ δὲ ἐκτός. διὸ ἢ τε φύσις ἀρχὴ καὶ τὸ στοιχεῖον καὶ ἡ διάνοια καὶ ἡ προαίρεσις καὶ οὐσία καὶ τὸ οὐ ἔνεκα· (Arist. *Metaph.* Δ.1 1013a16-21)

Também as causas se denominam de igual modo, pois todas as causas são *archai*. Então todas as *archai* têm algo em comum: são **aquilo a partir de que algo em primeiro lugar é, ou vem a ser**, ou vem a ser conhecido. Entre elas, algumas são inerentes, outras externas. Por isso, é *archē* a natureza, **o elemento**, o pensamento, a decisão, a substância e aquilo em vista de quê.

Em geral, exprimimos este sentido técnico de *archē* pelo substantivo ‘princípio’.<sup>98</sup> Fica evidente que, para Aristóteles, *archē* tem um sentido técnico muito forte, ligado à noção de causa (αἰτία). Tales não é uma exceção, de modo que não podemos tomar a sentença (subentendida no texto aristotélico) “a *archē* de todas as coisas é água” como designando simplesmente que as coisas *começam* na água, tal como, por exemplo, um animal anfíbio, que nasce na água e depois de uma metamorfose torna-se um animal prioritariamente terrestre. Tampouco cabe a imagem de um rio e seus afluentes porque, *para Aristóteles*, não se trata de uma fonte jorrando água e alimentando o que quer que seja, mas da ideia de que as coisas que são (τὰ ὄντα) *são* efetivamente água ao mesmo tempo em que *são também* outras coisas.

---

<sup>98</sup> É assim, aliás, que Angioni (2003) traduz ἀρχή em todos as definições de *Metafísica* Δ. Deixei o termo transliterado na tradução acima justamente para adiar a escolha de um termo em português e enfatizar a dinâmica de uso no texto aristotélico.

A água é a substância (οὐσία) que fica para trás (ὑπομένουσα): o seu substrato (ὑποκείμενον).<sup>99</sup>

É verdade que Tales ou mais provavelmente Hípias poderiam ter utilizado o termo ἀρχή de maneira não técnica, significando apenas ‘ponto de partida’ ou ‘começo’.<sup>100</sup> Assim, teríamos a sentença “o começo de tudo é a água”, tal como se dá com os girinos. Neste caso, porém, talvez fizesse mais sentido usar uma frase ligeiramente diferente: “tudo começa *na* água”, com o dativo ὕδατι. Isso seria bem mais coerente, por exemplo, com a ideia de que todos os deuses começam de algum modo no rio Oceano, como se suas águas de algum modo se originassem dele.<sup>101</sup> Entretanto, a imagem mítica não é exatamente essa, mas a de que Oceano e Tétis são *progenitores* – fala-

---

<sup>99</sup> Cf. *Metaph.* A.3 983b9-10, destacado no trecho citado um pouco acima.

<sup>100</sup> A respeito dessa possibilidade, embora rejeitem que Hípias possa ter utilizado o termo ἀρχή, Mansfeld (1983, p. 50) e Patzer (1986, pp. 39-40) recordam os testemunhos das *Refutações de todas as heresias* (Anon. *Ref.* 1.6.1-2 < LM6 D7 < DK12 A11) e de Simplicio (*In Phys.* 24.13-16 < LM6 D6 < DK12 Ag.1 < FHSG 226A), que podem remontar eventualmente a Teofrasto, indicando que este talvez tenha sugerido que Anaximandro teria sido o primeiro a empregar o termo ἀρχή com o sentido que encontramos em Aristóteles ou quase com esse sentido. Mesmo que a evidência para Anaximandro fosse inquestionavelmente conclusiva (o que não é o caso), isso não provaria que Tales ou Hípias o teriam empregado. Para uma boa discussão acerca dessa questão do uso do termo ἀρχή por Anaximandro, ver Stokes (1971, pp. 28-30). Cf. também Graham (2006, p. 31, n. 12).

<sup>101</sup> Essa imagem é um pouco problemática na medida em que sabemos – e os antigos poetas certamente também sabiam – que os rios não *nascem* no Oceano (mesmo sendo ele entendido como um grande rio que circunda a Terra), mas *deságuam* nele. O sentido mais originário, portanto, devia ser um pouco mais complexo, com Oceano implicando um aspecto topológico-geográfico relativo à disposição espacial dos rios, e Tétis provavelmente cumprindo o papel de origem das águas desses rios afluentes do Oceano. O casal Oceano e Tétis, de todo modo, seria necessário para a existência desses rios afluentes, e isso pode ter sido eventualmente simplificado na fórmula ‘Oceano e Tétis’, inclusive com a ideia de que os dois seriam águas primordiais.

se, afinal, em *genesis* – de deuses muito antigos (e, por extensão, de grande parte das coisas que são).<sup>102</sup>

Neste ponto, é preciso apontar mais uma particularidade do texto aristotélico que passa despercebida por Snell: o modo como Aristóteles cita Homero. Ao invés de citar as palavras exatas de *Il.* 14.201, como faz Platão no *Crátilo* – Ὠκεανὸν τε θεῶν γένεσιν καὶ μητέρα Τηθύν (“Oceano, a *genesis* dos deuses, e mãe Tétis”) –, Aristóteles apresenta uma paráfrase (*Metaph.* A.3 983b30-31): Ὠκεανὸν τε γὰρ καὶ Τηθὺν ἐποίησαν τῆς γενέσεως πατέρας (“pois [os poetas] fizeram de Oceano e Tétis os pais da *genesis*”). Mansfeld (1983, p. 47) nota que o sentido de *γένεσις* nas duas versões precisa ser diferente. No verso homérico e, portanto, no *Crátilo*, é preciso ler *γένεσις* como ‘origem’, implicando que Oceano seria tanto o ponto de partida (dos demais deuses e coisas) quanto a fonte daquilo que eles são, num sentido que hoje em dia chamaríamos de genético. Já em Aristóteles, o sentido de *γένεσις*, segundo Mansfeld, seria ‘vir-a-ser’ (*becoming*). De fato, a frase aristotélica sequer funciona se optarmos por traduzir *γένεσις* por ‘origem’ (“fizeram de Oceano e Tétis os pais da origem”). Essa interferência no texto homérico sinaliza uma exegese alegórica: ao invés de apontar Oceano e Tétis simplesmente como pais de certos ou todos os deuses em uma genealogia teogônica, eles são interpretados como ponto de partida do processo pelo qual as coisas mudam e se convertem em outras (e umas nas outras), que é o que o termo *γένεσις* em sentido técnico significa para Aristóteles. É por isso que eu prefiro

---

<sup>102</sup> A problematização levantada por Mansfeld (1983, pp. 48-49) em torno do fato de Oceano ser apontado como pai de deuses, e não das coisas em geral (πάντα, τὰ ὄντα), não me parece relevante, pois é evidente que a ideia por trás dessas teogonias é falar sobre a origem de *todas* as coisas, começando por sua ancestralidade divina. As coisas mais simples e corriqueiras que surgiriam nas gerações mais distantes dos inícios não deixam de ser parte dessa linhagem divina.

traduzi-lo por ‘geração’ ao invés de ‘vir-a-ser’, porque ‘geração’ designa muito bem o processo de mudança ao qual Aristóteles parece querer se referir.<sup>103</sup>

Na seção anterior, vimos que Mansfeld chamou atenção para o caráter polêmico da perspectiva que Aristóteles teria adotado frente a Hípias. Estaríamos agora diante da concretização do motivo da polêmica aristotélica. Mansfeld (1983, p. 51) considera que, na verdade, quem está fazendo exegese alegórica de Homero a fim de compará-lo a Tales é Hípias, e que Aristóteles está reagindo especificamente a isso. Hípias, porém, não precisaria introduzir uma noção de *archē* aristotélica para fazer isso. Seria, aliás, muito mais simples para a comparação usar o mesmo termo empregado por Homero, γένεσις, pois isso explicitaria a conexão. Essa é a aposta de Mansfeld (1983, pp. 50-51), que propõe que a sentença atribuída a Tales por Hípias seja construída com o termo γένεσις, não com ἀρχή, e que se entenda que Aristóteles teria efetuado a substituição por conta própria, trocando o termo γένεσις tanto por ἀρχή quanto por αἰτία, conforme a sua conveniência.<sup>104</sup>

---

<sup>103</sup> A geração é um tema crucial na Física e na Química aristotélicas. Para uma caracterização detalhada, ver o capítulo 3 do livro 1 e todo o livro 2 do tratado *Sobre a geração e a corrupção*.

<sup>104</sup> Ver também Mansfeld (1985a, pp. 109-122). Essa, porém, não é a única possibilidade de recomposição da sentença de Tales, que também funcionaria sem o termo γένεσις. Patzer (1986, pp. 39-40), por exemplo, propõe outras três formulações (sendo a terceira sua preferida): πάντα ἐξ ὕδατος γενέσθαι (“todas as coisas nascem da água”), πάντων πρεσβύτατον ὕδωρ (“a água é a mais velha de todas as coisas”) ou πάντα ὕδωρ εἶναι (“todas as coisas são água”). Stokes (1971, pp. 57-60) também rejeita o termo ἀρχή, mas não arrisca propor uma redação específica. Seguirei um pouco mais com a proposta de Mansfeld, porque ela é importante para sua tentativa de vindicar a presença de Heráclito no texto hipiano.

Mansfeld, porém, não diz nada a respeito do fato de que Aristóteles, na verdade, usa γένεσις duas vezes no mesmo contexto em que faz a paráfrase de Homero (*Metaph.* A.3 983b27-33). Traduzi acima as duas ocorrências por ‘geração’, mas Reeve (2016, p. 8), por exemplo, traduz a primeira por *generation* e a segunda por *coming to be* (mais próximo de Mansfeld, que usa *becoming*).<sup>105</sup> A escolha de palavras diferentes reflete a interpretação de que os termos estão sendo empregados em sentidos diferentes. O uso da mesma palavra, no caso da minha tradução, além de ser mais fiel ao texto original, preserva certa ambiguidade que pode não ter sido acidental. A primeira ocorrência claramente tem o sentido de uma demarcação temporal: τῆς νῦν γενέσεως, “a presente geração”. Ocorre, no entanto, que há uma espécie de jogo, que pode ser inclusive levemente irônico: quem fala em Oceano e Tétis como pais da *genesis* são algumas pessoas anteriores à *genesis*-geração atual: gente muito antiga (τοὺς παμπάλαιους), tão antiga que talvez eles mesmos já tenham se tornado um pouco míticos. Ora, diante da possibilidade de um jogo desse tipo, dado pela homofonia de γένεσις, é preciso considerar também a possibilidade de que ele restrinja o sentido de γένεσις, e que devamos considerar que a segunda ocorrência não seja, então, equivalente a ‘vir a ser’, mas talvez algo mais próximo de um conjunto *atual* de coisas, no caso deuses e deuses-coisas, como fenômenos meteorológicos, por exemplo. Neste sentido, as ideias de *genesis* aqui e em Platão/Homero poderiam ser menos distantes do que estabelece a diferença forte que Mansfeld quer demarcar ao traduzir γένεσις por *becoming*. Sim, o sentido de *becoming* está presente, mas ele é mais bem capturado, a

---

<sup>105</sup> Cf. também LM5 R32a, onde a primeira ocorrência de γένεσις é traduzida por *generation*, como Reeve, e a segunda por *becoming*, como Mansfeld.

meu ver, pelo termo ‘geração’.<sup>106</sup> Pois o *processo* de geração se *evidencia* pelas coisas percíveis que existem agora e que *começaram a nascer* do casal Oceano e Tétis. Isso não chega a ser suficiente para reabilitar a leitura de Snell, porque, embora essa construção aproxime *genesis* de *archē*, nada disso implica ou reforça que Hípias tivesse empregado o termo ἀρχή. Mas talvez a leitura aristotélica seja ainda mais compatível com a platônica do que Mansfeld estava disposto a admitir.

Por sinal, há um último lapso que precisa ser considerado, mas este agora é também de Mansfeld, não só de Snell. Mansfeld foi muito perspicaz ao notar que a diferença no modo como Aristóteles cita Homero altera o sentido do verso original citado por Platão no *Crátilo*. O que ele curiosamente não considerou é que Aristóteles não foi o primeiro a adulterar o verso homérico em torno da noção de *genesis*. Isso já fora feito por Platão em *Tht.* 180c7-d3.<sup>107</sup> Esta é, como vimos, uma das duas passagens do *Teeteto* implicadas na questão hipiana. As passagens do *Teeteto*, porém, costumam ser negligenciadas porque se

---

<sup>106</sup> ‘Geração’ (*generatio*) e ‘origem’ (*origo*) tem sentidos muito próximos em latim. *Origo* vem do verbo *orior*, que é equivalente a ‘surgir’, ‘nascer’, ‘descender’, e é cognato do verbo grego ὄρνυμι, que, no entanto, não costuma ser empregado nesses contextos. Em Hes. *Th.* 191, ele é usado para exprimir a ejaculação do pênis de Urano que deu origem a Afrodite. Tem um sentido forte de designar aquilo a partir de que algo começa e, portanto, do qual descende. Já *generatio* tem origem no verbo *genero*, que por sua vez, deriva da palavra *genus*, cognata do substantivo grego γένος, e designa uma estirpe, por ascendência comum, e, em relação ao pai, a sua descendência. ‘Geração’ tem, portanto, um sentido de produção de uma estirpe, uma descendência e, no presente caso, da que é gerada a partir de Oceano e Tétis, ao passo que ‘origem’, remete aos próprios Oceano e Tétis como ponto de partida da descendência. O termo γένεσις recobre, portanto, os dois sentidos, e a tradução dependerá do contexto. A ideia de *genesis* como *coming to be* ou *becoming* é derivada do sentido de produção de descendentes, entendendo-a como ininterrupta, mas este é um sentido secundário. Além disso, ‘vir-a-ser’, sendo um verbo, traduz melhor outro verbo: γίγνεσθαι.

<sup>107</sup> Citado seção 2.2.

entende que o texto do *Crátilo* é a versão mais próxima do original hipiano.<sup>108</sup> Esta não é uma interpretação ruim, e não se trata aqui de tentar inverter as prioridades entre os dois textos. Entretanto, o fato de Platão também modificar a citação de Homero enfraquece um pouco o efeito que Mansfeld espera obter com a diferença encontrada no texto aristotélico, na medida em que aumenta as chances de que Aristóteles não estivesse alterando o texto hipiano deliberadamente e estivesse citando de memória sob influência do *Teeteto*. Não avento a possibilidade de que Hípias tivesse já adulterado o verso homérico, porque isso não condiz com o restante das citações, e também porque, em outro momento no próprio *Teeteto*, Platão cita o verso corretamente.<sup>109</sup>

Há, porém, um detalhe importante: a paráfrase platônica é diferente da aristotélica. Platão escreve *ὡς ἡ γένεσις τῶν ἄλλων πάντων Ὀκεανός τε καὶ Τηθύς ῥεύματα τυγχάνει καὶ οὐδὲν ἔστηκε* (“[os antigos dizem] que a *genesis* de todas as demais coisas, Oceano e Tétis, acontece [em] fluxos e que nada está parado”). Esta paráfrase é, sem dúvida, um pouco menos drástica do que a aristotélica, na medida em que até seria possível chegar a uma tradução que comportasse o termo ‘origem’ para a primeira sentença, como, por exemplo: “ocorre que a origem de todas as demais coisas, Oceano e Tétis, são fluxos”. O problema é que é difícil encaixar nela a segunda sentença – “nada está parado” –, porque Platão obviamente está ajustando as sentenças de modo que elas sejam codependentes: nada está parado *porque* a *genesis* de todas as coisas acontece em fluxos. É evidente que ele não

---

<sup>108</sup> Podemos dizer que Snell comete o mesmo lapso na medida em que ele tampouco nota a diferença no sentido de *γένεσις* no *Teeteto*, que ele descarta muito rapidamente como sendo dependente do *Crátilo*. Cf. Snell (1944, p. 173).

<sup>109</sup> Cf. *Th.* 152e6 (também citado na seção 2.2).

está tratando da origem genética de todas as coisas, mas do fato de que elas estão sujeitas a um processo contínuo de geração (o fluxo heraclitiano) e, *portanto*, nada está parado. Ao converter Oceano e Tétis em “pais da geração”, Aristóteles pode estar, na verdade, melhorando a paráfrase de Platão no sentido de torná-la mais próxima ainda do sentido desejado (ênfasis a geração e o fluxo), preservando ao mesmo tempo o papel de progenitor de Oceano, tal como seria o caso em Hípias. Tudo isso, porém, é especulação. O fato concreto é que o ajuste platônico visava expressamente acomodar a teoria heraclitiana, o que implica que ele já reconhecia que o encaixe de Heráclito era problemático. Ponto, portanto, para Snell, contra Mansfeld.

Que conclusão podemos extrair disso? Snell está certo, no fim das contas, em deixar Heráclito fora do seu “novo fragmento” de Hípias? Não necessariamente. Pois, embora não se possa dizer que Mansfeld foi completamente bem-sucedido em sua defesa da inserção de Heráclito, permanece o fato de que Tales e Heráclito não são mutuamente excludentes, e é sim viável, como ele demonstrou, pensar em possíveis correlações que Hípias poderia ter feito entre os versos poéticos e a sentença de Tales que falam que todos os deuses e coisas descendem de águas primordiais e a(s) imagem(ns) do(s) rio(s) em Heráclito.

## 2.5.4 Uma questão de confiança

Falta ainda um último questionamento, no qual a situação predominante até aqui se inverte, e é Patzer quem toma a dianteira, ao invés de Mansfeld. Ele também é oportuno porque lida com um aspecto que foi mal trabalhado por Snell, a questão de Estige e o

juramento dos deuses, e o seu encaixe no “fragmento” de Hípias. A objeção de Patzer se volta para o fato de Snell (1944, pp. 179-180) ter sinalizado certa dúvida em relação à inclusão do trecho de *Metafísica* A.3 sobre o juramento dos deuses pelo rio Estige em seu fragmento. Trata-se do bloco S5 da tabela 2.1. O trecho em questão<sup>110</sup> atribui aos mesmos antigos teólogos que falaram de Oceano e Tétis como pais da geração uma fórmula que chamarei daqui em diante de *argumento da ancestralidade*: “o mais velho é o mais honrado” (τιμιώτατον ... τὸ πρεσβύτατον). A imagem do juramento dos deuses feito pelo rio Estige serve para ilustrar essa ideia, dado que se trata de um rio muito antigo, o primeiro, aliás, a derivar de Oceano e Tétis, segundo Hesíodo.<sup>111</sup> No mais, o texto e seu contexto sugerem que a fonte de Aristóteles utilizou essa imagem para reforçar que haveria uma espécie de continuidade ou mesmo comunhão entre a opinião naturalista de Tales acerca do papel cosmológico da água e o raciocínio por trás dos mitos transmitidos pelos antigos teólogos.

No fragmento de Snell, o trecho sobre o Estige como o juramento dos deuses e o argumento da ancestralidade está encerrado entre parênteses, o que, segundo a notação sugerida pelo próprio Snell,<sup>112</sup> significa que ele tinha algum tipo de dúvida em relação a ele. Um primeiro problema, aliás, é justamente o fato de Snell não deixar claro qual seria a natureza dessa dúvida. Ele diz somente que o trecho poderia ser rastreado até Hípias com “uma certa verossimilhança” (*eine gewisse Wahrscheinlichkeit*).<sup>113</sup> Essa hesitação poderia ser fruto não tanto de uma dúvida acerca da possibilidade de que Hípias tivesse

---

<sup>110</sup> Considere o trecho completo, Arist. *Metaph.* A.3 983b27-33, citado na seção 2.1.

<sup>111</sup> Cf. *Th.* 361-363, 775-777, e a n. 78.

<sup>112</sup> Ver a n. 68.

<sup>113</sup> Cf. Snell (1944, p. 179) e Patzer (1986, p. 37).

efetivamente citado versos antigos acerca de Estige e do juramento dos deuses, ou até mesmo trechos (em verso ou prosa) que aludissem ao argumento da ancestralidade ou o expressassem explicitamente, mas de eventuais dúvidas acerca do ponto específico da obra de Hípias que traria esse material. Mais especificamente, Snell pode ter hesitado principalmente em considerar que uma eventual sequência de citações (resumida por Aristóteles) viesse imediatamente após a sequência de citações sobre o rio Oceano, que visava mostrar a concordância geral em torno do tema da água como origem de todas as coisas.

Patzer (1986, p. 37) afasta a hesitação de Snell alegando ser, na verdade, “impossível” imaginar outra fonte para o “raciocínio relativamente incomum” (*vergleichsweise ausgefallene Rasonnement*) de Aristóteles que não seja Hípias. Na opinião de Patzer (pp. 37-38), Snell não percebe que o argumento de Aristóteles é, na verdade, um resumo de um segundo conjunto de citações, semelhante ao primeiro (os versos de Orfeu, Hesíodo e Homero acerca de Oceano), que viria, no entendimento de Patzer, imediatamente após o primeiro conjunto. O resultado pode ser visto no quadro abaixo:<sup>114</sup>

**Tabela 2.2: O “fragmento” de Hípias após as adições e correções de Patzer (1986, p. 42).**

Ref.	Fonte	Texto Grego (de Patzer)	Tradução	Referência
Poa (≈ S1)	[Título]	πάντα ἐξ ὕδατος γενέσθαι	Todas as coisas nascem da água	≈ Arist. <i>Metaph.</i> A.3 983b20-21

<sup>114</sup> As traduções são minhas. Patzer apresenta apenas o texto grego.

**Tabela 2.2: O “fragmento” de Hípias após as adições e correções de Patzer (1986, p. 42).**

Ref.	Fonte	Texto Grego (de Patzer)	Tradução	Referência
P0b (≠ S)	[Introd.]	ὑπολαμβάνουσι μὲν οἱ παμπάλαιοι καὶ πολὺ πρὸ τῆς νῦν γενέσεως καὶ πρῶτοι θεολογήσαντες,	[Assim] supuseram os mais antigos, isto é, aqueles que, muito antes da presente geração, foram os primeiros a teologizar,	≈ Arist. <i>Metaph.</i> A.3 983b27-30
P1 (≠ S)	[1º resumo]	τὰ μὲν Ὠκεανὸν καὶ Τηθῦν ποιήσαντες τῆς γενέσεως πατέρας,	uns fazendo de Oceano e Tétis os pais da geração,	≈ Arist. <i>Metaph.</i> A.3 983b30-31
P1a (≈ S4)	Orfeu	ὥσπερ Ὀρφεὺς Ὠκεανὸς πρῶτος καλλίρροος ἤρξε γάμοιο / ὅς ῥα κασιγνήτην ὁμομήτορα Τηθῦν ὄπιεν	como Orfeu: “Oceano de belo fluir foi quem deu início às bodas: / ele, que se casou com Tétis, sua irmã pelo lado materno”;	= Plat. <i>Crat.</i> 402b6-c1 <sup>15</sup>
P1b (= S3)	Hesíodo	καὶ Ἡσίοδος <Τηθὺς δ’ Ὠκεανῶ ποταμοὺς τέκε δινῆεντας> <sup>16</sup>	Hesíodo: <“e Tétis, com o rio Oceano, deu à luz redemoinhos”>;	= Hes. <i>Th.</i> 337
P1c (≈ S2)	Homero	καὶ Ὅμηρος Ὠκεανὸν τε θεῶν γένεσιν καὶ μητέρα Τηθῦν,	e Homero: “Oceano, a origem dos deuses, e mãe Tétis”;	= Hom. <i>Il.</i> 14.201

<sup>15</sup> = DK1 B2 (= LM2 T15 = PEG.OF 22 F).

<sup>16</sup> Patzer sinaliza conjecturas por meio de parênteses angulares e omitindo o texto grego. Neste caso, ele escreve apenas “<cit. theog. 337?>”. Quando possível, optarei por reproduzir os versos conjecturados, sinalizando a notação de Patzer em nota, como aqui.

**Tabela 2.2: O “fragmento” de Hípias após as adições e correções de Patzer (1986, p. 42).**

Ref.	Fonte	Texto Grego (de Patzer)	Tradução	Referência
P2 (≠ S)	[2º resumo]	τὰ δὲ τὸν ὄρκον τῶν θεῶν ὑδωρ,	outros, por sua vez, [fazendo] da água o juramento dos deuses,	≈ Arist. <i>Metaph.</i> A.3 983b31
P2a (≠ S)	Orfeu	<ὥσπερ Ὀρφεὺς [citação presumida em: <i>fertur namque ab Orpheo quod dii peierantes per Stygem paludem novem annorum spatium puniuntur in Tartaro: unde ait Statius “et Styx periuria divum arguit”]</i> <sup>117</sup>	<como Orfeu: [ <i>que teria dito que os deuses que vagam no Tártaro pelo pântano de Estige estão sendo punidos (por perjúrio) por um período de nove anos</i> ];	Cf. Serv. Hon. <i>In Aen.</i> 6.565 <sup>118</sup>
P2b (≠ S)	Hesíodo	καὶ Ἡσίοδος τοῖον ἄρ’ ὄρκον ἔθεντο θεοὶ Στυγὸς ἄφθιτον ὑδωρ, / ὠγύγιον· τὸ δ’ ἴησι καταστυφέλου διὰ χάρου <sup>119</sup>	Hesíodo: “Tal juramento estabeleceram os deuses, a água imperecível de Estige, / primeva, que brota de uma terra rude”;	= Hes. <i>Th.</i> 805-806 <sup>120</sup>

<sup>117</sup> Patzer escreve “*sicut Orpheus: cit. frag. 295 (Kern) vel. sim.*”. O fragmento a que ele se refere corresponde, na verdade, a um trecho do comentário de Sérvio Honorato ao canto 6 da *Eneida* de Virgílio. O que Patzer está sugerindo é que Hípias teria citado os versos órficos parafraseados por Sérvio Honorato. O parêntese da tradução é meu, considerando que os versos aludidos provavelmente fariam também alguma referência ao perjúrio evocado pela citação de Estácio (“e Estige acusa o deus de perjúrio”; cf. *Theb.* 8.30).

<sup>118</sup> = *PEG.OF* 345 F. Cf. também Porph. *Gaur.* 2.2.9 (= *PEG.OF* 344 F), que menciona o Estige como um tema órfico.

<sup>119</sup> Patzer escreve “*et Hesiodus: cit. theog. 805 sq.*”

<sup>120</sup> < LM2 T7.

**Tabela 2.2: O “fragmento” de Hípias após as adições e correções de Patzer (1986, p. 42).**

Ref.	Fonte	Texto Grego (de Patzer)	Tradução	Referência
P2c (≠ S)	Homero	καὶ Ὅμηρος ἴστω νῦν τόδε Γαῖα καὶ Οὐρανὸς εὐρύς ὑπερθε / καὶ τὸ κατειβόμενον Στυγὸς ὔδωρ, ὅς τε μέγιστος / ὄρκος δεινότατός τε πέλει μακάρεσσι θεοῖσι. <sup>121</sup>	e Homero: “Sejam testemunhas agora esta Terra e o Céu vasto por cima dela, / e a água estígia que flui subterrânea, a qual é o maior / e o mais terrível juramento que há para os deuses bem- aventurados”;	= Hom. <i>Il.</i> 15.36-38 <sup>122</sup>
P3 (< S5)	[Conclusão]	τιμώτατον μὲν γὰρ τὸ πρεσβύτατον, ὄρκος δὲ τὸ τιμώτατόν ἐστιν.	pois o mais velho é o mais honrado, e o juramento [se faz pelo] que é o mais honrado.	= Arist. <i>Metaph.</i> A.3 983b32-33

Se os motivos por trás da hesitação de Snell eram um pouco obscuros, o mesmo pode ser dito acerca dos propósitos desta reconstituição de Patzer. Seu capítulo sobre a água se encerra com este “fragmento”, sem qualquer comentário adicional.<sup>123</sup> Um primeiro ponto surpreendente é a remoção de Tales. Em seu capítulo dedicado

<sup>121</sup> Patzer escreve “*et Homerus: cit. Il. 15.36 sqq. = Od. 5.184 sqq.*”

<sup>122</sup> = Hom. *Od.* 5.184-186 (> LM2 T6). Mansfeld (1983, p. 46) também sugere que este trecho deve estar em causa. Além disso, na n. 13 (p. 46), ele sugere considerar também *Il.* 2.755 e 14.271.

<sup>123</sup> Há uma única ressalva, pequena e feita antes da apresentação do fragmento, por meio da qual Patzer (1986, p. 41) admite que o texto pode ser também tomado como uma paráfrase.

a este tema,<sup>124</sup> Patzer em momento algum dá qualquer sinal (exceto essa omissão no fragmento apresentado na última página) de que entende que Tales não deveria constar no fragmento. As objeções que ele dirige a Snell, muito semelhantes às de Mansfeld,<sup>125</sup> dizem respeito ao uso do termo ἀρχή e à ordem de apresentação das citações. No caso da primeira, Patzer (1986, p. 39) diz apenas que o termo ἀρχή era de Aristóteles, não de Hípias, mas em nenhum momento questiona a atribuição a Tales da ideia por trás da sentença em questão, que Patzer apenas reformulou para πάντα ἐξ ὕδατος γενέσθαι, como consta no bloco P0a da tabela acima.<sup>126</sup> Além disso, ele ainda aventa (p. 41) a possibilidade de que Hípias tivesse citado alguma versão de um mito egípcio sobre águas primordiais que Plutarco associa a Homero e a Tales.<sup>127</sup> Patzer está certo de que o trecho de Plutarco remonta de algum modo a Hípias.<sup>128</sup> Por que não incluir, então, um bloco para esse mito (que poderia iniciar com “e os egípcios”), assumindo um texto presumido, tal como ele fez com Orfeu no bloco P2a?

A segunda objeção, relativa à ordem de autores e suas respectivas citações, tampouco demanda a exclusão de Tales. Patzer (1986, pp. 38-39) argumenta que seria “aconselhável” manter a “sequência programático-cronológica” arbitrada pelo próprio Hípias no proêmio da *Coletânea*, referindo-se ao fragmento DK86 B6.<sup>129</sup> É por conta dessa suposta baliza estrutural que Patzer altera a ordem das citações

---

<sup>124</sup> O capítulo 2, intitulado *Das Wasser* (Patzer, 1986, pp. 33-42).

<sup>125</sup> Cf. Patzer (1986, pp. 38-40).

<sup>126</sup> Ver também a n. 104, onde apresento as outras opções aventadas por Patzer.

<sup>127</sup> Cf. *Plut. Is. Os.* 34 (= DK11 A11.III ≠ LM).

<sup>128</sup> Em contraste com Mansfeld (1985a, p. 128), que rejeita especificamente que Osíris e Ísis, mencionados na passagem de Plutarco, figurassem na “coleção” de Hípias. Note, porém, que Patzer não teve acesso a esse segundo texto da trilogia de Mansfeld.

<sup>129</sup> Citado na seção 2.4. Voltarei ao problema da relação entre o fragmento DK86 B6 e esta obra hipiana na seção 5.3.

apresentadas por Snell, que simplesmente manteve a sequência que encontrou no *Crátilo* e a encapsulou com duas porções aristotélicas, sendo que Tales ficou na primeira porção. É óbvio que isso não é gratuito da parte de Snell, e revela um viés interpretativo que assume Tales como o objeto principal de interesse de Hípias nesta porção da obra que Patzer identifica com a *Coletânea*. Neste sentido, me parece um ganho a tentativa de Patzer de remover a primazia de Tales, mas não era necessário – nem coerente com seu próprio argumento – removê-lo completamente. Quanto à suposta necessidade de seguir a ordenação dos nomes conforme o fragmento DK86 B6, esta não me parece uma demanda razoável. Os nomes fornecidos ali são obviamente exemplos, e há uma porção de agrupamentos (“outros poetas”, “textos em prosa”, “gregos”, “bárbaros”, além de “um pouco aqui, um pouco ali”), que poderiam conter os mais variados nomes e formas de citação, inclusive anônimas. Não é nada improvável que houvesse uma ordem preferencial, mas o mais plausível seria esta ordem ser apenas cronológica.<sup>130</sup>

Também chama atenção a ausência de Epimênides. Patzer (1986, p. 38) o mencionou logo depois de defender a inclusão dos versos de Hesíodo e Homero relativos a Estige, apontando um “fragmento” de Epimênides que mencionava Estige como filha de Oceano. É verdade que não se trata exatamente de um fragmento, mas de um *testemunho* de Pausânias,<sup>131</sup> mas aqui cabe o mesmo questionamento que eu fiz

---

<sup>130</sup> Essa parece ser a opinião de Mansfeld (1983, p. 51), que também sinaliza discordar de Snell na alocação de Tales no início do fragmento, dando a entender que prefere considerá-lo depois dos poetas.

<sup>131</sup> Cf. Paus. *Graec. Desc.* 8.12.2 (= DK3 B6). Esse é mais um caso de *testemunho* apresentado como fragmento por DK.

acima a respeito da não inclusão do mito egípcio: por que não remeter ao fragmento presumido, como no caso do bloco dedicado a Orfeu?<sup>132</sup>

E por que ignorar os outros versos de Hesíodo que já haviam sido elencados por Mansfeld (1983, pp. 46-47) e estabeleciam de forma explícita a conexão entre Estige e o casal Oceano e Tétis ao apresentar Estige como sua filha primogênita?<sup>133</sup>

Não há resposta para essas perguntas. A impressão que se tem é que Patzer está tentando fazer emergir uma estrutura específica, relativamente rígida ou ao menos exemplar do que seria um lema da *Coletânea* de Hípias, e que ele tomou o cuidado de capturá-la a partir de uma perspectiva particularmente propícia para torná-la semelhante à estrutura de um capítulo de uma obra doxográfica, com título, introdução, agrupamentos de pensadores e até uma conclusão. Como explicar de outro modo o fato de ele ter optado por incluir na

---

<sup>132</sup> Patzer (1986, pp. 40-41) também aventa a possibilidade de que Hípias tivesse citado o naturalista Hípon (que é mencionado rapidamente por Aristóteles em *Metaph.* A.4 984a3-5 = DK38 A7 = LM24 R1), cujo fragmento DK38 B1 (= LM24 D19) apresenta um argumento que tem paralelos com o argumento da ancestralidade e é citado por um escoliasta de Homero justamente para comentar versos que contrapõem a linhagem de Zeus à linhagem dos rios descendentes de Oceano (cf. *Hom. Il.* 21.190-197). Apesar disso, Patzer concluiu que não havia elementos suficientes para confirmar sua inclusão. O capítulo 6 do presente estudo será integralmente dedicado à relação entre Tales e Hípon.

<sup>133</sup> Esse é, por sinal, um dos poucos casos em que Patzer efetivamente remete à discussão de Mansfeld. Ele o faz na n. 25 (p. 37), onde diz que Mansfeld também critica a hesitação de Snell em relação ao trecho sobre Estige. Embora não faça qualquer referência à hesitação de Snell, Mansfeld (1983, p. 46), de fato, não só aborda a questão do Estige (conforme eu já mencionei na n. 78), como também afirma entender que haveria outras citações e autores agrupados sob o ἀντῶν ... τῶν ποιητῶν de Aristóteles (cf. *Metaph.* A.3 983b32, citado na seção 2.1). Além disso, Mansfeld efetivamente apresenta uma série de versos que poderiam ter constado do original hipiano e serem objeto do resumo de Aristóteles. Ou seja: Mansfeld estava fazendo exatamente o mesmo tipo de recolha de versos adicionais que Patzer se propôs a fazer. Patzer, contudo, não diz nada a respeito dos versos adicionais elencados por Mansfeld.

segunda parte do fragmento apenas Orfeu, Hesíodo e Homero (nesta ordem), espelhando o esquema do primeiro conjunto de citações, como se quisesse estabelecer uma simetria?<sup>134</sup>

## 2.6 O Hípias de Snell

A tese de Snell é engenhosa. Partindo da correspondência entre as passagens platônicas e aristotélicas, ligadas de forma incontestável pelo verso 14.201 da *Ilíada*, Snell defende de modo até bastante satisfatório a hipótese de que Platão e Aristóteles poderiam ter um texto escrito diante de si que estabelecia um elo entre esse verso homérico e outros da tradição cosmoteogônica, e possivelmente também com a tradição naturalista. Uma vez estabelecida a possibilidade de haver um texto anterior, Snell parte para uma tentativa de identificá-lo, e encontra em Diógenes Laércio uma menção a Hípias junto a Aristóteles como autoridades acerca de sentenças atribuídas a Tales. A ideia de que a combinação das duas autoridades tenha sido tornada evidente por Teofrasto é plausível, muito embora as evidências apresentadas sejam fracas. Isso poderia ter chegado a Diógenes por muitos outros caminhos, irremediavelmente perdidos para nós, através, por exemplo, de uma tradição doxográfica paralela à peripatética, de matriz acadêmica ou

---

<sup>134</sup> As linhas iniciais (correspondentes aos blocos Poa, Pob e P1), que são derivadas do texto em prosa de Aristóteles, foram apresentadas por Patzer (1986, p. 42) com quebras de linha arbitrárias exatamente nos pontos em que eu as dividi na tabela 2.1: [Linha 1] πάντα ἐξ ὕδατος γενέσθαι / [2] ὑπολαμβάνουσι μὲν οἱ παμπάλαιοι καὶ πολὺ πρὸ τῆς νῦν γενέσεως καὶ πρῶτοι θεολογήσαντες, / [3] τὰ μὲν Ὠκεανὸν καὶ Τηθύον ποιήσαντες τῆς γενέσεως πατέρας, / [4] κτλ. A conclusão de que a primeira linha corresponde a um título é minha, a partir dessa subdivisão.

estoica. Em todo caso, encontramos em Diógenes um indício de que Hípias poderia ter sido uma fonte para Tales, e isso é relevante justamente por ser inusitado. Afinal Hípias não é uma fonte a que Diógenes tem acesso direto.

Snell, contudo, não avançou muito no sentido de caracterizar a obra original de Hípias em seus aspectos estruturais, limitando-se apenas propor a existência de uma obra hipiana da qual Platão e Aristóteles teriam obtido as citações por eles empregadas no *Crátilo*, no *Teeteto* e em *Metafísica* A.3. Snell limita-se a assumir para seu “novo fragmento” de Hípias a estrutura que Platão apresenta no *Crátilo*, e acrescenta a ela – no início e no fim, formando uma espécie de sanduíche – as duas porções divergentes que ocorrem em *Metafísica* A.3. A solução é arbitrária: Snell assume que o objetivo do trecho hipiano é demonstrar a relação entre a sentença de Tales e certa tradição poética que ligava a origem dos primeiros deuses ao rio Oceano, mas desconsidera a possibilidade de que Hípias pudesse ter citado outros autores, poetas e não poetas, que poderiam ter dito algo neste sentido, ou mesmo ter apontado outras origens que não a água ou Oceano.

Esses e outros problemas com o “fragmento” de Snell, levaram Mansfeld e Patzer, dois de seus mais importantes sucessores, a propor correções, ajustes e até mesmo a inclusão de alguns trechos novos. Para Mansfeld, mais importante até do que a inclusão de um ou outro verso homérico ou hesiódico era reabilitar Heráclito e apontar o texto do *Crátilo* como sendo mais próximo do original hipiano, contra Snell, que acreditava que o texto de Aristóteles é que era o mais próximo. Vimos que Mansfeld não logra completamente seu intento, deixando passar também alguns pontos despercebidos. Isso não significa, porém, que Heráclito não será reabilitado. O próprio Patzer proporrá

uma solução diferente da de Mansfeld, mas também em linha com um processo de apropriação da teoria de Snell, na forma de um método de identificação de passagens hipianas, que será introduzido por Classen (1965), conforme veremos no próximo capítulo.

Essas diferenças, porém, não abalam a confiança de todos eles no resultado principal da tese de Snell: a identificação de Hípias como o primeiro ou um dos primeiros autores a registrar ideias filosóficas de forma relativamente sistemática. Para Snell (1944, p. 180), o fragmento reconstituído de Hípias representaria a “primeira vez” em que “uma doutrina filosófica é citada ... não para comentá-la factualmente, ou seja, para aceitá-la ou combatê-la, mas para dizer algo sobre sua origem, não por interesse filosófico, mas por interesse histórico-filosófico.” Mais adiante (p. 181), ele acrescenta que “Hípias, portanto, está no início da Historiografia Filosófica”, e sugere até que o livro de Hípias tinha uma estrutura em alguma medida já doxográfica (p. 181). Não obstante, Snell ressalva que a obra “não se limitava a observações sobre coisas filosoficamente interessantes” e era mais próxima do que poderíamos chamar de uma “história literária” (*Literaturgeschichte*). Neste sentido, ela seria, na visão de Snell (pp. 181-182), mais parecida com as *Noites áticas* de Aulo Gélio – um compilado aleatório de notas sobre muitos assuntos diferentes, que vão da literatura, passando pela gramática, mas também geometria, filosofia e história, às vezes citando algumas fontes e até comparando citações.

### 3. O mais velho é o mais honrado

Embora padeça de alguns problemas, a tese de Snell discutida no capítulo anterior tem um bom grau de plausibilidade. Justamente por isso, ela teve o efeito salutar de inaugurar um novo campo de estudos. Segundo a tese de Snell, teríamos agora um autor – Hípias – que potencialmente anteciparia a atitude de Platão e de Aristóteles em relação a seus predecessores filósofos. Se Platão e Aristóteles citaram Hípias, e mais: se eles se apropriaram até mesmo de certo jargão filosófico introduzido por Hípias e tomaram a estrutura de uma obra sua como modelo para a abordagem filosófica de temas cosmológicos presentes no discurso teológico da poesia épica, então fará todo sentido procurar por outras instâncias em que Hípias possa ter sido citado ou emulado, para além dos trechos que foram esmiuçados por Snell em seu artigo de 1944. Os desenvolvimentos posteriores desses estudos protodoxográficos (mesmo sem a adoção formal desta designação) darão grande ênfase a este tipo de busca, tentando expandir a reconstituição do material hipiano oculto sob a apropriação platônica, aristotélica e mesmo posterior de conteúdos supostamente publicados originalmente por Hípias. Em paralelo, também se discutirá o caráter e as intenções de Hípias enquanto autor.

O modo pelo qual se efetivou a continuidade dos estudos de Snell foi principalmente a partir da generalização do método que ele utilizou para demonstrar a presença de material hipiano a partir do cruzamento de passagens que citavam ou se referiam aos mesmos

autores antigos nos diálogos platônicos *Crátilo* e *Teeteto*, e em *Metafísica* A.3. Chamarei de *método de Snell* a extrapolação do método empregado por Snell em seu artigo para outras passagens [inicialmente] platônicas e aristotélicas com características semelhantes – especialmente a combinação sequenciada de citações de poetas-teólogos e naturalistas –, como forma de atestar a adoção de Hípias como fonte para determinadas passagens. Esta generalização não virá sem perdas, em particular a dispensa total ou parcial de âncoras paralelas de confirmação, análogas à que Snell encontrou em Diógenes Laércio, que identificava Hípias expressamente como fonte alternativa a Aristóteles para Tales. Como se verá, para os usuários do método de Snell, a simples ocorrência de textos paralelos com estrutura similar à identificada por Snell nas passagens do *Crátilo*, do *Teeteto* e de *Metafísica* A.3 passará, com o tempo, a ser tomada como signo inequívoco da presença de Hípias.

## 3.1 A introdução do método de Snell

A introdução do método de Snell se deu a partir de dois trabalhos paralelos e independentes realizados por Walter Von Kienle (1961) Joachim Classen (1965). Partindo de Snell, ambos propuseram que um segundo conjunto de citações encontradas em outras duas passagens paralelas de Platão e de Aristóteles teriam origem hipiana. A primeira delas é um trecho do discurso da personagem Fedro no *Banquete* de Platão:

Φαίδρον ἀρξάμενον ἐνθένδε ποθὲν λέγειν, ὅτι μέγας θεὸς εἶη ὁ  
Ἔρως καὶ θαυμαστός ἐν ἀνθρώποις τε καὶ θεοῖς, πολλαχῆ μὲν  
καὶ ἄλλῃ, οὐχ ἥμισυ δὲ κατὰ τὴν γένεσιν. ἔτ' ἄρα ἐν τοῖς  
πρεσβύτατον εἶναι τὸν θεὸν τίμιον, ἢ δ' ὅς, ἑκμήριον δὲ  
τούτου· γονῆς γὰρ Ἔρωτος οὐτ' εἰσὶν οὔτε λέγονται ὑπ' οὐδενὸς  
οὔτε ἰδιώτου οὔτε ποιητοῦ, ἀλλ' Ἡσίοδος πρῶτον μὲν Χάος  
φησὶ γενέσθαι,

... αὐτὰρ ἔπειτα

Γαί' εὐρύστερνος, πάντων ἕδος ἀσφαλὲς αἰεὶ,

ἢ δ' Ἔρος ...<sup>135</sup>

φησὶ <δὴ><sup>136</sup> μετὰ τὸ Χάος δύο τούτω γενέσθαι, Γῆν τε καὶ  
Ἔρωτα. Παρμενίδης δὲ τὴν γένεσιν λέγει·

πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσαστο πάντων.

Ἡσιόδῳ δὲ καὶ Ἀκουσίλειως σύμφησιν.<sup>137</sup> οὕτω πολλαχόθεν  
ὁμολογεῖται ὁ Ἔρως ἐν τοῖς πρεσβύτατος εἶναι. πρεσβύτατος

---

<sup>135</sup> Estas reticências sem colchetes indicam que elas estão nas edições do texto grego, e, portanto, que não se trata de um recorte realizado por mim.

<sup>136</sup> Embora não esteja sinalizado assim na edição de Robin (1938), este δὴ é uma inserção visando solucionar um problema textual que leva muitos editores a interferirem de modo drástico no texto. Sem o δὴ, de fato, o texto soa estranho, pois falta uma partícula para conectar esta sentença à citação anterior. Vários editores (como, por exemplo, Dover, 1980, pp. 90-91; mas ver outros mais antigos em Classen, 1965, p. 176, n. 1), porém, optaram por realizar uma transposição que consiste em trazer a frase Ἡσιόδῳ δὲ καὶ Ἀκουσίλειως σύμφησιν da linha 178c1 para cá, substituindo φησὶ <δὴ> (o resultado fica Ἡσιόδῳ δὲ καὶ Ἀκουσίλειως σύμφησιν μετὰ τὸ Χάος δύο τούτω γενέσθαι, Γῆν τε καὶ Ἔρωτα), porque também estranharam a repetição da sequência Caos → Terra → Eros para Hesíodo, que eles julgaram desnecessária. O texto, contudo, é perfeitamente legível com a inserção da partícula δὴ, como defendem Robin (1938, p. 11, n. 1), Souza (2010, p. 97, n. 28) e Ford (2010, p. 140 & n. 14), entre outros.

<sup>137</sup> O texto de Robin (1938) traz ὁμολογεῖ, que é como consta nos manuscritos. A lição σύμφησιν, adotada por Classen (1965, p. 176) e Dover (1980, p. 22, cf. p. 91 *ad loc*), tem origem em uma citação de Estobeu (que traz, na verdade, ξύμφησιν). O verbo σύμφησιν seria, segundo Dover, mais comum em Platão do que o “banal” ὁμολογεῖ. Von Kienle (1961, p. 41) não apresenta o texto grego.

δὲ ὧν μεγίστων ἀγαθῶν ἡμῖν αἴτιός ἐστιν. (Plat. *Symp.* 178a6-c3 > DK9 B2 > LM19 R56a + D16)

Fedro começou a falar primeiro, mais ou menos a partir deste ponto, [dizendo] que o Amor (*Erōs*) seria um grande deus, admirado entre homens e deuses por várias e diversas coisas, mas sobretudo por sua **origem** (*genesis*). “Pois, entre eles, é uma honra ser o deus mais velho” – era o que ele [dizia] – “e a prova disso é que não há progenitores do Amor, que não são mencionados por ninguém, **nem por prosador** (*idiōtou*), **nem por poeta**. Mas Hesíodo diz que primeiro nasceu Caos –

... e depois

*Terra de amplo seio, de todas as coisas sede inabalável  
sempre,*

e o Amor ...

De fato, ele diz que depois de Caos, nasceram estes dois: a Terra e o Amor. Já Parmênides fala da [sua] **origem** (*genesis*):

*concebeu [com a mente] o Amor, o primeiríssimo de todos os  
deuses.]*

E Acusilau **concorda** com Hesíodo. Deste modo, de muitas partes se reconhece que **o Amor é, entre eles, o mais antigo**. E, **sendo o mais antigo**, ele é, para nós, causa dos maiores bens.

Veja agora a passagem correlata de *Metafísica* A.4:

Ὑποπεύσειε δ' ἂν τις Ἡσίοδον πρῶτον ζητῆσαι τὸ τοιοῦτον, καὶ εἴ τις ἄλλος ἔρωτα ἢ ἐπιθυμίαν ἐν τοῖς οὖσιν ἔθηκεν ὡς ἀρχήν, οἶον καὶ Παρμενίδης· καὶ γὰρ οὗτος κατασκευάζων τὴν

τοῦ παντὸς γένεσιν “πρώτον μὲν”<sup>138</sup> φησιν “ἔρωτα θεῶν μητίσαστο πάντων”, Ἡσίοδος δὲ “πάντων μὲν πρώτιστα χάος γένετ’, αὐτὰρ ἔπειτα γαί’ εὐρύστερνος ... ἢδ’ ἔρος, ὃς πάντεσσι μεταπρέπει ἀθανάτοισιν”, ὡς δέον ἐν τοῖς οὖσις ὑπάρχειν τινὰ αἰτίαν ἣτις κινήσει καὶ συνάξει τὰ πράγματα. τούτους μὲν οὖν πῶς χρὴ διανεῖμαι περὶ τοῦ τίς πρώτος, ἐξέστω κρίνειν ὕστερον· (Arist. *Metaph.* A.4 984b23-32 > LM19 R57 > DK28 B13.III)

Alguém poderia supor que **Hesíodo** tenha sido o primeiro a buscar esse tipo [de causa] [sc. para a ordenação do mundo], bem como algum outro que tenha posto como princípio nas coisas que são o **amor** (*erōta*) ou o desejo, tal como **Parmênides**. Pois também este, ao estabelecer a **origem** (*genesis*) do todo, diz “concebeu [com a mente] o Amor (*erōta*), o primeiro de todos os deuses”. Já Hesíodo diz que “de todas as coisas, primeiro nasceu Caos, e depois a Terra de amplo seio ..., e o Amor (*Eros*), que se distingue entre todos os imortais”, como se fosse preciso existir nas coisas que são alguma causa que movesse e congregasse as coisas. Deixemos, porém, para depois decidir como se deve dividi-los e quem foi o primeiro.

Os trechos destacados nas duas citações correspondem aos elementos que são empregados por Classen (1965, pp. 175-178) em sua argumentação, que é um pouco mais detalhada que a de Von Kienle (1961), que diz basicamente que o trecho do *Banquete* comprova que o trecho de *Metafísica* A.4, no qual Aristóteles cita as mesmas passagens de Hesíodo e Parmênides, tem origem na mesma fonte

---

<sup>138</sup> Acrescentei estas aspas aqui, que não constam da edição de Primavesi (2012).

[proto]doxográfica, mas sem entrar em nenhum detalhe.<sup>139</sup> Já Classen aponta os elementos que considera hipianos e discute o modo da vinculação com Hípias. Enquanto Von Kienle deixa em aberto se se trata ou não de uma citação direta, como no caso do “fragmento” de Snell,<sup>140</sup> Classen (1965, p. 178) considerará, no fim das contas, que Platão está apenas replicando a estrutura do texto hipiano para criar uma paródia alusiva ao Hípias histórico.

### 3.1.1 Prosadores e poetas

O ponto que, sem dúvida, mais chama atenção para a possibilidade de aplicar a essas duas passagens o método que Snell empregou para correlacionar os trechos do *Crátilo* e de *Metafísica* A.3 e vinculá-los a Hípias é a presença de uma lista de citações envolvendo antigos “teólogos”. Na fala de Fedro, Platão apresenta três nomes: Hesíodo, Acusilau e Parmênides, dispostos em ordem cronológica, ao passo que Aristóteles apresenta apenas Hesíodo e Parmênides, na mesma ordem. Digo que são teólogos porque, embora Parmênides seja considerado filósofo, o verso citado trata de teologia – a concepção do deus Eros –, e é tratado no contexto como teologia. Uma diferença mais importante do que um eventual destaque de Parmênides como filósofo ou naturalista é o fato de Acusilau não ser um poeta e escrever em prosa. É este, na verdade, o único ponto que Classen (1965, p. 176)

---

<sup>139</sup> Von Kienle expõe a teoria de Snell sobre Hípias nas pp. 39-40 de sua dissertação, cujo tema é, na verdade, a literatura diadoquigráfica, de modo que o ponto sobre Hípias é apenas acessório. Seu complemento à tese de Snell ocupa somente duas páginas (40-41). Sobre a literatura diadoquigráfica, ver a n. 25.

<sup>140</sup> Que é como me refiro à proposta de reconstituição de um “fragmento” de Hípias a partir da combinação das passagens do *Crátilo* e de *Metafísica* A.3 analisadas no capítulo anterior e apresentadas na tabela 2.1.

destaca acerca da lista de nomes. Mais precisamente, ele afirma que a frase οὔτε ἰδιώτου οὔτε ποιητοῦ (*Symp.* 178b3) – “nem por prosador, nem por poeta” – seria uma alusão direta à contraposição entre outros poetas (τὰ δὲ τοῖς ἄλλοις τῶν ποιητῶν) e “tratados [em prosa]” (τὰ δὲ ἐν συγγραφαῖς), feita no fragmento DK86 B6 (= LM36 D22) de Hípias.<sup>141</sup> O fato de que, destes três autores, apenas Hesíodo consta na lista de nomes apresentados explicitamente no fragmento DK86 B6 não chega a ser um problema, pois é evidente que aquela lista – Homero e Hesíodo, Orfeu e Museu – visava muito mais prover exemplos para auxiliar na demarcação de categorias de autores – poetas “normais” e mais recentes, e poetas heroicos e muito antigos, algo nessa linha – do que indicar autores que obrigatoriamente teriam que constar em todas as eventuais seções da obra original de Hípias.<sup>142</sup> Além disso, essas categorias (e suas correspondentes no discurso de Fedro) permitem enquadrar Parmênides e Acusilau sem maiores problemas.

### 3.1.2 Concordância sinfônica

Segundo Classen (1965, p. 177), uma segunda marca de Hípias poderia ser identificada no uso do verbo σύμφησιν (falam juntos, concordam; *Symp.* 178c1), que remeteria ao verbo συμφωνεῖ (soam juntos/são consonantes, logo, concordam), que ocorre em *Crat.* 402c2. O verbo σύμφησιν, contudo, é bastante comum em Platão,<sup>143</sup> e embora não seja impossível que ele tivesse sido influenciado por Hípias ao

---

<sup>141</sup> Ver citação na seção 2.4 e a discussão que se segue.

<sup>142</sup> Ver também meu comentário sobre a posição de Patzer acerca disso no final da seção 2.5.4.

<sup>143</sup> Ver n. 137. Tampouco se pode descartar a possibilidade de que o verbo original sequer fosse σύμφησιν, mas ὁμολογεῖ, como consta da maioria dos manuscritos.

escolher esse verbo, não temos qualquer forma de atestar que Hípias tenha utilizado o verbo συμφωνεῖν, uma vez que não é metodologicamente razoável assumir simplesmente, como Classen, que o “fragmento” de Snell corresponde a uma citação textual.

### 3.1.3 O argumento de ancestralidade

A terceira marca hipiana identificada por Classen (1965, p. 177) é a presença da fórmula envolvendo a correlação entre ancestralidade e honradez, que eu chamei, na seção 2.5.4, de argumento de ancestralidade: *o mais velho é o mais honrado* (τιμιώτατον τὸ πρεσβύτατον), que é como ele ocorre na versão mais enxuta de Arist. *Metaph.* A.3 983b32-33, tal como consta no “fragmento” de Snell.

### 3.1.4 A relação entre Fedro e Hípias

Um ponto que Classen (1965, p. 177) considera crucial é o fato de Fedro aparecer, no *Protágoras*, como um ouvinte de Hípias.<sup>144</sup> Além disso, Hípias também é mencionado amigavelmente no diálogo *Fedro*.<sup>145</sup> Embora ele não fale disso abertamente, a assunção de que esta relação entre Fedro e Hípias é histórica (o que certamente é plausível) parece ter, para Classen, funcionamento mais ou menos análogo ao da correlação entre Aristóteles e Hípias como fontes para

---

<sup>144</sup> Cf. *Prot.* 315b9-c7 (> LM36 D34 < LM42 R6 ≠ DK), onde Fedro aparece junto com o médico Erixímaco (outro orador do *Banquete*) compondo o séquito de admiradores de Hípias, indagando-lhe em particular sobre astronomia. Isso não implica que Fedro e Erixímaco fossem “discípulos” de Hípias, mas provavelmente apenas parte do seu “fã-clube”. Ver também Patzer (1986, p. 44), que considera que Classen exagera na importância desta relação entre Fedro e Hípias.

<sup>145</sup> Cf. *Plat. Phdr.* 267b7-8 (≠ DK ≠ LM).

Tales<sup>146</sup> na tese de Snell. Platão extrairia da relação entre Fedro e Hípias o motivo para parodiar Hípias nas palavras de Fedro no *Banquete*.

### 3.1.5 A “questão da *archē*”

O último ponto envolve o que Classen (1965, p. 178) chama de “questão da *archē*” (*die Frage nach der ἀρχή*), que ele considera signo da presença de Hípias. Classen vincula a “discussão” dos antigos teólogos acerca de qual seria o deus “mais velho” (πρεσβύτατος) com a busca filosófico-naturalista por princípios cosmológicos, tal como seria o caso de Tales ao supostamente afirmar que a *archē* de todas as coisas é água, tema que, segundo Snell, seria o mote da seção da obra de Hípias de onde teria sido extraído o “fragmento” que ele reconstituiu, conforme vimos na seção 2.4.

Classen apresenta duas referências que, na sua visão, atestariam que a “questão da *archē*” era bastante difundida entre “autores não-filósofos” (*nichtphilosophischen Autoren*). A primeira delas é um trecho das *Aves* em que Aristófanes cita uma cosmogonia órfica, sem qualquer ironia e sem empregar o termo ἀρχή.<sup>147</sup> Não se trata, portanto, de uma busca ou discussão sobre a “questão da *archē*”. A segunda referência<sup>148</sup> é o fragmento DK9 B1.I (= LM2 T22) de Acusilau, onde encontramos uma ocorrência do termo ἀρχή. O problema é que este “fragmento” é, na verdade, uma citação do filósofo neoplatônico Damáscio de Damasco (séc. V–VI ec), que deveria ter sido classificada como testemunho (tipo A em DK). A razão pela qual Diels a classificou

---

<sup>146</sup> Encontrada em Diógenes Laércio. Cf. *Vit.* 1.24 (= LM5 D1b = LM36 D23 < DK11 A1; cf. DK86 B7), passagem discutida na seção 2.3.

<sup>147</sup> Cf. *Ar. Av.* 693-702 (= DK1 A12 = LM43 T11 < *PEG.OF* 64 V).

<sup>148</sup> Cf. Classen (1965, p. 178, n. 1).

como fragmento (tipo B) é porque ele entende que Damáscio está referindo os *nomes* dos deuses tais como eram apresentados por Acusilau. O termo *αρχή* é de fato utilizado ali com o sentido de princípio, mas ele é empregado por Damáscio, não por Acusilau: Ἀκουσίλαος δὲ Χάος μὲν ὑποτίθεσθαί μοι δοκεῖ τὴν πρώτην ἀρχήν – “A *mim parece* que Acusilau estabelece Caos como a primeira *archē*”.<sup>149</sup>

Não é incorreto entender que a busca por *archai* é o correlato filosófico-naturalista das narrativas poéticas teocosmogônicas. Entretanto, isso por si só não é suficiente para assumir que a temática das *archai* estivesse já tão objetivamente posta, nem muito menos que o termo *αρχή* já fosse empregado com o sentido de princípio cosmológico, conforme eu alertei na seção 2.5.3.

Há ainda pelo menos outras duas nuances que foram ignoradas por Classen. Embora ele indique objetivamente que o sentido de *archē* que ele enxerga nos “antigos” é o de *origem*, o termo que designa origem em todas as citações de poetas que tratamos até aqui não era *αρχή*, mas *γένεσις*. Além disso, no “fragmento” de Snell, o tema da *genesis* visava identificar a origem de todas *as demais* coisas, ao passo que aqui o interesse recai sobre a origem dos deuses primevos. Disso resultam pelo menos três diferenças: (1) uma maior ênfase no aspecto cronológico, (2) o elemento hierárquico é interno ao âmbito divino, e (3) não há menção a “todas as demais coisas” (πάντα ἄλλα), exceto de modo muito mitigado na frase final – “é, para nós, causa dos maiores bens” (μεγίστων ἀγαθῶν ἡμῖν αἰτιός ἐστιν)<sup>150</sup> –, que sequer faz parte das citações mencionadas e é, na verdade, o tema do discurso de Fedro, e não exatamente de um eventual lema hipiano.

---

<sup>149</sup> Cf. Dam. *Princ.* 124.1 [p. 163.19].

<sup>150</sup> Em Plat. *Symp.* 178c2-3.

### 3.1.6 Paródia ou citação?

Mesmo tendo identificado todas essas possíveis assinaturas hipianas, Classen (1965, pp. 177-178) se abstém de propor a reconstituição de mais um “novo fragmento” de Hípias, mesclando o trecho do *Banquete* com o de *Metafísica* A.4, porque não encontra elementos suficientes para confiar que esteja diante de citações diretas. Pelo contrário, ele acredita que reconstituir o texto é, na verdade, impossível, porque o que Platão estaria nos fornecendo seria, na verdade, uma paródia de Hípias. Com isso, Classen implica que o que lemos em Platão replica apenas a *estrutura* do texto hipiano. Isso, por sua vez, guarda outra implicação muito significativa: o paralelo aristotélico teria que ter Platão como fonte, não Hípias diretamente, pois se se trata de uma paródia e os textos são paralelos. Aristóteles, portanto, estaria citando a partir da paródia, não do original.

Não obstante, os sucessores de Classen se mostraram mais confiantes, especialmente Patzer (1986, pp. 45-48), que defendeu que, sim, os dois trechos remontam diretamente a Hípias e que é possível estipular o conteúdo da seção hipiana, ainda que Patzer não proponha a reconstituição de um novo fragmento, como fizeram Snell e ele próprio para o caso da correlação original entre as passagens do *Crátilo* e de *Metafísica* A.3.<sup>151</sup> O problema com a conclusão de Classen, segundo Patzer (1986, p. 45), é que ele não deu atenção suficiente ao trecho de *Metafísica* A.4, em particular, para o modo como Platão e Aristóteles citam Hesíodo. Patzer se refere ao fato de que ambos recortam o

---

<sup>151</sup> Para a reconstituição de Snell, ver a seção 2.4, e para a de Patzer, a seção 2.5.4. Mansfeld (1986, pp. 13, 24) não entra especificamente neste mérito, mas dá a entender que tem uma posição semelhante à de Patzer com relação à origem hipiana dos dois trechos.

mesmo trecho – *Th.* 116-120 (< LM2 T11) –, mas o fazem de modos diferentes. Para Patzer, uma comparação mais cuidadosa entre os dois modos de citação nos levaria à conclusão de que, assim como Snell demonstrara em relação ao *Crátilo* e a *Metafísica* A.3, Platão e Aristóteles também compartilharam uma fonte comum para as citações paralelas no *Banquete* e em *Metafísica* A.4, e que essa fonte seria, novamente, Hípias. De minha parte, pergunto se o próprio Patzer analisou mesmo os trechos de forma assim tão cuidadosa. Considere o quadro abaixo:

**Tabela 3.1: Comparação entre as citações de Hes. *Th.* 116-120 em Plat. *Symp.* 178b5-7 e em Arist. *Metaph.* A.4 984b27-29.**

Verso	Hesíodo	Platão	Aristóteles
116	ἦτοι μὲν πρόωιστα Χάος γένετ' αὐτὰρ ἔπειτα	... αὐτὰρ ἔπειτα	πάντων μὲν πρόωιστα Χάος γένετ', αὐτὰρ ἔπειτα
117	Γαί' εὐρύστερνος, πάντων ἔδος ἀσφαλὲς αἰεὶ	Γαί' εὐρύστερνος, πάντων ἔδος ἀσφαλὲς αἰεὶ,	Γαί' εὐρύστερνος ...
118	ἀθανάτων οἱ ἔχουσι κάρη νιφόνεντος Ὀλύμπου,		
119	Τάρταρά τ' ἠερόεντα μυχῶ χθονὸς εὐροδείης,		
120	ἦδ' Ἔρος, ὃς κάλλιστος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι	ἦδ' Ἔρος ...	ἦδ' Ἔρος, ὃς πάντεσσι μεταπρέπει ἀθανάτοισιν

A primeira coisa que salta aos olhos<sup>152</sup> é o fato de Aristóteles modificar o “original” hesiódico de modo semelhante ao que ele já

<sup>152</sup> Na tabela 3.1, os trechos destacados em negrito correspondem a modificações introduzidas por Aristóteles. Os trechos sublinhados correspondem ao que é igual nas três versões. As omissões dos versos 118-119 não são muito importantes. Em todo caso, ver Ford (2010, p. 140), que sugere que nos dois casos se trata de retirar da vista elementos que podem sugerir que Eros não seja assim tão velho. Não que Tártaro (v.

havia feito algumas linhas antes com o verso homérico sobre o rio Oceano, no capítulo 3.<sup>153</sup> Diante disso e do fato de que a citação em Platão não contém adulterações, Patzer (1986, pp. 45-46) e Mansfeld (1986, p. 24) concluem que o texto de Platão está mais próximo do original hipiano do que o de Aristóteles. Esta conclusão, contudo, não é autorizada pela evidência, posto que Platão omite justamente os trechos que Aristóteles adultera, de modo que não temos como saber se o texto (supostamente hipiano) que ele tinha em mãos era ou não diferente do de Aristóteles.

A hipótese mais segura e, por conta disso, mais frequentemente aceita é a de que Aristóteles teria cometido um lapso (na verdade dois) por citar de memória.<sup>154</sup> Considere o caso do verso 116: a troca de ἦτοι por πάντων preserva até mesmo a métrica. Entretanto, a introdução de πάντων, como nota Ford (2010, p. 142), altera radicalmente o sentido do verso e o aproxima bastante do viés naturalista da discussão que Aristóteles vem fazendo desde o capítulo 3 de *Metafísica A*. A alteração pode até não parecer tão drástica se o verso for tomado de forma isolada. Contudo, se considerada junto com a alteração do verso 120, a impressão que se tem é que as duas alterações se implicam mutuamente. Tal impressão é reforçada pelo fato de que a alteração do verso 120 não tem paralelo senão no tratado peripatético *Sobre Melisso, Xenófanes e Górgias*, cuja fonte tem grandes chances de ser o próprio Aristóteles.<sup>155</sup>

---

119) seja mais velho do que ele. O trecho deixa claro que Eros não tem progenitores específicos e surge no mínimo junto com Terra e Tártaro, depois de Caos.

<sup>153</sup> Me refiro a *Metaph. A*.3 983b30-31, onde Aristóteles cita Hom. *Il.* 14.201 de forma modificada. Os efeitos dessa primeira alteração foram discutidos na seção 2.5.3.

<sup>154</sup> Cf., por exemplo, Reeve (2016, p. 276, n. 86).

<sup>155</sup> Cf. Ps.-Arist. *MXG* 1 975a11-14. A versão do *MXG* é diferente da de *Metafísica A*: πρώτον μὲν πάντων Χάος ἐγένετ', αὐτὰρ ἔπειτα | Γὰρ εὐρύτερονος, πάντων ἔδος ἀσφαλές

O trecho alterado no verso 120 corresponde a uma oração subordinada que qualifica Eros. Em Hesíodo, ele é dito “o **mais belo** entre os **deuses** imortais”, ao passo que o Eros de Aristóteles é aquele “que **se distingue** entre todos os imortais”. Caem do verso hesiódico tanto a referência à beleza de Eros quanto a referência aos deuses para dar lugar ao verbo μεταπρέπει, que diz muito pouco sobre a natureza de Eros, e ao dativo πάντεσσι, que remete diretamente ao genitivo πάντων introduzido por Aristóteles no verso 116 e consta também do verso 117, mas no trecho omitido por Aristóteles. O Hesíodo de Aristóteles, então, ao invés de falar sobre *deuses*, fala de *todas as coisas* [que são] (πάντα [τὰ ὄντα]), e sugere genericamente que Eros é a mais distinta entre todas elas, e não especificamente que ele é o mais belo de todos os deuses. A presença de πάντων no verso 117 reforça a hipótese do lapso, na medida em que não seria muito difícil que a palavra tivesse escorregado uma linha para cima, especialmente se citada de memória. West (1966, p. 198), por sua vez, aventa a possibilidade de que o que se passa no verso 120 seja uma contaminação a partir de Hom. *Hym.* 3.315 (ἢ πάσιν μακάρεσσι μεταπρέπει ἀθανάτοισιν) ou 3.328 (παῖς ἐμὸς ὅς κε θεοῖσι μεταπρέποι ἀθανάτοισι). Não estou tomando partido, mesmo porque é simplesmente impossível provar ou refutar definitivamente a hipótese do lapso. Essas coincidências talvez indiquem apenas que os lapsos de

---

αἰεὶ. [...] ἢ δὲ Ἔρος, ὃς πάντεσσι μεταπρέπει ἀθανάτοισιν. O autor peripatético, além de modificar o verso 116, mudando o advérbio de tempo de πρώτων para πρώτιστα e trocando sua posição com πάντων, acrescenta o restante do verso 117, que fora omitido em *Metafísica* A. Essas diferenças, entretanto, não são suficientes para permitir afirmar que ele teve acesso a uma versão diferente do texto hesiódico de onde o próprio Aristóteles poderia ter copiado sua citação (a *Coletânea* de Hípias, na hipótese de Patzer e Mansfeld), pois ele pode estar simplesmente cometendo lapsos de memória semelhantes aos que são atribuídos ao próprio Aristóteles, a partir do texto aristotélico. Cf. também Ford (2010, pp. 142-143).

Aristóteles foram, digamos, orientados por um desejo intenso de atingir certo objetivo argumentativo: um ato falho, portanto.<sup>156</sup>

Algo análogo, aliás, embora menos conclusivo se passa com a citação do verso DK28 B13 (= LM19 D16) de Parmênides, que também é diferente em Aristóteles. Enquanto Platão escreve *πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσαστο πάντων*, Aristóteles escreve *πρώτον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσαστο πάντων*. O caso é um pouco mais complicado porque não temos uma referência tão segura para o texto parmenidiano. Simplício, que cita longos trechos do poema de Parmênides, no caso específico deste fragmento cita o verso isolado e fora de contexto, de modo que ele não pode ser tomado como uma fonte de referência.<sup>157</sup> Também neste caso, podemos estar diante de um lapso. De todo modo, o importante para a presente discussão é que a possibilidade de que Aristóteles possa ter cometido uma série de lapsos – talvez até três em um mesmo parágrafo – sugere que ele não tinha um texto diante de si ao compor a passagem, seja um texto platônico, seja um texto hipiano. Em todo caso, em favor de Patzer está o fato de que isso não exclui a possibilidade de Platão ter citado diretamente a partir de Hípias, embora não pelos mesmos motivos alegados por Patzer.

---

<sup>156</sup> A sugestão é de Betegh (2012, p. 124): “A substituição de *κάλλιστος*, uma palavra tão carregada de sentido neste contexto, me parece muito significativa. Eu, contudo, não me arrisco a dizer se se trata de um ato falho freudiano ou de um movimento consciente no sentido de suprimir um elo mais explícito entre o Eros de Hesíodo e a excelência.”

<sup>157</sup> Cf. Simpl. *In Phys.* 39.17-20 (= DK28 B13.V = LM19 D16 + D61).

## 3.2 A instrumentalização do método de Snell

Uma vez que Patzer não notou esses problemas, devemos seguir com seu aprofundamento do método de Snell a partir das certezas que ele formulou para si conforme analisava as evidências. Embora ele não tenha proposto explicitamente um segundo fragmento a partir das passagens correlatas do *Banquete* e de *Metafísica* A.4, ele chegou a propor, como vimos na seção 2.5.4, uma expansão do fragmento original de Snell, incorporando algumas citações que não constavam nem no *Crátilo*, nem em *Metafísica* A.3, e muito menos no *Teeteto*. Esta já pode ser considerada uma segunda aplicação do método de Snell, ainda que se volte para o fragmento original.

O movimento de Patzer é importante porque, ao garantir, digamos assim, a presença do argumento de ancestralidade no fragmento de Snell, ele acaba fornecendo um elemento adicional de validação para a correlação de Classen, permitindo-o superar também (ao menos assim lhe parece) a hesitação do próprio Classen. Um possível motivo (não declarado, contudo) para Classen ter considerado impossível reconstituir um novo fragmento de Hípias a partir do paralelo entre as passagens do *Banquete* e de *Metafísica* A.4 parece ser o fato de ele não ter encontrado uma âncora externa de autenticidade como a que Snell encontrou em Diógenes Laércio, que indicou explicitamente Hípias como fonte para Tales.<sup>158</sup> Ao conectar o argumento da ancestralidade à órbita do fragmento de Snell, Patzer

---

<sup>158</sup> Ver a seção 2.3.

acaba emprestando ao paralelo do *Banquete* e de *Metafísica* A.4 a mesma âncora de autenticidade que Snell encontrara para o seu primeiro fragmento, e que faltava para Classen.

Com este salto, aparentemente pequeno e para o qual não há provas, Patzer valida não só dois novos blocos de supostas citações hipianas, como também o próprio procedimento de Classen de aplicação do método de Snell para além do que o próprio Classen estava disposto a admitir. Uma vez cruzada essa linha, Patzer passará a ver Hípias em uma série de outras passagens platônicas, aristotélicas e até mesmo passagens doxográficas sobre autores antigos, apelando para algum ponto de contato, seja temático ou esquemático, com os dois conjuntos iniciais de marcas hipianas, estabelecidos a partir do fragmento de Snell e da correlação de Classen. Mansfeld também fez algo parecido, mas numa escala um pouco menor. Nas próximas seções, abordarei o que chamo de *escalada de Patzer*, o processo por meio do qual ele tenta reconstituir não só eventuais “fragmentos” de Hípias, mas uma estrutura mais ampla do que seria um capítulo da *Coletânea* dedicado a temas filosóficos.<sup>159</sup>

---

<sup>159</sup> Assim como Snell (ver os trechos citados em meu comentário conclusivo no capítulo anterior), Patzer (1986, pp. 106-109) se vê obrigado a admitir que a *Coletânea* não era uma obra exclusivamente dedicada a temas filosóficos. Isso, por sinal, parece ser uma pedra no seu sapato, porque Patzer só toca nesse assunto nos dois últimos capítulos (de um total de quinze) de sua monografia, dedicando pouquíssimas páginas para lidar com as evidências disponíveis, e sem despender nenhum esforço para encontrar material não-filosófico, num tratamento que é flagrantemente diferente do que ele dedicara ao material filosófico. Isso não se justificaria nem mesmo se ele eventualmente alegasse que seu foco era o material filosófico, porque desde a Introdução (cf. pp. 11-14), Patzer deixou claro que sua perspectiva ao abordar Hípias era a dos estudos sofisticos. Ora, a maior parte dos temas que ele negligencia se enquadram justamente entre aqueles mais tradicionalmente associados aos sofistas, em particular retórica e ética (conforme se verá no capítulo 5). Tal atitude somente faria sentido se ele tivesse a intenção de converter Hípias de “sofista” em “filósofo”,

### 3.2.1 Todas as coisas nascem da água

O primeiro movimento de Patzer, como também se deu com seus predecessores, foi recuperar a tese de Snell. Já tratei de sua recepção de Snell no capítulo anterior.<sup>160</sup> Agora interessa recapitular o fato de ele ter se dado ao trabalho de propor uma segunda versão do fragmento de Snell, que eu chamei de “fragmento de Patzer”,<sup>161</sup> e que tinha uma estrutura que lembrava os capítulos dos compêndios doxográficos tardios. Em particular, Patzer propôs um título, ao qual ele se refere normalmente por “lema”, uma pequena introdução, e uma divisão em duas partes. Cada uma dessas partes continha as citações de poetas antigos, ordenados segundo o fragmento DK86 B6 (= LM36 D22) de Hípias, e eram encabeçadas por uma pequena frase resumo, que, na interpretação de Patzer, indicava a posição geral que Hípias entendia ser exemplificada por cada citação. Não é necessário retomar aqui todo o conteúdo do fragmento, basta recapitular o seu título – πάντα ἐξ ὕδατος γενέσθαι (“todas as coisas nascem da água”) –, e que esta opinião seria encontrada em versos de Orfeu, Hesíodo e Homero, além de outras referências, como Epimênides, um mito anônimo de origem egípcia, Tales, naturalmente, e possivelmente Hípon.<sup>162</sup>

---

mas este não parece ser o caso (cf. os trechos finais de sua conclusão citados no final deste capítulo).

<sup>160</sup> Ver especialmente a seção 2.5.4.

<sup>161</sup> Ver a tabela 2.2.

<sup>162</sup> Patzer, contudo, não incluiu todos esses autores e conteúdos no fragmento porque seu grau de certeza em relação a eles era variável. Para os detalhes, remeto novamente à seção 2.5.4, onde questioneei também a omissão de Tales no fragmento. Apesar desta omissão, Patzer em nenhum momento exclui Tales, o que seria um grande disparate. A única explicação razoável que consigo aventar para essa omissão é que Patzer não estava propondo sua reconstituição como representando a integralidade do “capítulo”

### 3.2.2 A ancestralidade de Eros

O segundo lema identificado por Patzer diz respeito a Eros e corresponderia à origem das citações feitas por Platão no *Banquete* e por Aristóteles em *Metafísica* A.4. Embora não tenha proposto uma reconstituição como no caso do primeiro lema sobre a água, Patzer (1986, pp. 46-47) sustenta que o foco do lema hipiano era listar trechos que corroborassem a ancestralidade de Eros,<sup>163</sup> apontando como termo-chave a palavra *πρεσβύτατος* (mais velho), que ocorre duas vezes na passagem do *Banquete*<sup>164</sup> e era um dos termos-chave do argumento de ancestralidade, que fazia parte do lema sobre a água. O restante de seu terceiro capítulo (pp. 47-48) Patzer dedica a levantar possíveis autores e conteúdos que poderiam constar do lema hipiano sobre a ancestralidade de Eros. Além daqueles citados por Platão e Aristóteles – Hesíodo, Acusilau e Parmênides –, Patzer considera seguro afirmar que haveria citações de Orfeu, provavelmente também de Museu, e possivelmente de Ferecides.<sup>165</sup>

---

de Hípias, mas apenas uma porção exemplar dele. O texto de Patzer, contudo, padece de uma inconsistência séria neste ponto.

<sup>163</sup> E não, por exemplo, tentativas de negar que Eros tivesse pais, como Fedro sugere em *Symp.* 178b2-3.

<sup>164</sup> Cf. *Symp.* 178a9-b1, c2. Ver citação na seção 3.1.

<sup>165</sup> Patzer (1986, p. 47) descarta Homero por entender que, para ele, Eros não seria um deus pessoal nem muito menos uma divindade cosmogônica primordial. Para Orfeu, o texto mais significativo é *Ar. Av.* 700 (< DK1 A12 = LM43 T11 < *PEG.OF* 64 V), que é parte de uma cosmogonia de matriz órfica apresentada “a sério” por Aristófanes na comédia *Aves*, e que é, de fato, muito semelhante às citações de Hesíodo e Parmênides encontradas em Platão e em Aristóteles: *πρότερον δ’ οὐκ ἦν γένος ἀθανάτων, πρὶν Ἐρωσ ζυγέμειξεν ἅπαντα* (“E **primeiro** não havia o gênero dos imortais, antes de Eros misturar todas as coisas”). Outro trecho que Patzer destaca são dois versos das *Argonáuticas órficas* (Ps.-Orph. *Argon.* 424-425 < *PEG.OF* 100 T ≠ DK ≠ LM), significativo por empregar o termo *πρεσβύτατον* em associação com Eros, mas que é muito tardio (séc.

### 3.2.3 Tudo flui

Até este ponto Patzer estava basicamente trabalhando sobre material produzido por seus predecessores, Snell e Classen. É a partir de seu quarto capítulo (intitulado *Alles fließt* – “Tudo flui”) que ele começa efetivamente a se descolar deles e a construir sua visão peculiar a respeito de Hípias e sua verve historiográfica. Em causa está a solução do problema da aparente incompatibilidade entre Tales e Heráclito em torno das citações relativas à água. Na seção 2.5, abordei este problema pela perspectiva do único texto da trilogia protodoxográfica de Mansfeld (1983) que Patzer conheceu. A solução de Mansfeld foi, digamos, conciliadora: ele considerou que ambos – Tales e Heráclito – constavam do lema hipiano, e que, portanto, o texto platônico do *Crátilo* era mais próximo do original hipiano. A solução de Patzer (1986, p. 49) é diferente. Ele defende que Heráclito figuraria em outro lema que citava as mesmas passagens do lema relativo à água. Segundo Patzer, portanto, Tales e Heráclito figurariam em Hípias junto às mesmas citações de poetas antigos, o que explicaria o paralelismo entre as passagens do *Crátilo* e de *Metafísica* A.3, mas essas citações seriam *repetidas* em dois lemas diferentes, um sobre a água, no qual constaria Tales, e outro a respeito da teoria heraclitiana do fluxo, no qual constaria Heráclito.

---

IV ec ou posterior; cf. West, 1983, p. 37) para ser considerado. De Museu, Patzer não tem nada para apresentar, mas isso não abala sua convicção (cf. p. 48). Quanto a Ferecides, a referência sugerida é Procl. *In Tim.* 3 54.28-55.2 (= LM4 R24 > DK7 B3), que *não* é um fragmento textual, e onde se lê que, segundo Ferecides, Zeus se transformou em Eros para realizar seu papel demiúrgico, constituindo o mundo a partir de contrários.

Um elemento importante da argumentação de Patzer é uma inversão relativa aos papéis das passagens do *Crátilo* e do *Teeteto*. Patzer (1986, p. 51) rejeita a sugestão de Snell (1944, p. 173) de que as passagens relativas à teoria do fluxo no *Teeteto* seriam uma mera *repetição* do que já havia sido dito no *Crátilo*, e defende que o *Crátilo* é que era, na verdade, apenas uma breve *antecipação* do que veríamos no *Teeteto*. Deste modo, para Patzer, é sobretudo no *Teeteto* que devemos buscar o material relativo ao terceiro lema hipiano, dedicado à Heráclito e a outros adeptos da teoria do fluxo. Note que, com isso, ele está replicando o esquema que entende ser o do primeiro lema: haveria um entendimento comum a todos os nomes citados a respeito de um fato cosmológico ou cosmoteológico. No primeiro lema, a ideia compartilhada era a de que todas as coisas nascem a partir da água.<sup>166</sup> Agora, a ideia compartilhada será “todas as coisas fluem” (πάντα ῥεῖ) ou ainda “todas as coisas se movem” (πάντα κινεῖται), sentença que deve funcionar como título nesta terceira seção.<sup>167</sup>

Quanto aos autores, Patzer (1986, pp. 51-54) os extrai também do *Teeteto*, assumindo que todos os autores mencionados por Platão como adeptos da teoria do fluxo haviam sido citados por Hípias.

---

<sup>166</sup> Isso estaria na frase-lema: πάντα ἐξ ὕδατος γενέσθαι, que funcionaria como “título” da seção da *Coletânea* de Hípias. Cf. o “fragmento” de Patzer na tabela 2.2.

<sup>167</sup> Cf. Patzer (1986, p. 54). Ele obtém essa sentença depois de comparar quatro candidatas encontradas no *Crátilo* e no *Teeteto*. São elas: (1) πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει (“todas as coisas passam e nada permanece”, *Crat.* 402a8-9); (2) πάντα ... ἔκγονα ῥοῆς τε καὶ κινήσεως (“todas as coisas nascem do fluxo e do movimento”, *Tht.* 152e8); (3) οἶον ῥεύματα κινεῖσθαι τὰ πάντα (“todas as coisas se movem como fluxos”, *Tht.* 160d7-8); e (4) πάντα κινεῖται (“todas as coisas se movem”, *Tht.* 180d7). A decisão pela última se deve exclusivamente a um critério de economia: trata-se da sentença mais curta. Patzer, porém, não descarta que Hípias pudesse ter utilizado a sentença πάντα ῥεῖ (“todas as coisas fluem”), que, no entanto, ocorre somente em *Simpl. In Phys.* 1313.11 (≠ DK ≠ LM). Para Patzer, porém, essa sentença já estaria “prefigurada em Platão” (nas sentenças citadas acima) e também nos versos de Orfeu citados no *Crátilo*.

Constariam, assim, no lema hipiano sobre o fluxismo, Heráclito, Protágoras, Empédocles, Epicarmo, Homero, bem como gente “ainda mais antiga” (ἔτι παλαιότερων, *Tht.* 179e4), expressão, que, segundo Patzer (p. 52), encapsula especificamente Orfeu e Hesíodo (mencionados no *Crátilo*).<sup>168</sup> Patzer inclui ainda (p. 54) Crátilo, a partir das referências do *Teeteto* a heraclitanos e de sua identificação por Aristóteles como um adepto particularmente radical do fluxismo.<sup>169</sup>

No que respeita às citações, Patzer (1986, p. 52) afirma que o lema sobre o fluxismo repete as citações de Orfeu, Hesíodo e Homero da primeira parte do lema sobre a água,<sup>170</sup> além, claro, do título, que remontaria a Heráclito (p. 54). De Epicarmo, Patzer (p. 53) considera que Hípias deve ter citado trechos do fragmento DK23 B2 (= LM43 T8), no qual encontramos o famoso *argumento do crescimento*, tradicionalmente associado à doutrina do fluxo.<sup>171</sup> De Empédocles, Patzer (ainda na p. 53) considera que Hípias pode ter citado o fragmento DK31 B8 (= LM22 D53), que, no entanto, fala de mistura, intercambiamento e nascimento, mas não trata especificamente de

---

<sup>168</sup> Tenho dúvidas, porém, se Platão consideraria Hesíodo mais antigo do que Homero.

<sup>169</sup> Cf. Plat. *Tht.* 179d6-180c2 (< LM9 R17 > DK66 3); *Crat.* 411b3-c5 (= LM9 R18 ≠ DK); Arist. *Metaph.* Γ.5 1010a7-15 (= DK65 4 = LM9 R19 + R23). Cf. também Ps.-Arist. *Prob.* 13.6 908a25-34 (= LM9 R20 = DK66 2a); 23.30 934b32-36 (= LM9 R21 > DK66 2).

<sup>170</sup> Ver, mais uma vez, o fragmento de Patzer, na tabela 2.2.

<sup>171</sup> Em linhas gerais, o argumento do crescimento estipula que, assim como o acréscimo de qualquer quantidade a uma quantidade prévia torna a nova quantidade necessariamente diferente da anterior, também nenhum ser humano, porquanto cresce e definha, é em tempo algum o mesmo, na medida em que crescimento e definhamento implicam em adição ou subtração de algo ao ser humano. Esse argumento é empregado na comédia epicar-meia por personagens malandras com o intuito de se safar de práticas pregressas condenáveis, alegando que o autor da ofensa acusada já não é mais aquele que ora se defende (cf. Anon. *In Tht.* 71.12 = PCG.Epich. 136 <> DK23 B2.IV ≠ LM). Para mais detalhes acerca do argumento do crescimento, ver Álvarez Salas (2009, pp. 241-250) e Capra e Martinelli Tempesta (2011, pp. 149-157).

fluxo. No caso de Protágoras, por outro lado, Patzer (p. 54) não tem uma citação específica para apontar, mas está disposto a aceitar como significativo um testemunho tardio de Sexto Empírico, que diz que Protágoras era adepto da teoria do fluxo. Entretanto, é óbvio que este testemunho não pode ser tomado como independente de Platão.<sup>172</sup> No caso de Crátilo, tampouco há citação para ser fornecida. Considerando o procedimento de Patzer de supor citações a partir de testemunhos,<sup>173</sup> ele parece estar visando aqui (p. 52) a citação subjacente ao testemunho de Aristóteles sobre o radicalismo do fluxismo cratiliano. Poderia ser uma frase como “não poderias entrar nem mesmo uma vez no mesmo rio” ou até mesmo um relato da anedota de que Crátilo teria finalmente decidido se calar, e teria passado a apenas apontar as coisas com o dedo.<sup>174</sup>

Crátilo, na verdade, também é uma personagem importante no artigo de Mansfeld (1983). De certo modo, ele é o próprio ponto de chegada do artigo: interessa a Mansfeld avaliar também se Hípias não poderia ser arrolado como testemunha independente para a existência de uma discussão acerca de teses heraclitianas no século V aec, à qual Platão estaria se referindo nos dois diálogos. Mansfeld, porém, diferentemente de Patzer, não se compromete com a hipótese de que Hípias pudesse ter *citado* Crátilo. Antes, ele considera que Hípias estaria se referindo a uma discussão bastante conhecida e teria

---

<sup>172</sup> Cf. Sext. *Pyrrh. Hyp.* 1.217 (< DK80 A14 > LM30 R21). A versão da teoria do fluxo atribuída por Sexto a Protágoras é particularmente próxima ao argumento do crescimento de Epicarmo (ver a nota anterior), o que, a meu ver, reforça a origem platônica desta interpretação de Protágoras.

<sup>173</sup> O caso emblemático inaugural é o de uma suposta citação de Orfeu que subsidiaria um testemunho de Sérvio Honorato, conforme vimos no capítulo anterior. Cf. a n. 117 à tabela 2.2.

<sup>174</sup> Cf. Arist. *Metaph.* Γ,5 1010a12-15 (= LM9 R23 < DK65 4).

uma interpretação inclusive diferente da de Crátilo. Para Mansfeld (pp. 53-54), se Hípias citou Heráclito e especialmente a teoria do fluxo, isso seria um sinal de que a ideia do fluxo era provavelmente a mais importante das teorias associadas a Heráclito já no século V. Mansfeld recorda ainda que Aristóteles disse que Platão conheceu a doutrina do fluxo por intermédio de Crátilo,<sup>175</sup> mas considera que a inferência epistemológica niilista de Crátilo *a partir* da teoria do fluxo é estranha a Hípias. Esta consequência representaria já uma crítica a Heráclito por parte de Crátilo. Hípias, por outro lado, segundo a interpretação de Mansfeld, estaria apenas reportando a teoria do fluxo, sem criticá-la como teria feito Crátilo.

Tanto Mansfeld, quanto Patzer, portanto, cada um a seu modo, atribuem a Hípias a demarcação da teoria do fluxo e até mais do que isso: a identificação de uma série de adeptos de diferentes épocas, antecipando, portanto, não só uma discussão relativa à recepção de uma teoria heraclitiana, mas todo o esquema de correlações que encontramos no *Teeteto* platônico. Isso, porém, recende a anacronismo. Hípias pode ter agrupado citações envolvendo rios cosmogônico-cosmológicos e quem sabe até ter citado o rio de Heráclito nesse contexto. Patzer, porém, e Mansfeld, talvez de forma ligeiramente mais sutil, estão sugerindo que Hípias – *antes de Platão* – reuniu deliberadamente o mesmo conjunto de citações com a intenção de demonstrar que havia uma corrente de fluxistas que começava com Orfeu e ia até Protágoras. Podemos acompanhá-los nisso?

---

<sup>175</sup> Cf. Arist. *Metaph.* A.6 987a32-b1 (= LM9 R27a < DK65 3.I); M.4 1078b12-17 (= LM9 R27b ≠ DK).

### 3.2.4 Tudo é um

A coisa, porém, não para por aí. Num movimento análogo e correlacionado ao anterior, Patzer (1986, pp. 57-58) defende que também seria de origem hipiana a associação da doutrina do Um eleata com Xenófanes e outros ainda mais antigos que se encontra em outro importante trecho platônico com características doxográficas:

τὸ δὲ παρ' ἡμῖν Ἑλεατικὸν ἔθνος, ἀπὸ Ξενοφάνους τε καὶ ἔτι πρόσθεν ἀρξάμενον, ὡς ἑνὸς ὄντος τῶν πάντων καλουμένων οὕτω διεξέρχεται τοῖς μύθοις. (Plat. *Soph.* 242d4-6 = LM8 R1 < DK21 A29)

A nossa estirpe eleata, que começa com Xenófanes e até antes dele, desenvolve seus mitos assim, [dizendo] que aquilo que chamam de “todas as coisas” é [na verdade] **uma** [coisa só].

Patzer (1986, p. 55) acredita que o termo *παμπάλαιοι*, empregado tanto por Platão (em *Tht.* 181b3) quanto por Aristóteles (na passagem paralela em *Metaph.* A.3 983b28), corresponde a mais uma marca hipiana, que visava agrupar os principais poetas épicos “mais antigos”: Orfeu, Museu, Homero e Hesíodo. Patzer já tinha utilizado esse recurso para justificar a incorporação de Orfeu e Hesíodo ao lema sobre o fluxo, e aqui (p. 57) ele vê um movimento simétrico: assim como teria incluído em seu lema sobre o fluxo “homens muito antigos” (*παμπάλαιοι ἄνδρες*) que teriam antecipado Heráclito, Hípias teria provido citações indicando predecessores para a doutrina eleata do

Um. Os autores citados seriam, entre os mais antigos, Orfeu<sup>176</sup> e Museu,<sup>177</sup> além de Xenófanes,<sup>178</sup> Parmênides,<sup>179</sup> Zenão<sup>180</sup> e Melisso.<sup>181</sup>

<sup>176</sup> Patzer (1986, p. 58) seleciona dois pares de versos órficos (nenhum deles em DK ou LM) como candidatos a figurar no texto hipiano. O primeiro é bem problemático. Trata-se de Ζεὺς ἀρχή, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται / Ζεὺς πυθμὴν γαίης τε καὶ οὐρανοῦ ἀστερόεντος, que ocorrem em algumas fontes, em especial num escólio às *Leis* de Platão (Schol. in Plat. *Leg.* 451 Bekker *ad* 4 715e7 s. < Orph. fr. 21.II Kern ≠ *PEG.OF*). O primeiro desses versos parece ser uma “corrupção banalizante” (a expressão está no aparato crítico de Bernabé Pajares, 2004, p. 45) de um verso mais amplamente atestado, do qual temos inclusive um contexto bem maior (cf. *PEG.OF* 31 F), que diz Ζεὺς κεφαλῆ, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται (o segundo verso é idêntico). De todo modo, note que não há qualquer referência ao Um nestes versos, seja na versão preferida por Patzer, seja na mais difundida. É por isso que Patzer escolhe o segundo par de versos: ἐν κράτος, εἰς δαίμων γένητο, μέγας ἀρχὸς ἀπάντων, / ἐν δὲ δέμας βασιλειον, ἐν ᾧ τάδε πάντα κυκλεῖται (= *PEG.OF* 243 F.6-7), que, agora sim, fala abertamente do Um: “um poder, uma divindade nasce, o grande líder de todos, / e um corpo real, em torno do qual todas as coisas giram”. Estes dois versos ocorrem no final de uma outra seqüência de nomes de Zeus, semelhante à do fragmento *PEG.OF* 31 F, mas que não contempla o primeiro par de versos. Não fica claro porque Patzer considera fazer todo esse movimento. Talvez porque o primeiro verso (corrompido), ligava a ideia de *archē* à frase Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται (“mas a partir de Zeus todas as coisas existem”).

<sup>177</sup> Pela primeira vez Patzer (1986, p. 58) consegue encontrar alguma coisa atribuível a Museu, em Diog. Laert. *Vit.* 1.3 (= DK2 A4 ≠ LM). Neste pequeno testemunho, Diógenes Laércio diz que Museu, em uma de suas obras, teria dito que “todas as coisas nascem a partir do um e nele se dissolvem” (ἐξ ἑνὸς τὰ πάντα γίνεσθαι καὶ ἐς ταῦτὸν ἀναλύεσθαι). Este testemunho tardio, porém, é bastante suspeito, ainda mais num contexto de recepção da literatura diadoquigráfica, no qual Diógenes está justamente buscando um iniciador para a série eleata de pensadores, demanda que muito provavelmente surge justamente a partir do texto platônico que sugere precursores de Xenófanes.

<sup>178</sup> De Xenófanes, segundo Patzer (1986, p. 59), Hípias teria citado “sem dúvida” o par de versos do fragmento DK21 B23 (= LM8 D16): εἰς θεός, ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος, / οὔτε δέμας θνητοῖσιν ὁμοίος οὔτε νόημα (“Um deus, o maior entre deuses e homens, / diferente dos mortais seja em corpo seja em pensamento”).

<sup>179</sup> No caso de Parmênides, a escolha se dá a partir do *Teeteto*, em contexto aparentemente hipiano. Em *Tht.* 180e1, pouco depois de citar sua paráfrase de Hom. *Il.* 14.201 (que eu discuti na seção 2.5.3), Platão cita “livremente” o verso DK28 B8.38 (= LM19 D8.43), escrevendo οἷον ἀκίνητον τελέθει τῷ παντὶ ὄνομ' εἶναι, ao passo que os editores de Parmênides tendem a concordar com uma versão bastante diferente: οὐλον ἀκίνητον τ' ἔμεναι: τῷ παντ' ὄνομ' ἔσται. Os problemas com esta adulteração não são

Como se vê, Patzer mais uma vez replica uma estrutura encontrada em Platão e a atribui a Hípias. Neste caso, ele toma o “partido” filosófico oposto ao dos fluxistas – o dos monistas eleatas – e constrói um lema hipiano dedicado a ele. É preciso conceder, porém, que há alguns elementos que destoam um pouco do esquema platônico do *Teeteto*. Em primeiro lugar, temos o fato de que os monistas hipianos de Patzer não são imobilistas como os do *Teeteto*. Entre os versos que Patzer seleciona para Orfeu, por exemplo, temos alusão a um movimento cíclico em torno de Zeus.<sup>182</sup> Além disso, Patzer (1986, p. 60) acrescenta um último nome ao lema, além dos que eu mencionei acima. Trata-se de Heráclito, que é, na verdade, o único autor em cujos fragmentos encontramos a fórmula que Patzer elege para título do lema hipiano (pp. 57-58): ἔν πάντα,<sup>183</sup> cuja tradução soa

---

importantes aqui. Mais relevante é o fato de que não há menção ao Um, apenas ao todo (παντι). Por essa razão, Patzer sugere considerar ainda uma segunda possibilidade, nos versos DK28 B8.4-6 (= LM19 D8.9-11), que efetivamente contemplam o Um e ainda o relacionam ao adjetivo πάν: ἔστι γὰρ οὐλομελές τε καὶ ἀτρεμές ἡδ' ἀτέλεστον / οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πάν, / ἔν, συνεχές [...]. Note, porém, que, aqui, o termo ἔν está funcionando como adjetivo também, ou seja, como ‘uno’ e, portanto, embora ocorram contiguamente, não temos uma fórmula ligando ἔν e πάν como sujeito e predicado.

<sup>180</sup> Sem citações à disposição, Patzer (1986, pp. 59-60) recorre ao *Parmênides* de Platão para defender que Hípias deve ter citado algum trecho da obra perdida de Zenão, no qual ele defendia “a unidade dos muitos” (*der Einheit des Vielen*). Cf. Plat. *Parm.* 128d2-6 (< DK29 A12 < LM20 R2).

<sup>181</sup> De Melisso, Patzer (1986, p. 60) escolhe o início do fragmento DK30 B7 (= LM21 D10): οὕτως οὖν αἰδιόν ἐστι καὶ ἄπειρον καὶ ἔν καὶ ὁμοιον πάν. Assim como ocorrera em *Parmênides* (ver n. 179), temos novamente ἔν e πάν próximos, mas como adjetivos.

<sup>182</sup> Ver n. 176.

<sup>183</sup> Patzer (1986, p. 60) seleciona o fragmento DK22 B50 (= LM9 D46) – οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἔν πάντα εἶναι –, mas a fórmula também pode ser encontrada no fragmento DK22 B10 (= LM9 D47). Patzer sugere ainda considerar o fragmento DK22 B32 (= LM9 D45), que não reproduz a fórmula, mas

melhor como ‘tudo é um’, mas é importante não perder de vista o caráter coletivo de πάντα, que venho traduzindo sistematicamente por ‘todas as coisas’.<sup>184</sup> A inclusão de Heráclito condiz com a ideia que Patzer tem sobre a *Coletânea* de Hípias, e é frontalmente incompatível com a polaridade construída por Platão no *Teeteto*. Isso, porém, não me parece suficiente para descaracterizar a clara dependência algo anacrônica que o desenho de Patzer tem em relação a Platão. Patzer não tem uma âncora de autenticidade que comprove que Hípias mencionou Xenófanes e os eleatas, ou que ele tenha aludido ao tema do Um. O que Patzer está fazendo é projetar retrospectivamente um esquema doxográfico platônico, assumindo que, por ter algumas características doxográficas, ele será necessariamente hipiano, mas tal dependência não está nem pode ser demonstrada com as evidências disponíveis. É somente depois de realizada essa primeira projeção que ele se sente autorizado a buscar textos de outros autores com afinidades com a tese proposta no lema (no caso ‘tudo é um’) e encontra citações candidatas em Orfeu, Museu e Heráclito, que, por acaso, o auxiliam no sentido indicado acima, isto é, de que esses autores não podem ser enquadrados no esquema platônico por não serem imobilistas.<sup>185</sup>

---

vincula o Um a Zeus, sugerindo implicitamente uma conexão com os versos órficos que ele selecionou (ver, mais uma vez, a n. 176).

<sup>184</sup> A respeito dessa diferença, ver a próxima nota.

<sup>185</sup> Alguém poderia levantar uma segunda objeção relativa à escolha do título do lema – a frase ἐν πάντα –, considerando que ela faz muito sentido para Heráclito, mas talvez seja um pouco problemática no caso dos eleatas. Isso porque esta frase encerra uma contradição: o coletivo πάντα expressa necessariamente uma pluralidade de coisas e é, portanto, incompatível com o numeral ‘um’ (ἓν). Isso não seria um problema para Heráclito, que trabalha com esse tipo de paralogismo, mas poderia ser fatal para a lógica eleata. Embora seja muito frequente em autores posteriores e seja eventualmente vinculada aos eleatas, essa fórmula, na verdade, não ocorre nos

### 3.2.5 Todas as coisas juntas

Para o próximo lema, Patzer vai a *Metafísica* Λ.6-7, texto até então inexplorado por seus predecessores nos estudos protodoxográficos. Nestes capítulos, especialmente no sexto, Aristóteles critica concepções cosmogônicas que pressupõem um início de tudo e, em particular, para o movimento. No contexto mais amplo, ele está buscando um princípio de movimento que seja eterno, o que resultará eventualmente na ideia do primeiro movente imóvel. O que chama a atenção de Patzer é o fato de Aristóteles a certa altura sugerir que há convergência entre as opiniões de certos teólogos e naturalistas a respeito da existência de momento inicial do *kosmos* ou ao menos da existência de um estado de coisas pré-cósmico:

καίτοι εἰ ὡς λέγουσιν οἱ θεολόγοι οἱ ἐκ νυκτὸς γεννῶντες, ἢ ὡς οἱ φυσικοὶ ὁμοῦ πάντα χρήματά φασι, τὸ αὐτὸ ἀδύνατον. (Arist. *Metaph.* Λ.6 1071b26-28 = *PEG.OF* 20 F (II) = DK1 B9 ≠ LM)

Mesmo se [fosse] como dizem os teólogos que geram todas as coisas a partir da noite ou como dizem os naturalistas –

---

fragmentos remanescentes de Xenófanes, Parmênides ou Melisso (e de Zenão não temos senão “fragmentos” indiretos). Alguns estudiosos consideram que ela é, na verdade, incompatível com o eleatismo, e que talvez uma outra fórmula, empregada por Platão, possa ser mais apropriada: ἐν τὸ πᾶν, “o todo é um” (cf., por exemplo, *Parm.* 128a8-b1 < LM20 R1 ≠ DK). Esta sim é livre de contradição e pode se referir tanto a uma concepção monista radical que defenda a existência de uma única coisa: o *kosmos*, por exemplo, ou ainda uma única entidade que satisfaça as especificações postuladas por Parmênides e Melisso. Não é necessário aqui decidir acerca dessas questões. Exemplos de discussões específicas a respeito da aplicabilidade das duas formas à filosofia parmenidiana podem ser encontrados em Vlastos (1975, pp. 146-147, n. 45), Costa (2010, p. 13, n. 7; p. 98) e Mourelatos (2008, pp. 130-131). Ver também a n. 196.

“todas as coisas juntas” –, [haveria] a mesma impossibilidade.

Na sequência, Aristóteles mencionará uma série de predecessores, tentando extrair deles alguma concepção subjacente acerca da causa do movimento (todas insuficientes na sua concepção): Platão,<sup>186</sup> Leucipo, Anaxágoras e Empédocles.<sup>187</sup> Em meio a essa discussão, Aristóteles alude ainda a duas concepções teogônicas paralelas:<sup>188</sup> uma que sugere que o início de tudo se dá com Caos – alusão clara a Hesíodo –, e a outra é a mesma que ele mencionara no trecho citado acima – a de que o início da geração se dá com Noite –, que corresponde a uma tradição órfica.<sup>189</sup>

Patzer (1986, pp. 61-62) vê “uma reminiscência de Hípias” nessa comparação entre teólogos e naturalistas a respeito de um tema aparentemente comum, que ele acredita poder ser resumido sob o lema πάντα ὅμοῦ, “todas as coisas [estavam] juntas”. O acréscimo do verbo ‘estavam’ serve para lembrar que o lema se refere prioritariamente (ainda mais na comparação com os teólogos) a um estado pré-cósmico e pretérito. Entretanto, em Anaxágoras, a fórmula serve também para as coisas como são agora e serão no futuro:

καὶ ὅτε δὴ ἴσαι μοῖραί εἰσι τοῦ τε μεγάλου καὶ τοῦ μικροῦ  
πλήθος, καὶ οὕτως ἂν εἶη ἐν παντὶ πάντα· οὐδὲ χωρὶς ἔστιν  
εἶναι, ἀλλὰ πάντα παντός μοῖραν μετέχει. ὅτε <δὲ>

---

<sup>186</sup> Cf. Arist. *Metaph.* Λ.6 1071b31-1072a3.

<sup>187</sup> Leucipo é mencionado junto com Platão em Arist. *Metaph.* Λ.6 1071b31-34 (= DK67 A18 = LM27 R37), e depois, de novo, junto com Anaxágoras e Empédocles, em *Metaph.* Λ.6 1072a4-7 (≠ DK ≠ LM).

<sup>188</sup> Em *Metaph.* Λ.6 1072a7-9 (= PEG.OF 20 F (III) ≠ DK).

<sup>189</sup> Que Aristóteles voltará a mencionar em *Metaph.* Λ.7 1072a19-24.

τοῦλάχιστον μὴ ἔστιν εἶναι, οὐκ ἂν δύναίτο χωρισθῆναι, οὐδ' ἂν ἐφ' ἑαυτοῦ γενέσθαι, ἀλλ' ὅπωςπερ ἀρχὴν εἶναι καὶ νῦν πάντα ὁμοῦ. ἐν πᾶσι δὲ πολλὰ ἔνεστι καὶ τῶν ἀποκρινομένων ἴσα πλήθος ἐν τοῖς μείζοσι τε καὶ ἐλάσσοσι. (DK59 B6 = LM25 D25)

E uma vez que, de fato, as porções do grande e do pequeno são iguais em quantidade, também, do mesmo modo, **todas as coisas estariam em tudo**. E não há como serem separadas, mas **todas as coisas** partilham de uma porção **de tudo**. E uma vez que não pode haver o mínimo, nada poderia estar separado, nem nascer [uma coisa] de si mesma, mas, assim como no princípio, também agora **todas as coisas** [estão] **juntas**. E em todas as coisas estão também muitas coisas, iguais em quantidade tanto nas maiores quanto nas menores coisas que se separam [da mistura original].

Conforme estabelecido por sua apropriação do método de Snell, Patzer (1986, p. 62) passa, então, a procurar um paralelo para a sequência de autores de *Metafísica* Λ.6-7, e o encontra, desta vez, não em Platão, mas em Diógenes Laércio:

λανθάνουσι δ' αὐτοὺς τὰ τῶν Ἑλλήνων κατορθώματα, ἀφ' ὧν μὴ ὅτι γε φιλοσοφία, ἀλλὰ καὶ γένος ἀνθρώπων ἤρξε, βαρβάροις προσάπτοντες. ἰδοὺ γοῦν παρὰ μὲν Ἀθηναίους γέγονε Μουσαῖος, παρὰ δὲ Θηβαίους Λίνος. καὶ τὸν μὲν Εὐμόλπου παῖδά φασι, ποιῆσαι δὲ Θεογονίαν καὶ Σφαίραν πρῶτον· φάναι τε ἕξ ἐνὸς τὰ πάντα γίνεσθαι καὶ εἰς ταῦτόν ἀναλύεσθαι. τοῦτον τελευτῆσαι Φαληροῖ, καὶ αὐτῷ ἐπιγεγράφθαι τότε τὸ ἐλεγείον·

*Εὐμόλπου φίλον υἱὸν ἔχει τὸ Φαληρικὸν οὐδ' αὖτε*

*Μουσαῖον, φθίμενον σώμ', ὑπὸ τῷδε τάφῳ.*

ἀπὸ δὲ τοῦ πατρὸς τοῦ Μουσαίου καὶ Εὐμολπίδα καλοῦνται παρ' Ἀθηναίοις. τὸν δὲ Λίνον παῖδα εἶναι Ἑρμοῦ καὶ Μούσης Οὐρανίας· ποιῆσαι δὲ κοσμογονίαν, ἡλίου καὶ σελήνης πορείαν, καὶ ζῶων καὶ καρπῶν γενέσεις. τούτῳ ἀρχὴ τῶν ποιημάτων ἦδε·

*ἦν ποτέ τοι χρόνος οὗτος, ἐν ᾧ ἅμα πάντ' ἐπεφύκει.*

ὅθεν λαβῶν Ἀναξαγόρας πάντα ἔφη χρήματα γεγονένα ὁμοῦ, νοῦν δὲ ἐλθόντα αὐτὰ διακοσμήσαι. (Diog. Laert. *Vit.* 1.3-4 > DK<sub>2</sub> A4 ≠ LM)

Mas eles [sc. os autores que situam o surgimento da filosofia entre os bárbaros] se esquecem das realizações dos gregos, a partir dos quais não só a filosofia, mas o próprio gênero humano começou, atribuindo [essas coisas] aos bárbaros. E eis que entre os atenienses nasceu Museu, e entre os tebanos Linos. O primeiro, dizem, era filho de Eumolpo, e foi ele quem primeiro compôs uma *Teogonia* e uma *Esfera*, e disse que **todas as coisas nascem do um** e nele se dissolvem. Ele terminou a vida em Falero, e, para ele, foi escrita esta elegia:

*O solo falérico detém, do filho amado de Eumolpo –  
Museu – o corpo morto, sob esta tumba.*

E é a partir do pai de Museu que são também designados os eumólpidas entre os atenienses. E dizem que Linos era filho de Hermes e da musa Urânia. Ele compôs [sobre] a origem do mundo, os caminhos do sol e da lua, e as origens dos animais e das frutas. Este é o início dos seus poemas:

*De fato, foi este o momento em que **todas as coisas  
nasceram juntas.**]*

Foi tirando daí que Anaxágoras disse que **todas as coisas nasceram juntas**, e que o Intelecto veio e as pôs em ordem.

Apesar de não haver citações paralelas diretas – o que representa um afastamento em relação aos paralelos identificados por Snell e Classen –, Patzer (1986, p. 62) vê nesta combinação de bárbaros, poetas épicos lendários e um naturalista, uma emergência explícita e inequívoca do programa anunciado no fragmento DK86 B6 (= LM36 D22),<sup>190</sup> tomado por ele como parte do proêmio da *Coletânea* de Hípias.<sup>191</sup> Na sequência, seguindo o procedimento que empregara em seus capítulos anteriores, Patzer levanta uma série de passagens que poderiam ser elencadas sob o lema πάντα ὁμοῦ (pp. 62-65). Além de Linos e Anaxágoras, ele aponta passagens para Orfeu,<sup>192</sup> Museu,<sup>193</sup>

---

<sup>190</sup> Ver citação na seção 2.4.

<sup>191</sup> Patzer, na verdade, cita Diógenes Laércio apenas a partir do trecho biográfico sobre Linos (Diog. Laert. *Vit.* 1.4), e não menciona bárbaros ao apontar a correspondência com o proêmio de Hípias – omissão curiosa, porque isso poderia ajudá-lo. O motivo talvez seja não ter encontrado em autores gregos uma menção direta a algum mito bárbaro que pudesse ser enquadrado neste lema πάντα ὁμοῦ, o que é estranho, dado que Patzer, inclusive, concebe este lema, na verdade, como a simples afirmação de um momento cosmogônico (ver minha crítica a respeito disso no próximo parágrafo).

<sup>192</sup> No caso de Orfeu, Patzer (1986, p. 63) lembra dois trechos. O primeiro ele extrai, mais uma vez, da teogonia órfica encontrada na comédia *Aves* de Aristófanes (*Av.* 693-694 < DK1 B2 = LM43 T11 < *PEG.OF* 64 V): Χάος ἦν καὶ Νύξ Ἐρεβός τε μέλαν πρῶτον καὶ Τάρταρος εὐρύς / Γῆ δ' οὐδ' Ἄηρ οὐδ' Οὐρανός ἦν [...] (“Primeiro havia Caos, Noite, o negro Érebo e o amplo Tártaro. / Não havia nem Terra, nem Ar, nem Céu. [...]”). O segundo trecho advém da chamada “Teogonia eudêmia”, reportada por Damáscio, na qual Noite figura como divindade primordial. Cf. *Princ.* 124.1 [p. 162.22-23] (< LM2 T13 = *PEG.OF* 20 F (I) < DK1 B12.I < Eudem. fr. 150 Wehrli).

<sup>193</sup> Para Museu, Patzer (1986, p. 63) aponta um testemunho de Filodemo (*Piet.* 137.5-19 [p. 61] = DK2 B14.I = LM2 T21), que lista uma série de divindades primordiais atribuídas a Acusilau, Museu e autores anônimos. No caso de Museu, as divindades primordiais seriam Tártaro e Noite.

Hesíodo,<sup>194</sup> Homero,<sup>195</sup> Parmênides,<sup>196</sup> Empédocles,<sup>197</sup> Epicarmo,<sup>198</sup>  
 Ferecides,<sup>199</sup> Acusilau<sup>200</sup> e Anaximandro.<sup>201</sup>

---

<sup>194</sup> No caso de Hesíodo, Patzer (1986, p. 63) aponta *Th.* 116 (< LM2 T11), que indica Caos como divindade primordial.

<sup>195</sup> Para Homero, Patzer (1986, pp. 63-64) retorna a Damásio (*Princ.* 124.1 [pp. 162.22-163.6] < DK1 B12.I > LM2 T13 = *PEG.OF* 20 F (I) < Eudem. fr. 150 Wehrli), em cuja discussão com Eudemo são citados dois versos homéricos. O primeiro é o nosso velho conhecido verso 14.201 da *Ilíada* acerca de Oceano e Tétis. Este verso, segundo Damásio, é citado por Eudemo para indicar que Homero tinha uma posição divergente da de Orfeu. Em resposta, Damásio cita *Il.* 14.261, mas o ideal é considerar os v. 260-261, que dizem que Zeus temia desagradar a Noite. Neste temor, Damásio enxerga uma estrutura hierárquica: se Zeus teme a Noite é porque ela lhe é hierarquicamente superior; e se ela lhe é hierarquicamente superior é porque ela é temporal e ancestralmente anterior. Segundo Patzer, “a interpretação cosmológica deste verso é tão peculiar e singular que também pode ser atribuída com segurança a uma fonte antiga”, ou seja, Hípias. Aqui Patzer está claramente tentando encontrar uma âncora análoga à que Snell encontrara em Diógenes Laércio, ao supor que a fonte por trás da menção a Hípias em Diog. Laert. *Vit.* 1.24 (= LM5 D1b = LM36 D23 < DK11 A1; cf. DK86 B7) seria Teofrasto. Discuti isso na seção 2.3 para Snell, e na seção 3.1.4 para Classen. Esse argumento, porém, não tem fundamento. Embora seja bastante possível que Eudemo tenha conhecido a *Coletânea* ou outra obra de [ou associada a] Hípias que eventualmente tenha passado a funcionar como fonte de citações (cf., neste sentido, Betegh, 2017, p. 347, e também a discussão na seção 5.3 adiante), é Damásio quem usa o verso homérico *contra* Eudemo. Não há razão nenhuma para supor que Eudemo tivesse citado *Il.* 14.261 (seja diretamente, seja a partir de Hípias) ao falar de Oceano e Tétis, mesmo porque isso não acrescentaria nada ao seu argumento (cf. também Betegh, 2017, pp. 348-349). Disso deriva que, neste caso, Damásio teria que estar acessando Hípias diretamente, o que também é extremamente improvável. Além disso, por que razão uma “interpretação peculiar” teria que ser “antiga” e não poderia ser uma ideia do próprio Damásio?

<sup>196</sup> Patzer (1986, p. 64) cita os mesmos versos que elencara para Parmênides no lema ἐν παντα – DK28 B8.4-6 (= LM19 D8.9-11, ver citação na n. 179) –, enfatizando agora as palavras ὁμοῦ παν (v. 4), cujo sentido discutirei no próximo parágrafo.

<sup>197</sup> Para Empédocles, Patzer (1986, p. 64) seleciona o fragmento DK31 B27 (≈ LM22 D89), que descreve o “Esfero”. Embora o Esfero, enquanto configuração extrema do regime da Amizade, seja apropriado enquanto ilustração da ideia πάντα ὁμοῦ, estas duas palavras-chave não ocorrem nos quatro versos desse fragmento, nem outras palavras sinônimas: a ênfase está nas características “externas” do Esfero e em sua solidão.

Nenhuma das passagens selecionadas por Patzer (ver as notas acima para cada autor), com exceção do fragmento DK59 B6 de Anaxágoras, contém a fórmula πάντα ὁμοῦ. A que chega mais próxima é o verso 4 do fragmento DK28 B8 de Parmênides, onde encontramos as palavras ὁμοῦ πᾶν apresentadas assim, de modo contíguo. Entretanto, o contexto sugere que elas devem ser lidas como dois predicados distintos de um mesmo sujeito, que não é nenhum desses dois termos.<sup>202</sup> Não se trata, portanto, de uma fórmula como πάντα ὁμοῦ em que πάντα é o sujeito e ὁμοῦ é o predicado.<sup>203</sup> Ainda que o

---

<sup>198</sup> De Epicarmo, Patzer (1986, p. 65) cita apenas o terceiro verso do fragmento DK23 B1 (= LM43 T4), no qual a personagem afirma que Caos teria sido o primeiro dos deuses a nascer.

<sup>199</sup> O caso de Ferecides é interessante porque envolve um testemunho do Aquiles doxógrafo (e não de Aquiles Tácio, como diz Patzer; ver comentário acerca desta diferença na n. 22), que diz que tanto Ferecides quanto Tales teriam apontado a água como *archē* de tudo quanto há, *porque* Ferecides também chamava a água de Caos: Θαλής δὲ ὁ Μιλήσιος καὶ Φερεκύδης ὁ Σύριος ἀρχὴν τῶν ὄλων τὸ ὕδωρ ὑφίστανται, ὃ δὴ καὶ Χάος καλεῖ ὁ Φερεκύδης (Ach. *Introd. Arat.* 3 = LM4 D7 < DK7 B1a). É curioso, aliás, que Patzer não tenha utilizado esta passagem para incluir Ferecides no lema sobre a água.

<sup>200</sup> No caso de Acusilau, Patzer (1986, p. 65) recorre novamente à menção feita a ele em Plat. *Symp.* 178b8-9 (< DK9 B2, citado na seção 3.1), onde Platão diz que Acusilau concordava com Hesíodo acerca da ancestralidade de Caos, Terra e Eros. Cf. ainda Dam. *Princ.* 124.1 [p. 163.19-164.1] (< DK9 B1.I = LM2 T22 < Eudem. fr. 150 Wehrli), que coloca Caos como a primeira divindade da teogonia de Acusilau, com Noite e Érebo como seus primeiros descendentes diretos. Cf. também Philod. *Piet.* 137.13-15 [p. 61] (= DK9 B1.II ≠ LM).

<sup>201</sup> Para Anaximandro, Patzer (1986, p. 65) recorre a *Phys.* 1.4 187a20-23 (= DK12 A9.III = LM6 R7), onde Aristóteles compara o *apeiron* de Anaximandro às misturas originárias de Anaxágoras e de Empédocles (aludindo ao Esfero). Patzer está sugerindo com isso que Aristóteles poderia estar se referindo a uma passagem anaximandrina que teria sido citada por Hípias, o que é uma especulação um pouco livre demais.

<sup>202</sup> Não cabe aqui entrar na espinhosa discussão acerca de qual é o sujeito dos predicados parmenidianos.

<sup>203</sup> Aqui também cabem as mesmas observações que eu fiz na n. 185, acerca das possíveis implicações do uso dos termos πάντα e πᾶν. Neste caso, aliás, o problema

Esfero de Empédocles e mais ainda o *apeiron* de Anaximandro possam ter afinidades com a mistura originária de Anaxágoras, tampouco no caso dos dois primeiros Patzer consegue encontrar a fórmula πάντα ὁμοῦ. Tomando por base as comparações de Aristóteles em *Metafísica* Λ e a de Diógenes Laércio envolvendo o obscuro Linos, Patzer força uma correlação entre as divindades primordiais Caos e Noite com a ideia de πάντα ὁμοῦ, mas nenhum dos trechos citados, com exceção do fragmento de Linos em Diógenes Laércio, alude especificamente à ideia de uma mistura originária. Antes, todos eles estão no registro genealógico, de modo muito parecido com o que se deu no caso do lema sobre a água e em grande medida também no lema sobre Eros. Aliás, vários dos trechos elencados por Patzer para compor o lema πάντα ὁμοῦ já haviam sido apontados antes por ele, justamente para esses dois outros lemas. Patzer insiste que Hípias deve ter repetido citações, mas o aumento da frequência das sugestões de repetição começa a se tornar excessivo e, portanto, duvidoso.

### 3.2.6 Não há declarações falsas

Em seu próximo movimento, Patzer mais uma vez se embrenha por caminhos novos. Cruzando três passagens platônicas, ele tenta

---

talvez esteja acentuado: se lá a dúvida dizia respeito a qual dos dois seria mais adequado para se referir ao Um parmenidiano, problematizando justamente o fato de πάντα denotar uma multiplicidade, aqui a associação direta de Parmênides a um lema como πάντα ὁμοῦ não deixa dúvida de que Patzer está efetivamente entendendo não só que πάντα e πᾶν são sinônimos intercambiáveis, como também que o Um de Parmênides é, na verdade, múltiplo, o que acaba heraclitizando Parmênides. Não estou dizendo com isso que a ideia de um Parmênides convergente com Heráclito seja uma interpretação ilegítima. O problema é que essa é uma posição disputada, apresentada por Patzer como se fosse óbvia, sem ser devidamente problematizada.

reconstituir um lema hipiano que pode ser resumido na frase ψευδῆ λέγειν οὐκ ἔστιν, que Patzer (1986, p. 66) traduz por “não há declarações falsas” (*es gibt keine Falschaussage*). O primeiro trecho elencado por Patzer, que é também o mais importante, ocorre no diálogo *Eutidemo*. Quem fala é Sócrates:

Πῶς ..., ὦ Διονυσόδωρε, λέγεις; οὐ γάρ τοι ἀλλὰ τοῦτόν γε τὸν λόγον πολλῶν δὴ καὶ πολλαίς ἀκηκῶς αἰεὶ θαυμάζω – καὶ γὰρ οἱ ἄμφι Πρωταγόραν σφόδρα ἐχρῶντο αὐτῷ καὶ οἱ ἔτι παλαιότεροι· ἐμοὶ δὲ αἰεὶ θαυμαστός τις δοκεῖ εἶναι καὶ τούς τε ἄλλους ἀνατρέπων καὶ αὐτὸς αὐτόν – οἶμαι δὲ αὐτοῦ τὴν ἀλήθειαν παρὰ σοῦ κάλλιστα πεύσεσθαι. ἄλλο τι ψευδῆ λέγειν οὐκ ἔστιν; – τοῦτο γὰρ δύναται ὁ λόγος· ἢ γάρ; – ἀλλ’ ἢ λέγοντ’ ἀληθῆ λέγειν ἢ μὴ λέγειν; (Plat. *Euthd.* 286b8-c8 > DK80 A19.I = LM30 R10)

Como assim, Dionisodoro? Pois não é que mesmo tendo ouvido esse argumento muitas vezes e de muitas pessoas eu sempre me espanto? Porque também os seguidores de Protágoras o usavam muitíssimo e mesmo outros ainda **mais antigos**. Para mim sempre parece algo muito espantoso, que derruba não só os outros [argumentos], mas também a si próprio. Mas acho que aprenderei muito bem contigo a verdade a respeito disso. É outra coisa senão que **não existe dizer coisas falsas**? Porque é isso que o argumento implica, certo? E mais: que aquele que fala, ou diz coisas verdadeiras, ou então não fala, certo?

O mais decisivo aqui, segundo Patzer (1986, pp. 66-67), é a ocorrência da expressão οἱ παλαιότεροι (“os mais antigos”), que ele entende ser uma marca hipiana. A segunda passagem, extraída do

diálogo *Crátilo*, interessa porque além de repetir o lema também vincula, na interpretação de Patzer, essa ideia de que não há declarações falsas a gente antiga. No contexto da passagem, o personagem Crátilo havia dito que o nome do personagem Hermógenes não lhe teria sido dado com propriedade, mas lhe pertenceria apenas aparentemente.<sup>204</sup> Sócrates, então, pergunta:

{ΣΩ.} Πότερον οὐδὲ ψεύδεται ὅταν τις φῆ Ἑρμογένη αὐτὸν εἶναι; μὴ γὰρ οὐδὲ τοῦτο αὖ ἦ, τὸ τοῦτον φάναι Ἑρμογένη εἶναι, εἰ μὴ ἔστιν;

{ΚΡ.} Πῶς λέγεις;

{ΣΩ.} Ἄρα ὅτι ψευδῆ λέγειν τὸ παράπαν οὐκ ἔστιν, ἄρα τοῦτό σοι δύνανται ὁ λόγος; συχνοὶ γὰρ τινες οἱ λέγοντες, ὦ φίλε Κρατύλε, καὶ νῦν καὶ πάλαι.

{ΚΡ.} Πῶς γὰρ ἄν, ὦ Σώκρατες, λέγων γέ τις τοῦτο ὃ λέγει, μὴ τὸ ὄν λέγοι; ἢ οὐ τοῦτό ἐστιν τὸ ψευδῆ λέγειν, τὸ μὴ τὰ ὄντα λέγειν;

{ΣΩ.} Κομψότερος μὲν ὁ λόγος ἢ κατ' ἐμὲ καὶ κατὰ τὴν ἐμὴν ἡλικίαν, ὦ ἑταίρε. ὅμως μέντοι εἰπέ μοι τοσόνδε· πότερον λέγειν μὲν οὐ δοκεῖ σοι εἶναι ψευδῆ, φάναι δέ;

{ΚΡ.} Οὐ μοι δοκεῖ οὐδὲ φάναι. (Plat. *Crat.* 429c9-e2 <> DK65 1 > LM9 R25)

{*Sócrates*} — Porventura mente alguém que diga ser ele Hermógenes? Pois nem isso então seria, certo? Isto é, falar que ele é Hermógenes se ele não é.

{*Crátilo*} — Como assim?

{*Sócr.*} — Ora, que **não existe**, em absoluto, **falar coisas falsas**. Não foi este o argumento que implicaste? Mas é

---

<sup>204</sup> Cf. *Crat.* 429b12-c5.

longa a lista de quem fala, meu caro Crátilo, **tanto agora quanto antigamente.**

{Crát.} — Mas como, Sócrates, poderia alguém, dizendo o que diz, não dizer o que é? Ou será que falar coisas falsas não é isso: falar coisas que não são?

{Sócr.} — Esse argumento, meu amigo, é muito refinado para alguém como eu nessa idade. De todo modo, diga-me o seguinte: para ti, então, **não existe falar coisas falsas, certo?** Mas e falar [simplesmente]?

{Crát.} — Para mim? Não há sequer falar.

Segundo Patzer (1986, pp. 66-67), a marca hipiana de antiguidade/ancestralidade reaparece aqui na expressão *καὶ νῦν καὶ πάλαι* (“tanto agora quanto antigamente”). Ele entende que a fala de Sócrates aqui espelha a da passagem do *Eutidemo*, ou seja, que quando Sócrates fala sobre a “longa lista de quem fala” (*συχνοὶ ... τινες οἱ λέγοντες*), ele estaria se referindo a um conjunto específico de pessoas que teriam sustentado o mesmo argumento que resulta na impossibilidade de falar falsamente. A fala de Sócrates, porém, é ambígua, e me parece propositalmente ambígua com o objetivo de ironizar Crátilo. Falta um objeto para o participio *λέγοντες*, que pode ser intransitivo, caso em que ele significaria simplesmente o ato de falar, ou seja, seria longa a lista dos *falantes* em geral.<sup>205</sup> Entretanto, a frase também pode pressupor um objeto dado pelo contexto. Neste caso, haveria duas possibilidades. Sócrates poderia estar se referindo simplesmente ao falar falsamente, ou seja, seria longa a lista dos que mentem, e a posição de Crátilo seria ingênua, para não dizer

---

<sup>205</sup> Para uma tradução que preserva a ambiguidade, mas parece interpretar deste modo, ver Vieira (2014a, p. 84).

absurda.<sup>206</sup> Mas Sócrates também poderia estar se referindo ao argumento que resulta em “não existe falar coisas falsas”, referido explicitamente na frase anterior. Ou seja, seria longa a lista dos que se utilizam desse argumento. É esta a aposta de Patzer e da maioria dos tradutores.<sup>207</sup> Não se trata aqui de recusar esse sentido, mas de chamar atenção para o fato de que a ambiguidade comporta os demais sentidos e, portanto, torna mais difícil que a expressão *καὶ νῦν καὶ πάλαι* seja uma referência específica a uma lista de antigos adeptos da ideia de que é impossível falar falsamente, elaborada por um autor específico, como Hípias.

A terceira passagem elencada por Patzer é um trecho do *Sofista* onde encontramos o lema (ou parte dele) novamente próximo a uma marca de antiguidade temporal:

τὸ γὰρ φαίνεσθαι τοῦτο καὶ τὸ δοκεῖν, εἶναι δὲ μή, καὶ τὸ λέγειν μὲν ἄττα, ἀληθῆ δὲ μή, πάντα ταῦτά ἐστι μεστὰ ἀπορίας ἀεὶ ἐν τῷ πρόσθεν χρόνῳ καὶ νῦν. ὅπως γὰρ εἰπόντα χρηρῆ ψευδῆ λέγειν ἢ δοξάζειν ὄντως εἶναι, καὶ τοῦτο φθεγγζάμενον ἐναντιολογία μὴ συνέχεσθαι, παντάπασιν, ὦ Θεαίτητε, χαλεπόν. (Plat. *Soph.* 236e1-5)

Pois isso de aparecer e parecer, mas não ser, e dizer certas coisas, mas não [coisas] verdadeiras, essas coisas todas são sempre cheias de dificuldades, **tanto no passado como agora**. Pois é absolutamente difícil, Teeteto, [saber] como se deve falar para exprimir que existe, de fato, **dizer ou**

---

<sup>206</sup> A tradução de Mársico (2006, p. 176), por exemplo, também preserva a ambiguidade, mas aponta nesta direção, ainda que, na n. 336, ela recupere e explique a posição relativa à segunda possibilidade (que apresento na sequência).

<sup>207</sup> Ver, por exemplo, Nunes (2001, p. 209) e Reeve (1997, p. 145). Cf. também Ademollo (2011, p. 327).

**opinar coisas falsas** sem que isso implique em uma contradição.

Patzer (1986, pp. 66-67) liga desta vez o advérbio *πρόσθεν* (anteriormente), que qualifica o dativo *χρόνῳ* (tempo), com outra ocorrência dele em *Soph.* 242d5, na expressão *ἔτι πρόσθεν ἀρξάμενον*, que eu traduzi por “que começa ... até antes” de Xenófanes, no trecho a partir do qual Patzer isolara o lema ‘tudo é um’.<sup>208</sup> Patzer, porém, está, mais uma vez, forçando as evidências para além do razoável.

Snell (1944, pp. 173-174) havia, de fato, destacado o uso do termo *παμπάλαιοι* por parte de Platão e Aristóteles, empregado por eles nos trechos paralelos que ambos pareciam ter obtido de uma fonte comum. Patzer (1986, p. 55), por sua vez, notou que o termo era bastante incomum: Platão o emprega uma única vez, em *Th.* 181b3, ao passo que Aristóteles o utiliza duas vezes, uma em *Metaph.* A.3 983b28 e a outra em *Metaph.* Λ.8 1074b1. Os dois primeiros casos ocorrem em trechos que, segundo a teoria de Snell, remontam a Hípias.<sup>209</sup> Já o terceiro caso ocorre em um contexto no qual Aristóteles faz uma reflexão geral acerca do modo como seus predecessores, desde os antigos e mais remotos mitógrafos (*παρὰ τῶν ἀρχαίων καὶ παμπαλαίων ἐν μύθου*), se expressaram acerca do divino, e o que pode ser extraído de filosófico de suas diferentes expressões (mesmo com eventuais problemas e distrações).<sup>210</sup> Diante da baixa ocorrência do termo

---

<sup>208</sup> O trecho foi citado na seção 3.2.4.

<sup>209</sup> Para mais detalhes sobre a posição de Snell, ver a seção 2.2.

<sup>210</sup> Cf. Arist. *Metaph.* Λ.8 1074a38-b14 (≠ DK ≠ LM). É até curioso que Patzer não tente elencar também esta passagem de Aristóteles como oriunda de Hípias. Afinal, ela se enquadra em seus critérios. Patzer poderia sugerir, por exemplo, a presença de Xenófanes quando Aristóteles menciona pessoas que propunham deuses com forma humana ou semelhantes a certos animais. Compare *Metaph.* Λ.8 1074b6-7 com os

παμπάλαιοι, quando comparado a outros termos sinônimos empregados por Platão e Aristóteles,<sup>211</sup> Patzer concluiu que estava diante de uma marca hipiana, ou seja, que παμπάλαιοι era empregado por Hípias para designar autores muito antigos como Homero, Hesíodo, Orfeu e Museu.

Essa primeira conclusão de Patzer é até bastante pertinente e razoável. O problema é que a partir dela ele passa a extrapolar como hipiana toda e qualquer alusão a autores antigos, seja enquanto grupo, como no caso de παμπάλαιοι ou παλαιότεροι, como acima, no trecho do *Eutidemo*, seja a partir de referências temporais, como nos casos dos trechos do *Crátilo* e do *Sofista*, como se tudo o que Platão e Aristóteles sabiam ou citavam sobre autores antigos procedesse exclusivamente de Hípias. Veja o caso do presente lema. Na prática, o que Patzer tem são apenas duas evidências: o fato de Platão se referir repetidas vezes ao argumento sobre a impossibilidade de falar coisas falsas, e o fato de que esse argumento é atribuído, nas três ocasiões referidas acima, a autores antigos e contemporâneos. Isso, porém, está muito longe de

---

fragmentos DK21 B11 (= LM8 D8), DK21 B14 (= LM8 D12) e DK21 B15 (= LM8 D14). Entretanto, é óbvio que este trecho contém o resultado das reflexões de Aristóteles, e que não se trata de citação ou cópia de outro autor.

<sup>211</sup> O termo preferencial é, sem dúvida, αρχαίοι, empregado dezenas de vezes por ambos (especialmente Aristóteles), inclusive (mas não apenas) em contextos que podem ter relação com Hípias, como, por exemplo, em Plat. *Tht.* 180c8 (citado na seção 2.2); *Hipp. mai.* 281d6, 283a2; Arist. *An.* 3.3 427a21 (que abordarei na seção 3.2.7); *Metaph.* Λ.8 1074b1 (ver a nota anterior). Há também παλαιότεροι, empregado por Platão no trecho do *Eutidemo* (286c3) citado no início desta seção, e também em *Tht.* 179e4 (comentei sobre este trecho seção 3.2.3); αρχαιότατοι, que ocorre em Plat. *Crat.* 418c5 e em Arist. *Cael.* 294a29; *Meteor.* 352b20; *Pol.* 1265b13, 1329b32 (mas destas passagens, apenas a de *Sobre o céu* pode remontar a Hípias, conforme vimos na seção 2.1); αρχαιότεροι, em Plat. *Crat.* 425e3 e em Arist. *Cael.* 308b31 (sem relação com Hípias); e ainda πρεσβύτατοι, empregado várias vezes por Platão nas *Leis* em contextos que nada têm a ver com Hípias, muito embora Patzer (1986, pp. 40, 46) considere que πρεσβύτατος é outra “palavra-chave” hipiana.

ser suficiente para atestar a presença de Hípias. Não obstante, Patzer (1986, p. 66) se sente autorizado a concluir que “Não há dúvida de que aqui novamente Platão tem em mente o esquema de pensamento e composição de Hípias.”

Quanto aos autores que estariam presentes no lema hipiano, Patzer (1986, p. 67) começa apontando Protágoras,<sup>212</sup> mencionado na passagem do *Eutidemo*, Crátilo, o interlocutor de Sócrates no diálogo homônimo que, ao menos ali, professa ser adepto da tese de que não é possível falar falsamente,<sup>213</sup> e Pródico, a respeito do qual há um único testemunho, tardio, de Dídimo, o cego, que atribui a ele a opinião de que “é impossível contradizer” (οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν).<sup>214</sup> Em seguida, Patzer (1986, p. 68) parte em busca de autores mais antigos e surpreendentemente não encontra nenhum defensor dessa tese entre os poetas épicos e mitógrafos mais antigos. Resta-lhe, então, apontar autores “pré-socráticos”. Aqui, porém, ele se vê novamente em dificuldade, porque não encontra nenhuma formulação tão explícita como as que aparecem nos diálogos platônicos. Ainda assim, ele crê que há duas posições pré-socráticas que conduzem, por caminhos diferentes em sua recepção sofística, à tese de que não é possível falar coisas falsas: uma via eleática, que remontaria a Xenófanes e Parmênides, e uma via heraclitiana.

---

<sup>212</sup> Na falta de uma citação específica de Protágoras, Patzer (1986, p. 67) se contenta em apontar a sentença sobre o homem como medida de todas as coisas (cf. DK80 B1 = LM30 D9), como sendo correlativa a uma frase correspondente ao lema ‘não há declarações falsas’.

<sup>213</sup> O trecho específico atribuído por Patzer (1986, p. 67) é Plat. *Crat.* 429d3-6 (< DK651 ≠ LM).

<sup>214</sup> Cf. Did. Caec. *In Eccl.* 1.8b (= LM34 D14 ≠ DK). Depois de falar de Pródico, Patzer (1986, pp. 67-68) menciona ainda Eutidemo, Dionisodoro e Antístenes, mas ele não está sugerindo que Hípias os teria citado, até porque isso seria muito improvável no caso dos dois primeiros e impossível no caso do segundo, por razões cronológicas.

A via eleática remonta, segundo Patzer (1986, p. 69), à negação do “não-ser”: “se se aceita que pensar ou dizer que o não-ser é é a definição do erro e da contradição, então a proposição da impossibilidade da falsa declaração já está, de fato, prefigurada na filosofia eleata.” Quanto às referências, Patzer não tem nada para apresentar no caso de Xenófanés, a não ser um testemunho de Simplício (que provavelmente remonta a Teofrasto) que diz que ambos – Xenófanés e Parmênides – rejeitaram a investigação pela via do que não é.<sup>215</sup> Já para Parmênides, Patzer sugere os dois versos finais do fragmento DK28 B2 (< LM19 D6): “pois não poderias pensar aquilo que não é (pois isso é irrealizável) / nem exprimi-lo” (οὔτε γὰρ ἄν γνοίης τό γε μὴ ἔόν (οὐ γὰρ ἀνυστόν) / οὔτε φράσαις). Neste ponto, aliás, Patzer se surpreende mais uma vez por não encontrar declarações semelhantes em Zenão e Melisso.

A via heraclitiana é, segundo Patzer (1986, pp. 69-70), capitaneada, na verdade, por Protágoras, e corresponde a suas antilogias: uma vez que a respeito de qualquer coisa é sempre possível formular dois *logoi* contraditórios, não se pode falar em discurso falso, pois tudo é verdade. Segundo Patzer (p. 70), “Protágoras, portanto, em sua argumentação, não procede do não-ser, mas da identidade entre ser e não-ser.” Ele ainda acrescenta que “se o primeiro ponto de partida pode ser considerado eleático, o de Protágoras, então, é heraclitiano.” Na sequência, Patzer (pp. 70-71) elenca uma série de passagens aristotélicas que atestam essa propensão heraclitiana de Protágoras, embora reconheça que não tem elementos suficientes para provar que Protágoras remetia sua posição a Heráclito.<sup>216</sup> Se, porém, Protágoras

<sup>215</sup> Cf. Simpl. *In Phys.* 28.4-9 (= DK28 A8 < LM19 P18 + LM27 D32 < FHSG 229).

<sup>216</sup> Cf., nesta ordem, Arist. *Metaph.* K.6 1062b13-19 (= DK80 A19.III = LM30 R14a); Γ.3 1005b23-26 (= LM9 R37 > DK22 A7); Γ.4 1005b35-1006a3 (= DK ≠ LM). Note que Patzer

tiver mencionado Heráclito, conjectura Patzer (p. 71), então Hípias também poderia ter rastreado essa ideia de que não é possível falar coisas falsas até Heráclito. Por outro lado, Patzer parece considerar até mais atraente a ideia de que Hípias pode ter sido o primeiro a estabelecer uma relação entre Protágoras e Heráclito.

Ao final, Patzer (1986, p. 71) arrola ainda Anaxágoras, a partir de um último trecho aristotélico que vincula a teoria anaxagórea de que todas as coisas estão em tudo (que Patzer já vinculara ao lema πάντα ὁμοῦ, conforme vimos na seção anterior) a Heráclito, com base nesse problema da contradição e da impossibilidade de falar coisas falsas:

οὔτε δὴ καθ' Ἡράκλειτον ἐνδέχεται λέγοντας ἀληθεύειν, οὔτε κατ' Ἀναξαγόραν· εἰ δὲ μή, συμβήσεται τάναντία τοῦ αὐτοῦ κατηγορεῖν· ὅταν γὰρ ἐν παντί φῆ παντός εἶναι μοῖραν, οὐδὲν μάλλον εἶναι φησι γλυκὸν ἢ πικρὸν ἢ τῶν λοιπῶν ὅποιουσιν ἐναντιώσεων, εἴπερ ἐν ἅπαντι πᾶν ὑπάρχει μὴ δυνάμει μόνον ἀλλ' ἐνεργείᾳ καὶ ἀποκεκριμένον. (Arist. *Metaph.* K.7 1063b24-30 ≠ DK ≠ LM)

De fato, não dizem a verdade nem os que falam como Heráclito, nem [os que falam] como Anaxágoras; se não [fosse assim], ocorreria que coisas contrárias seriam predicáveis de uma mesma coisa. Pois quando ele diz que **em tudo há uma parte de tudo**, diz [também] que nada é mais doce do que amargo ou mais do que as demais contrariedades, se é que **tudo está em tudo** não apenas

---

também não apresenta um fragmento específico para Heráclito, mas parece considerar que Hípias poderia ter dito algo parecido com o que Aristóteles reconhece em *Metaph.* Γ.3 1005b23-25: “É impossível para qualquer pessoa acreditar que a mesma coisa é e não é, tal como alguns pensam dizer Heráclito” (ἀδύνατον γὰρ ὄντινόν ταυτὸν ὑπολαμβάνειν εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καθάπερ τινὲς οἴονται λέγειν Ἡράκλειτον).

potencialmente, mas em atividade, e estando [cada coisa] separada.

### 3.2.7 Pensamento é percepção

O próximo lema de Patzer também resulta de uma comparação inédita, desta vez envolvendo duas passagens aristotélicas e sem paralelo platônico. O trecho principal o seguinte:

ὅλως δὲ διὰ τὸ ὑπολαμβάνειν φρόνησιν μὲν τὴν αἴσθησιν, ταύτην δ' εἶναι ἀλλοίωσιν, τὸ φαινόμενον κατὰ τὴν αἴσθησιν ἐξ ἀνάγκης ἀληθὲς εἶναι φασιν· ἐκ τούτων γὰρ καὶ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Δημόκριτος καὶ τῶν ἄλλων ὡς ἔπος εἰπεῖν ἕκαστος τοιαύταις δόξαις γεγένηται ἔνοχοι. καὶ γὰρ Ἐμπεδοκλῆς μεταβάλλοντας τὴν ἕξιν μεταβάλλειν φησὶ τὴν φρόνησιν·

*πρὸς παρεὸν γὰρ μῆτις ἐναύξεται ἀνθρώποισιν.*

καὶ ἐν ἑτέροις δὲ λέγει ὅτι

*ὅσσον <δ'> ἀλλοῖοι μετέφυν, τόσον ἄρ σφισιν αἰεὶ  
καὶ τὸ φρονεῖν ἀλλοῖα παρίστατο.*

καὶ Παρμενίδης δὲ ἀποφαίνεται τὸν αὐτὸν τρόπον·

*ὡς γὰρ ἕκαστος ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυκάμπτων,  
τῶς νόος ἀνθρώποισι παρίσταται· τὸ γὰρ αὐτὸ  
ἔστιν ὅπερ φρονέει, μελέων φύσις ἀνθρώποισιν  
καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλεόν ἐστὶ νόημα·*

Ἀναξαγόρου δὲ καὶ ἀπόφθεγμα μνημονεύεται πρὸς τῶν ἐταίρων τινάς, ὅτι τοιαῦτ' αὐτοῖς ἔσται τὰ ὄντα οἷα ἂν ὑπολάβωσιν. φασὶ δὲ καὶ τὸν Ὀμηρον ταύτην ἔχοντα φαίνεσθαι τὴν δόξαν, ὅτι ἐποίησε τὸν Ἐκτορα, ὡς ἐξέστη ὑπὸ τῆς πληγῆς, κείσθαι ἀλλοφρονέοντα, ὡς φρονούντας μὲν καὶ τοὺς παραφρονούντας ἄλλ' οὐ ταυτά. δῆλον οὖν ὅτι, εἰ ἀμόφτεροι

φρονήσεις, καὶ τὰ ὄντα ἅμα οὕτω τε καὶ οὐχ οὕτως ἔχει. (Arist. *Metaph.* Γ.5 1009b13-33)217

Em geral, por assumirem que **pensamento** (*phronēsin*) é **percepção**, e que esta é uma alteração (*alloiōsin*), eles [sc. os relativistas]<sup>218</sup> dizem ser necessariamente verdadeiro aquilo que se manifesta segundo a percepção.<sup>219</sup> Pois é a partir dessas coisas que Empédocles e Demócrito, e, por assim dizer, cada um dos demais, se tornaram sujeitos a esse tipo de opinião. Empédocles, aliás, disse que quem muda de hábito muda de pensamento (*phronēsin*):

*pois a inteligência cresce nos homens diante do que está presente.]*

E, em outro [lugar], ele diz que

*na medida em que crescem para se tornar diferentes, sempre, para eles,] o pensar (phronein) também apresenta coisas diferentes.*

E Parmênides também se pronuncia do mesmo modo:

---

<sup>217</sup> Este trecho é fonte para vários fragmentos: DK28 B16 (= LM19 D51); DK31 B106 (= LM22 D243); DK31 B108 (= LM22 D244a); DK59 A28 (= LM25 P33); e também LM27 R53 (≠ DK). Cito um trecho um pouco maior do que o que foi citado por Patzer (1986, p. 72: 1009b15-31) para deixar o contexto mais claro.

<sup>218</sup> Cf. o trecho imediatamente anterior, Arist. *Metaph.* Γ.5 1009a38-b13 (> DK68 A112 > LM27 R52). Aristóteles está falando desde o início do capítulo a respeito do relativismo protagórico, numa discussão que tem muitos paralelos com a do *Teeteto* de Platão.

<sup>219</sup> Ou: sensação. Entre ‘percepção’ e ‘sensação’ para traduzir αἴσθησις, eu tendo a preferir a segunda opção. Neste caso, porém, utilizo ‘percepção’ a fim de tornar mais evidente a correlação entre os dois trechos, porque no trecho de *Sobre a alma* que será citado em seguida o verbo αἰσθάνεσθαι, que até poderia ser traduzido como ‘ter sensação’, funciona melhor, no contexto, se for traduzido como ‘perceber’. Deve-se, então, entender perceber aqui como ato decorrente da sensação, e não como, por exemplo, o ato de se chegar a uma conclusão a partir de um raciocínio exclusivamente mental. Ver também a n. 223.

*Pois assim como, a cada vez, há uma mistura de membros  
retorcidos,]  
assim também se apresenta a mente aos homens: pois ela  
é quem pensa, para os homens, a natureza dos membros  
em todas as coisas e em tudo: pois pleno é o pensamento  
(noēma).]*

Isso faz lembrar uma declaração de Anaxágoras a alguns de seus companheiros: que, para eles, as coisas serão como eles as conceberem. E dizem que também Homero parecia ter essa opinião, porque fez Heitor, que saiu de si por causa de um golpe, jazer delirando (*allophroneonta*), como se também pensassem aqueles que deliraram (*paraphronountas*), embora não as mesmas coisas. É evidente, portanto, que, se ambos são pensamentos (*phronēseis*), também haveria coisas que são, ao mesmo tempo, assim e não assim.

A passagem paralela é a seguinte:

Ἐπεὶ δὲ δύο διαφοραῖς ὀρίζονται μάλιστα τὴν ψυχὴν, κινήσει τε τῇ κατὰ τόπον καὶ τῷ νοεῖν καὶ φρονεῖν καὶ αἰσθάνεσθαι, δοκεῖ δὲ καὶ τὸ νοεῖν καὶ τὸ φρονεῖν ὥσπερ αἰσθάνεσθαι τι εἶναι (ἐν ἀμφοτέροις γὰρ τούτοις κρίνει τι ἢ ψυχὴ καὶ γνωρίζει τῶν ὄντων), καὶ σί γε ἀρχαῖοι τὸ φρονεῖν καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι ταῦτ' ὄν εἶναι φασιν, ὥσπερ καὶ Ἐμπεδοκλῆς εἶρηκε  
πρὸς παρεὸν γὰρ μῆτις ἀέξεται ἀνθρώποισι,  
καὶ ἐν ἄλλοις·  
ὄθεν σφίσιν αἰεὶ  
καὶ τὸ φρονεῖν ἄλλοῖα παρίσταται.  
τὸ δ' αὐτὸ βούλεται τοῦτοις καὶ τὸ Ὀμήρου·

τοῖος γὰρ νόος ἐστὶν <ἐπιχθονίων ἀνθρώπων,  
οἶον ἐπ’ ἡμᾶρ ἄγῃσι πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε.><sup>220</sup>

πάντες γὰρ οὗτοι τὸ νοεῖν σωματικὸν ὥσπερ τὸ αἰσθάνεσθαι  
ὑπολαμβάνουσιν, καὶ αἰσθάνεσθαι τε καὶ φρονεῖν τῷ ὁμοίῳ τὸ  
ὅμοιον [...]. (Arist. *An.* 3.3 427a17-28 > DK31 B106.I + DK31  
B108.II > LM22 D243 + LM22 D244a)<sup>221</sup>

Uma vez que definem<sup>222</sup> a alma sobretudo por meio de duas diferenças, a saber, pelo movimento segundo o lugar e pelo pensar (*noein*), pelo entender (*phronein*)<sup>223</sup> e pelo perceber, e como parece que o pensar e o entender são um certo perceber (pois em ambos os casos a alma discerne alguma coisa e conhece coisas que são), também **os antigos disseram ser o mesmo entender e perceber**, tal como Empédocles, que disse:

---

<sup>220</sup> O texto aristotélico, na verdade, trunca a citação de Homero. O suplemento entre parênteses angulares é fornecido por Patzer (1986, p. 73), que considera dois versos: *Od.* 18.136-137 (< LM3 T8b ≠ DK). Ver também Reis (2012, p. 286), que informa que esta sugestão remonta a Tomás de Aquino.

<sup>221</sup> Expandi, mais uma vez, o trecho citado por Patzer (1986, p. 73: 427a21-26).

<sup>222</sup> Não fica claro exatamente quem. Parece ser uma opinião geral contemporânea a Aristóteles.

<sup>223</sup> É difícil escolher as traduções para νοεῖν e φρονεῖν neste caso diante da passagem de *Metafísica* Γ.5. Utilizo aqui os mesmos verbos escolhidos por Reis (2012), que me parece ter dado uma boa solução. Νοεῖν parece se referir a um processo de pensamento mais básico ou geral, ao passo que φρονεῖν parece referir um processo em que há maior compreensão do que é pensado, de modo a fazer de φρονεῖν um tipo especial de νοεῖν. Considerando que ‘perceber’ (que traduz αἰσθάνεσθαι aqui) corresponde a algo ligeiramente mais elaborado (ou entendido) do que uma sensação bruta, crua, ainda não consciente, teríamos aí também uma correlação possível: νοεῖν está para uma sensação bruta, assim como φρονεῖν está para uma espécie de tomada de consciência de uma sensação percebida.

*pois a inteligência cresce para os homens diante do que está  
presente.*<sup>224</sup>]

E, em outro [lugar]:

*donde sempre, para eles,*<sup>225</sup>

*o pensar (phronein) também apresenta coisas diferentes.*

e o mesmo quer [dizer] Homero com estes [versos]:

*pois tal é a mente <dos homens terrenos,*

*como os dias, que o pai de homens e deuses lhes envia.>*

Pois todos eles supõem que o pensar (*noein*) é corpóreo tal como o perceber, e que o perceber e o entender (*phronein*) o semelhante se dá pelo semelhante [...].

O procedimento de Patzer é o mesmo que ele vem empregando até aqui: diante da repetição de um conjunto de citações de pensadores “pré-socráticos” (neste caso apenas de Empédocles)<sup>226</sup> combinadas com alguma citação de autores [muito] antigos (no caso Homero), Patzer (1986, p. 73) vê um sinal inequívoco da presença de Hípias.

Embora haja, nas duas passagens, frases compatíveis com o lema proposto por Patzer – τὴν φρόνησιν αἴσθησιν εἶναι (pensamento é percepção),<sup>227</sup> as citações escolhidas por Aristóteles talvez não sejam

---

<sup>224</sup> Há uma pequena diferença entre esta versão do verso empedocliano e a de *Metaph.* Γ.5 1009b18-19. Aqui o verbo é ἀέξεται, lá, ἐνάύξεται. O primeiro, típico da poesia épica, provavelmente é o mais correto. Modifiquei ligeiramente a tradução aqui devido à ausência da preposição ἐν, mas o sentido é basicamente o mesmo.

<sup>225</sup> De novo, há uma diferença nas duas citações. Aqui o primeiro verso do fragmento está truncado e ocorre o advérbio ὅθεν, que não aparece em *Metaph.* Γ.5 1009b20-21. Mas o sentido tampouco chega a ser afetado.

<sup>226</sup> Porque a citação de Parmênides não é replicada, nem a “declaração” de Anaxágoras, e, no caso de Demócrito, não há citação.

<sup>227</sup> Ver os trechos destacados nas duas citações acima. É curioso o fato de Patzer começar a citação de *Metafísica* Γ.5 depois do trecho em que o lema ocorre.

as mais adequadas para demonstrar isso.<sup>228</sup> Elas dão muito mais ênfase ao caráter mutável do pensamento do que propriamente a uma identificação entre pensamento e percepção. Neste sentido, ao menos do ponto de vista de Aristóteles, a palavra-chave, principalmente no trecho de *Metafísica* Γ.5, é *alteração* (ἀλλοίωσις), pois é o fato de ambas as coisas – pensamento e percepção – serem tipos de alteração que parece autorizar naturalistas (e supostamente também seus predecessores poetas) a assumir algum tipo de identidade entre elas. Isso fica bastante evidente no caso homérico de Heitor, relatado apenas na passagem de *Metafísica* Γ.5. Segundo Aristóteles, Homero teria utilizado o verbo ἀλλοφρονεῖν para se referir ao estado delirante de Heitor (expresso pelo verbo παραφρονεῖν). O verbo ἀλλοφρονεῖν transmite a ideia de uma *phronēsis alterada*, e alterada devido a um golpe físico, que, alterando o corpo, produz uma alteração cognitiva: Heitor passa a pensar *outros* (ἄλλοι) pensamentos, diferentes daqueles que pensaria se estivesse em seu estado normal. Isso equivale ao que Aristóteles diz no trecho final da citação de *Sobre a alma* 3.3 acima, a respeito do pensar ser corpóreo. Entretanto, a citação de Homero ali (*Od.* 18.136-137) não tem nada a ver com isso, e diz respeito apenas ao fato de o pensamento ser mutável e efêmero.

Ignorando esta pequena dificuldade e mirando apenas o problema de haver duas citações diferentes de Homero, a solução de Patzer (1986, p. 73) é afirmar que o lema hipiano se iniciaria com duas citações de Homero. A primeira seria *Il.* 15.245, sobre Heitor, correspondente, segundo Patzer, ao verso aludido por Aristóteles em *Metafísica* Γ.5. A segunda seria composta pelos dois versos da *Odisseia*

---

<sup>228</sup> Na verdade, elas também soam estranhas dentro do contexto das próprias passagens aristotélicas. Cf., neste sentido, Reis (2012, pp. 286-287), que nota isso em relação ao trecho de *Sobre a alma* 3.3.

citados em *Sobre a alma* 3.3.<sup>229</sup> Neste ponto, contudo, há um problema adicional. A primeira citação de Homero, na verdade, não corresponde a nenhum verso da *Ilíada*. Patzer diz (ainda na p. 73) que se trata de uma variante de *Il.* 15.245, mas este verso, embora ocorra no episódio do golpe sofrido por Heitor, não parece permitir o encaixe de uma frase como *κεῖσθαι ἄλλοφρονέοντα* (*Metaph.* Γ.5 1009b30), nem mesmo na forma *κεῖτ' ἄλλοφρονέων*, que ocorre em *An.* 1.2 404a30 e parece ser a forma mais exata do verso que Aristóteles conhecia.<sup>230</sup> O verbo *ἄλλοφρονεῖν* ocorre uma única vez na *Ilíada*, em 23.698. Ali, entretanto, não é Heitor que é golpeado e jaz delirante, mas Euríalo, que, em luta corporal com Epeio, leva um soco no queixo e, por conta disso, fica com os sentidos alterados.<sup>231</sup> Poderíamos, portanto, estar diante de um simples lapso de memória. A questão é: de quem?

Veja o que tinha dito Aristóteles em *Sobre a alma* 1.2:

ὁμοίως δὲ καὶ Ἀναξαγόρας ψυχὴν εἶναι λέγει τὴν κινουσαν, καὶ εἴ τις ἄλλος εἴρηκεν ὡς τὸ πᾶν ἐκίνησε νοῦς· οὐ μὴν παντελῶς γ' ὡσπερ Δημόκριτος. ἐκεῖνος μὲν γὰρ ἀπλῶς ταῦτόν ψυχὴν καὶ νοῦν (τὸ γὰρ ἀληθὲς εἶναι τὸ φαινόμενον, διὸ καλῶς ποιῆσαι [τὸν] "Ὀμηρον ὡς ὁ Ἐκτωρ "κεῖτ' ἄλλοφρονέων". οὐ δὴ χρῆται τῷ νῷ ὡς δυνάμει τινὶ περὶ τὴν ἀλήθειαν, ἀλλὰ ταῦτό λέγει ψυχὴν καὶ νοῦν). Ἀναξαγόρας δ' ἤττον διασαφεῖ περὶ αὐτῶν·

<sup>229</sup> Vale ressaltar que os manuscritos de *Sobre a alma* contemplam apenas a primeira metade do verso 136. Acerca disso, ver a n. 220.

<sup>230</sup> Cf. *Il.* 15.244-245: "Ἐκτωρ υἱὲ Πριάμοιο, τί ἦ δὲ σὺ νόσφιν ἀπ' ἄλλων / ἦσ' ὀλιγηπελέων; ἦ ποῦ τί σε κῆδος ἰκάνει; A sentença *κεῖτ' ἄλλοφρονέων* teria que substituir o trecho destacado, que sequer tem a mesma quantidade de sílabas. Tampouco é possível pensar num encaixe que substitua a expressão *ἀπ' ἄλλων*, considerando o prefixo *ἄλλο-* de *ἄλλοφρονέων*.

<sup>231</sup> Cf. *Il.* 23.689-699. O verso 698 diz: *καὶ δ' ἄλλοφρονέοντα μετὰ σφίσιν εἶσαν ἄγοντες* ("Trouxeram-no, meio tresloucado e zonzozinho, para o meio deles", na tradução de Lourenço, 2013).

πολλαχού μὲν γὰρ τὸ αἴτιον τοῦ καλῶς καὶ ὀρθῶς τὸν νοῦν λέγει, ἐτέρωθι δὲ τὸν νοῦν εἶναι ταῦτόν τῃ ψυχῇ· ἐν ἅπασιν γὰρ ὑπάρχειν αὐτὸν τοῖς ζώοις, καὶ μεγάλοις καὶ μικροῖς, καὶ τιμίοις καὶ ἀτιμοτέροις· οὐ φαίνεται δ' ὅ γε κατὰ φρόνησιν λεγόμενος νοῦς πᾶσιν ὁμοίως ὑπάρχειν τοῖς ζώοις, ἀλλ' οὐδὲ τοῖς ἀνθρώποις πᾶσιν. (Arist. *An.* 1.2 404a25-b6 = DK59 A99 + DK68 A101.I + DK59 A100.I > LM27 D133 + LM25 R12)

De modo semelhante falam também Anaxágoras, [que diz que] a alma é o que move, e qualquer outro que tenha dito que o intelecto move o todo, o que não é exatamente o mesmo que [diz] Demócrito. Pois este diz simplesmente que alma e intelecto são o mesmo (pois o que se manifesta é verdadeiro, e, por isso, Homero compôs bem [ao dizer] que Heitor “jaz delirante” (*allopnoneōn*); pois ele [*sc.* Demócrito] não emprega o intelecto como se fosse uma capacidade relativa à verdade, mas diz [apenas] que alma e intelecto são o mesmo). Já Anaxágoras é ainda menos claro a respeito disso. Pois em muitas passagens ele diz que o intelecto é causa do belo e do correto, mas em outras [diz] que o intelecto está ele mesmo na alma. Pois ele subsiste em todos os animais, tanto nos grandes quanto nos pequenos, tanto nos dignos de honra, quanto nos que não têm honra. Mas não parece que o intelecto, quando falamos em entendimento (*phronēsis*), subsista semelhantemente em todos os animais, e nem mesmo em todos os homens.

Esta passagem é interessante por várias razões. Em primeiro lugar, temos o caso em questão, que é a citação de Homero, que ocorre dentro do que parece ser um parêntese aristotélico visando tornar mais clara a posição de Demócrito acerca do papel da alma e sua

identificação com o intelecto, que aparentemente era confundida (não se sabe exatamente por quem) com a de Anaxágoras e de outros. O fato de a citação de Homero ocorrer dentro desse parêntese leva alguns estudiosos a suporem que Demócrito poderia ser a fonte de Aristóteles para este verso perdido.<sup>232</sup> A partir disso, Patzer (1986, p. 73), conclui que Aristóteles deve ter obtido essa informação a partir de Hípias, ou seja, seria Hípias que teria transmitido a citação divergente de Homero *apud* Demócrito. Para Patzer, então, Demócrito poderia ser o responsável pelo lapso ou mesmo ter tido acesso a uma versão diferente da *Ilíada*.<sup>233</sup> Já Mansfeld (1986, p. 18 & p. 52, n. 86), que não conhece a monografia de Patzer (e, portanto, não está reagindo a ele), considera improvável que a fonte seja Demócrito,<sup>234</sup> mas também defende que Hípias pode ser a fonte de Aristóteles, sem entrar no mérito de qual seria a fonte de Hípias. Embora possível, um lapso por parte de Hípias seria estranho, dado que ele era famoso por sua prodigiosa memória.<sup>235</sup> Também cabe, claro, a possibilidade de que ele tivesse acesso a uma versão diferente da *Ilíada*. Quanto à possibilidade de que o lapso pudesse ser de Aristóteles, ela também fica um pouco prejudicada pelo fato de ele cometer o mesmo erro duas vezes, o que favorece a hipótese de que ele estivesse citando.

---

<sup>232</sup> Cf. Diels e Kranz (1960, p. 109 *ad* DK68 A101.I) e Reis (2012, p. 157).

<sup>233</sup> Um dos efeitos disso seria tornar Hípias o primeiro autor conhecido a citar Demócrito, o que poderia ter impactos na cronologia de Demócrito, beneficiando datações mais antigas. Como, porém, não há muito lastro para essa afirmação de Patzer – ela se baseia, afinal, unicamente na crença de que quaisquer citações paralelas em Aristóteles remontam necessariamente a Hípias –, penso não ser necessário entrar no problema complexo que envolve a datação de Demócrito.

<sup>234</sup> Até porque o parêntese de Aristóteles não atribui a citação a Demócrito, apenas a utiliza como um exemplo do que seria a posição de Demócrito. É possível que o exemplo seja de Demócrito? Sim. Mas esta passagem não é suficiente para provar isso.

<sup>235</sup> A memória de Hípias será um dos temas que discutirei no capítulo 5.

Ao contrário, porém, do que defendem Patzer e Mansfeld, a fonte de Aristóteles poderia ser virtualmente qualquer um. Diante do problema fisiológico em causa – a alma afetada pelo trauma do corpo –, poderia mesmo se tratar do próprio Demócrito, mas também algum médico um pouco mais inclinado para a literatura. Outro possível candidato a fonte seria Heraclides Pôntico, filósofo coetâneo de Aristóteles, que também frequentou a Academia platônica e tinha interesse em questões relativas à alma, em particular relatos de experiências extracorpóreas.<sup>236</sup> Embora a passagem sobre a luta entre Epeio e Euríalo na *Ilíada* não traga nenhuma alusão escatológica, na versão livre de *Metafísica* Γ.5, Aristóteles diz de forma bem literal que Heitor “saiu de si” (ἐξέστη). Não é nada impossível que Heraclides, que parece ter sido um importante comentador de Homero,<sup>237</sup> citasse passagens homéricas envolvendo desmaios e delírios, e as comparasse numa espécie de escala com níveis diferentes de experiência “extracorpórea”. Infelizmente, porém, não há elementos disponíveis para avançar com esta hipótese muito além desta conjectura inicial.

Um segundo ponto relativo à passagem de *Sobre a alma* 1.2, e, na verdade, a todo esse capítulo, é que se trata de um capítulo [en]doxográfico muito extenso e importante em Aristóteles, cuja função é levantar [en]doxai relativas à alma, em particular sobre duas

---

<sup>236</sup> Heraclides escreveu uma obra, provavelmente um diálogo, intitulada *Sobre as coisas no Hades* (cf. Diog. Laert. *Vit.* 5.87-88 <> Heraclid. fr. 17 Schütrumpf.22). É possível que essa obra de Heraclides abordasse com alguma ênfase o famoso caso da mulher que não respirava e que teria sido reanimada por Empédocles depois de passar trinta dias aparentemente morta. Cf. Diog. Laert. *Vit.* 8.61 (< Heraclid. fr. 87 Schütrumpf < LM22 P16 < DK31 A1); Van der Eijk (2009, pp. 238-240). Tratei dessa obra e seus possíveis autores na antiguidade em Gomes, 2024a.

<sup>237</sup> Vários autores atribuem a Heraclides algumas obras sobre Homero, inclusive uma chamada *Questões homéricas*. Cf. Diog. Laert. *Vit.* 5.88, 97 (< Heraclid. fr. 1 Schütrumpf).

de suas funções: como princípio de movimento e como sede da cognição. Se deixarmos um pouco de lado a ênfase de Patzer na questão da identidade entre pensamento e percepção, veremos que há um tema ainda mais geral, que perpassa vários capítulos de *Metafísica* Γ, que é a aderência ou não, ou mesmo a própria compreensão do *princípio de não-contradição*<sup>238</sup> entre seus predecessores, o que acaba resvalando em teorias sobre processos cognitivos e seus fundamentos fisiológicos. Em termos concretos – e este provavelmente é o motivo pelo qual Patzer preferiu apontar o paralelo com *Sobre a alma* 3.3 –, apenas a citação de Homero liga efetivamente *Sobre a alma* 1.2 a *Metafísica* Γ.5. É verdade que, em *Sobre a alma* 1.2, Aristóteles menciona inúmeros autores, incluindo alguns que já figuraram nas discussões sobre Hípias, desde Snell.<sup>239</sup> Aristóteles, porém, cita pouco nesse capítulo. Ainda assim, Mansfeld (1986, pp. 15-19), demonstrando sua adesão ao método de Snell, se aferra ao fato de Aristóteles citar Empédocles, considerando que este pode ser um sinal de que ele utiliza uma mesma fonte e recorre a ela para citá-lo. O problema é que os versos empedoclianos que ele cita aqui nada têm a ver com os que ele citou nas outras duas passagens.<sup>240</sup> Além disso, de todos os

---

<sup>238</sup> Assim definido em *Metaph.* Γ.3 1005b19-22 (na tradução de Angioni, 2007): “é impossível que o mesmo seja atribuído e não seja atribuído ao mesmo tempo a um mesmo subjacente e conforme ao mesmo aspecto (considere-se delimitado, em acréscimo, tudo aquilo que acrescentaríamos contra as contendidas argumentativas)” (τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ (καὶ ὅσα ἄλλα προσδιορισαίμεθ' ἄν, ἔστω προσδιορισμένα πρὸς τὰς λογικὰς δυσχερείας)).

<sup>239</sup> Os autores mencionados (em ordem de aparição) são: Demócrito, Leucipo, pitagóricos anônimos, Anaxágoras, Demócrito novamente, Homero, Empédocles, Platão (“no *Timeu*”), Demócrito uma terceira vez, Anaxágoras de novo, Tales, Diógenes de Apolônia, Heráclito, Alcmeón, Hípon, Crítias e, por fim, Anaxágoras uma terceira vez.

<sup>240</sup> Em *An.* 1.2 404b13-15, Aristóteles cita o fragmento DK31 B109 (= LM22 D207), que trata especificamente da percepção do semelhante pelo semelhante (em termos

pensadores classificados como pré-socráticos, Empédocles é, de longe, o autor mais citado textualmente por Aristóteles. É evidente, portanto, que ele tinha acesso à obra de Empédocles. Supor que ele precisasse recorrer a Hípias para citá-lo é uma premissa muito difícil de aceitar, ainda mais sem qualquer prova independente disso.<sup>241</sup>

Voltando a Patzer, vejamos, então, quais são as demais citações que ele elenca para compor este lema hipiano. De Homero, para quem, como vimos, ele admite as duas citações que ocorrem nas passagens aristotélicas discutidas acima, Patzer parte direto para a “poesia filosófica doutrinária”, implicando que não achou mais nada entre os seus “mais antigos” favoritos. Patzer (1986, pp. 73-74) elenca, então, as citações feitas por Aristóteles nas passagens citadas no início desta seção, a saber, o fragmento DK28 B16 (= LM19 D51) de Parmênides e os fragmentos DK31 B106 (= LM22 D243) e DK31 B108 (= LM22 D244a) de

---

elementares, isto é, terra percebe terra, água percebe água etc.), processo que não é aludido nos outros dois fragmentos (B106 e B107).

<sup>241</sup> O mesmo vale para Platão, e não se trata de citações isoladas, mas de alusões complexas, habilmente costuradas às falas de diferentes personagens. No *Banquete*, por sinal, Empédocles está por toda parte no discurso de Aristófanes (cf. *Symp.* 189d5-191d5 > LM22 R7 ≠ DK). O mesmo vale para o *Timeu*, por exemplo, em *Tim.* 68a2-c7 (≠ DK ≠ LM), trecho que o próprio Aristóteles relaciona com Empédocles em *Sens.* 2 437b9-14 (= DK31 A91.I > LM22 R24). Considere também a escatologia baseada em metempsicose, que emprega elementos pitagóricos e empedoclianos, em *Tim.* 92a5-c3 (e compare-a com DK31 B115 = LM22 D10). Além da metempsicose em si, também soa empedocliano, ainda que de forma invertida, o modo como a anatomia dos gêneros animais descritos no *Timeu* deriva da anatomia dos gêneros precedentes (cf. DK31 B59 = LM22 D149). Além disso, um pouco antes, *Timeu* discorre sobre um *daimon* que o deus teria dado a cada um de nós, que estabeleceria em nós certa conexão com o divino (cf. *Tim.* 90a2-c6; e compare com *Plut. Is. Os.* 361C2-D1 > DK31 B115.II = LM22 D11; cf. também DK31 B132 = LM22 D8). Note também os detalhes anatômicos da descrição do funcionamento do desejo e da reprodução que vêm em seguida. Cf. *Plat. Tim.* 91a1-d5, e compare com *Arist. GA* 2.8 747a34-b8 (= DK31 B92 < LM22 R22). Há ainda “participações” importantes de Empédocles em diálogos como o *Mênon* e o *Teeteto*.

Empédocles, bem como o apotegma anaxagóreo [original] mencionado por Aristóteles no final do trecho de *Metafísica* Γ.5,<sup>242</sup> e uma declaração democritiana que subsidia o testemunho de Aristóteles feito um pouco antes do trecho de *Metafísica* Γ.5 citado acima: “nada é verdadeiro ou – ao menos para nós – [nada é] claro” (οὐθὲν εἶναι ἀληθὲς ἢ ἡμῖν γ’ ἀδηλον).<sup>243</sup> A essas citações, Patzer acrescenta ainda o fragmento do homem-medida de Protágoras (DK80 B1 = LM30 D9); o fragmento DK21 B34 (= LM8 D49) de Xenófanes, que, na verdade, expressa ceticismo quanto à possibilidade do conhecimento por parte dos seres humanos, mais ou menos na mesma linha do que teria dito Demócrito *apud* Aristóteles, sem fazer qualquer alusão à percepção; e, por fim, dois versos do fragmento DK23 B2 (= LM43 T8) de Epicarmo, que também expressam certo ceticismo devido à mutabilidade constante das coisas (v. 11-12), mas que, embora não façam menção direta à identificação entre conhecimento e percepção, parecem, de fato, pressupor isso, na medida em que essa constatação da mutabilidade de todas as coisas só pode se dar por meio da percepção. Apesar disso, nenhum desses trechos afirma de forma categórica a identidade entre percepção e pensamento, que só ocorre de fato nas palavras de Aristóteles, e nem é, como vimos, o motivo específico pelo qual ele elenca todas essas citações.

---

<sup>242</sup> Cf. *Metaph.* Γ.5 1009b25-28 (= DK59 A28 = LM25 P33).

<sup>243</sup> Cf. *Metaph.* Γ.5 1009b9-12 (= LM27 R52 < DK68 A112).

## 3.2.8 Terra e água

Nos próximos dois lemas – que serão também os últimos –, Patzer já não procurará mais seus autores e citações em Platão e Aristóteles,<sup>244</sup> mas se voltará para a literatura doxográfica tardia. Antes, porém, de apresentar os últimos dois lemas, ele dedica um capítulo inteiro a justificar esse movimento. Para ele, toda a literatura doxográfica representa, na verdade, uma continuidade do projeto filosófico-historiográfico iniciado por Hípias. Essa literatura, inclusive, não teria ficado restrita ao círculo peripatético, mas teria se desdobrado em outras matrizes doxográficas, todas elas, porém, remontando a Hípias em sua origem.<sup>245</sup> Como exemplo, Patzer (1986, p. 75) destaca o caso do estoico Crisipo, “que tinha o hábito de incorporar inúmeras citações de poetas em seus inúmeros livros” e que “declara expressamente ter tentado harmonizar os mitos de Orfeu, Museu, Hesíodo, Homero e outros poetas com a doutrina estoica”.

---

<sup>244</sup> O material platônico e aristotélico disponível está se esgotando. Embora haja ainda uma última passagem platônica, esta será abordada por Patzer somente depois de completada a lista de lemas hipianos e, portanto, já não mais como fonte para citações a partir de Hípias. Voltarei a ela e às interpretações que dela fazem Patzer e Mansfeld na seção 4.3.

<sup>245</sup> Apesar da tentativa de Diels de fazer toda a tradição doxográfica remontar no fim das contas ao Perípatos, há evidências interessantes de que pode ter havido tradições paralelas (acadêmicas e estoicas principalmente, se desdobrando eventualmente em veios cétricos e cristãos), como apontam, por exemplo, Lebedev (1984), Gemelli Marciano (2007, pp. 36-38) e Palmer (2008, pp. 547-549), além do próprio Patzer (1986, pp. 75-78). Não entrarei nesse mérito aqui, porque isso fugiria do escopo deste que é um estudo *protodoxográfico*. Neste quesito, minha divergência em relação a Patzer é que ele faz todas as matrizes tardias se concentrarem em Hípias como fonte única e inaugural, ao passo que eu acredito (inclusive a partir de certos *insights* de Mansfeld que abordarei no próximo capítulo), que devemos considerar uma rede mais complexa e difusa de fontes protodoxográficas.

Segundo Patzer, “a seleção e a ordem dos poetas já revelam que Hípias não está muito longe.”<sup>246</sup> Embora reconheça (p. 78) ser necessário ter “extremo cuidado” ao utilizar a doxografia pós-aristotélica, Patzer faz uso dela sem grande cerimônia e acredita que segue válido o procedimento que ele desenvolveu a partir de Snell e Classen, isto é, o reconhecimento de Hípias como fonte de passagens doxográficas paralelas e supostamente independentes. Os problemas seguem sendo os mesmos que surgiram para os lemas anteriores, em particular a impossibilidade de verificar as atribuições feitas por Patzer: não há um original hipiano ou qualquer tipo de atribuição indireta que permita atestar minimamente de forma independente que Hípias tratou dos assuntos levantados por Patzer. Não obstante, para Patzer, é suficiente a contraposição entre autores antigos e mais recentes (anteriores a Hípias, claro). Mas isso é justamente o que faz toda a literatura doxográfica.<sup>247</sup>

O primeiro lema que Patzer (1986, p. 80) identifica a partir da doxografia tardia pode ser, segundo ele, representado pela frase ὕδωρ καὶ γῆ (terra e água), e diria respeito a uma espécie de alternativa ao lema sobre a água,<sup>248</sup> na qual haveria dois princípios ao invés de um. E se aquele lema era capitaneado por Tales, este o será por Xenófanés, que, segundo Ps.-Plut. *Vit. Hom.* 2.93 (≠ DK ≠ LM), teria extraído de Homero a doutrina de dois princípios que encontramos nos

---

<sup>246</sup> Cf. Philod. *Piet.* 13.16-14.3 [pp. 80-81] (= *SVF* 2.1078 > DK2 B14.II ≠ LM).

<sup>247</sup> Isso é muito diferente, por exemplo, de uma discussão sobre material doxográfico sobre Demócrito, de quem, embora não tenhamos textos originais (sobre Física e Química, por exemplo), ao menos temos declarações explícitas por parte de Aristóteles tentando explicar sua doutrina. Eventuais inconsistências podem, inclusive, ajudar a isolar traços originais. No caso de Hípias, porém, não há âncoras de autenticidade que permitam cotejar referências diferentes e decantar traços originais.

<sup>248</sup> Ver a seção 3.2.1.

fragmentos DK21 B29 (= LM8 D25) e DK21 B33 (= LM8 D26).<sup>249</sup> O verso homérico em questão seria uma imprecação dirigida por Menelau aos aqueus que não tinham coragem de enfrentar Heitor (*Il.* 7.99): “Que todos vós vos torneis água e terra!” (ἀλλ’ ὑμεῖς μὲν πάντες ὕδωρ καὶ γαῖα γένοισθε).<sup>250</sup> Não sabemos se alguém de fato conheceu um trecho de Xenófanés que justificava a doutrina dos dois princípios por meio deste verso. Não obstante, acreditar com base neste verso que Homero pensava que o universo tinha dois princípios me parece completamente descabido. Não sabemos se Xenófanés apresentou essa correlação expressamente ou se isso foi feito por algum intérprete. De todo modo, o que Patzer está sugerindo aqui, no fundo, é que essa ideia sem fundamento foi concebida por Hípias.

A passagem paralela é um trecho de um Pseudo-Probo (séc. IV ec), em latim, que aponta o mesmo verso homérico (citado em grego) para ilustrar que a opinião de Xenófanés era oriunda de Homero.<sup>251</sup> O paralelo já havia sido apontado por Diels em *DG* 91-95, não só com o trecho da *Vida de Homero* de Pseudo-Plutarco apontado por Patzer, mas também com outras passagens doxográficas. Diels, claro, não sugere que isso tudo remonta a Hípias (ideia original de Patzer), mas que todas essas passagens remontam eventualmente a um original comum em “Aécio”. Embora isso deponha contra a tese de Patzer, este não se dá ao trabalho de discutir o problema, limitando-se a insinuar (por meio da comparação) que este Pseudo-Plutarco e o Pseudo-Probo

<sup>249</sup> Cf. também Sext. *Adv. Math.* 10.314 (> DK21 B33 = LM8 D26); Philop. *In Phys.* 125.27-32 (= DK21 A29.II > LM8 D25); e Simpl. *In Phys.* 188.32-189.1 (> DK21 B29 = LM8 D25); note que Simplício atribui, erroneamente, o fragmento B29 a Anaxímenes).

<sup>250</sup> Para o contexto, ver *Il.* 7.94-100.

<sup>251</sup> Cf. Ps.-Prob. In Buc. Georg. 21.3-6 (≠ DK ≠ LM); Nam Xenophanes Colophonius terram et aquam prodidit: quanquam haec antea ab Homero tractata sit opinio: Ἀλλ’ ὑμεῖς μὲν πάντες ὕδωρ καὶ γαῖα γένοισθε.

derivam de tradições doxográficas distintas, que remontariam, essas sim, de forma independente, eventualmente a Hípias. Os paralelos elencados por Diels, no entanto, não me parecem deixar muita margem para esta teoria de Patzer: são muito próximos e bastante similares, não só entre Pseudo-Plutarco e Pseudo-Probo, mas também com Sexto Empírico e Estobeu,<sup>252</sup> de modo que parece bem mais provável que eles sejam dependentes de um original comum, nos moldes do Aécio de Diels.<sup>253</sup>

Quanto aos demais autores que poderiam ter figurado neste lema, Patzer (1986, pp. 80-81) encontra uma referência indireta a Orfeu,<sup>254</sup> uma referência a Hesíodo, neste caso, sugerida diretamente como fonte para o fragmento DK21 B33 por Eustácio de Tessalônica (séc. XII),<sup>255</sup> e aventa a possibilidade de que Ferecides tivesse sido considerado, recorrendo a uma interpretação heterodoxa e com grandes chances de estar incorreta.<sup>256</sup> Ao final, Patzer menciona ainda

---

<sup>252</sup> Cf. *Sext. Adv. Math.* 10.313-314 (> DK21 B33 = LM8 D26); *Stob. Ecl.* 1.10.6. Apenas Estobeu não faz a correlação com Xenófanes. O paralelo se dá porque ele também cita o mesmo verso de Homero em contexto parecido.

<sup>253</sup> E isso independentemente dos eventuais problemas com relação ao Aécio de Diels. Acerca dessa discussão, ver a seção 1.1.

<sup>254</sup> Em *Dam. Princ.* 123,2 [p. 160.18-20] (= LM2 T16 < *PEG.OF* 75 F < DK1 B13.1).

<sup>255</sup> Trata-se de *Hes. Op.* 60-62, cuja conexão com o fragmento DK21 B33 de Xenófanes é sugerida por Eustácio em seu comentário a *Hom. Il.* 7.99 (Eust. *In Il.* 668.60-63 ≠ DK ≠ LM). Os versos de Hesíodo dizem que Hefesto criou os seres humanos misturando terra e água, e moldando-os para terem a aparência dos deuses. Note que se trata de um mito relativo à criação dos seres humanos, compatível com o verso homérico (*Il.* 7.99), dado que ali, Menelau está dizendo que homens serão desfeitos em terra e água, mas que não diz nada a respeito de tudo quanto há, que é o que se atribui a Xenófanes.

<sup>256</sup> A referência que ele dá é o fragmento DK7 B2 (= LM4 D9), o mais longo fragmento de Ferecides, que trata do casamento de Zás (equivalente a Zeus) com Ctoníe (equivalente a Terra). Na primeira parte, Zás prepara um vestido no qual ele borda a Terra, Ogeno (equivalente a Oceano) e “as casas de Ogeno” (τὰ Ὀγγονοῦ δῶματα). Não fica claro, mas Patzer parece tratar Ctoníe e Terra como divindades diferentes,

(p. 81) uma tradição que atribui a Xenófanés apenas a terra como elemento,<sup>257</sup> e sugere, com base nisso, que Hípias pode ter reportado as duas tradições, aventando, inclusive, a hipótese de que poderia haver mais um lema exclusivamente dedicado à terra como *archē*, ou, então, que Hípias pudesse ter reportado ambas as tradições dentro de um mesmo lema.<sup>258</sup>

---

entendendo que Ctoníe é filha de Terra e Ogeno, que seriam, assim, divindades (e, portanto, princípios) de uma geração anterior à de Zás e Ctoníe. Mas isso não está correto, porque ‘Terra’ é, segundo o fragmento DK7 B1.I (= LM4 D5), um nome alternativo da própria Ctoníe, conferido a ela por Zás depois do casamento. Além disso, o vestido é o próprio *kosmos* criado por Zás, onde a Terra demarca o âmbito de atuação de Ctoníe. Para esses e outros detalhes da cosmogonia de Ferecídes, ver Purves (2010, pp. 100-103).

<sup>257</sup> A partir do fragmento DK21 B27 (= LM8 D27).

<sup>258</sup> As passagens relevantes para essa discussão são as seguintes: Theodoret. *Cur.* 4.5 (= LM8 R25 + D27 < DK21 A36.I), que diz que Xenófanés disse que “todas as coisas nascem da terra” (ἐκ τῆς γῆς φῦσαι ἅπαντα), e cita o fragmento DK21 B27 como “prova” disso (cf. também Stob. *Ecl.* 1.10.12.22-24 [≠ Ps.-Plut. *Plac. Phil.* = Aët. *Plac.* 1.3.12; *DG* 284] = DK21 A36.II ≠ LM); Ps.-Plut. *Strom.* 4 ([*apud* Eus. *PE* 1.8.4 = *DG* 580] = DK21 A32 = LM8 R9 + D23), onde a frase é γίνεσθαι δὲ ἅπαντα ἐκ γῆς (“todas as coisas nascem a partir da terra”, *DG* 580.18), mas considere, por outro lado, a frase imediatamente seguinte (*DG* 580.18-19), que diz que o sol e as estrelas nascem a partir das nuvens; e Anon. *Ref.* 1.14.3 (< LM8 D22 < DK21 A33), que contém a frase τὰ δὲ πάντα εἶναι ἐκ γῆς (“todas as coisas são a partir da água”), e não repete a informação acerca do sol e das estrelas nascerem a partir de nuvens. Cf. ainda Arist. *Metaph.* A.8 989a3-10 (= LM8 R24 ≠ DK), onde Aristóteles diz que ninguém propôs a terra como princípio por esta ser muito pesada; e também Gal. *In Ps.-Hippoc. Nat. Hom.* 1.2 (= DK21 A36.IV = LM8 R26), onde Galeno acusa de mentirosos aqueles que afirmaram que Xenófanés tomava a terra como princípio, dizendo, inclusive, que, se fosse este o caso, Teofrasto certamente teria incluído essa opinião em seus sumários [doxográficos]. Esta, aliás, é uma das passagens antigas que reconhecem a existência de uma literatura doxográfica teofrastiana.

### 3.2.9 Amizade e Discórdia

Para o segundo lema extraído por Patzer (1986, pp. 83-84) a partir da doxografia (que é também o último de sua longa lista de nove lemas), ele sequer aponta uma designação grega. Assumo que o lema é Φιλότης και Νείκος (Amizade e Discórdia) a partir do título do capítulo 11 de Patzer, e porque o tema em questão são as duas forças de Empédocles. Emulando o método de Snell, Patzer começa (p. 83) comparando uma passagem de Estobeu com outra do Pseudo-Plutarco da *Vida de Homero* (que pode ou deve ser diferente do autor das *Opiniões dos filósofos*).<sup>259</sup> O que chama sua atenção é o fato de as duas passagens repetirem não só os mesmos versos de Empédocles,<sup>260</sup> mas também sustentarem que as duas divindades-forças empedocliananas teriam origem em Homero. O que, para Patzer, é signo indiscutível da origem hipiana dessa notícia é o fato de os dois textos, mais uma vez, citarem como evidência da correlação com Empédocles, os mesmos versos de Homero, dentre os quais consta, inclusive, o famoso verso sobre Oceano e Tétis como origem dos deuses, pivô de toda a questão hipiana:

εἶμι γὰρ ὀψομένη πολυφόρβου πείρατα γαίης,  
Ὠκεανόν τε θεῶν γένεσιν καὶ μητέρα Τηθύν,

<sup>259</sup> Cf. Stob. *Ecl.* 1.10.11b.11-20 ([ ≠ Ps.-Plut. *Plac. Phil.* ≠ Aët. *Plac.* ≠ *DG*] = DK31 A33.II ≠ LM); Ps.-Plut. *Vit. Hom.* 2.99-100 (= DK31 A33.II ≠ LM). DK dão a entender que os dois trechos são idênticos, mas, na verdade, há pequenas diferenças, semelhantes às que costuma haver entre Estobeu e o Pseudo-Plutarco dos *Placita*.

<sup>260</sup> DK31 B17.7-8 (= LM22 D73.239-240): “às vezes reunindo-se todas as coisas em uma pela [ação da] Amizade, / às vezes, sendo cada coisa novamente afastada, [ao serem elas] atingidas pelo ódio da Discórdia” (ἄλλοτε μὲν Φιλότητι συνερχόμεν’ εἰς ἓν ἅπαντα, / ἄλλοτε δ’ αὐτὸ δίχ’ ἕκαστα φορεύμενα Νείκος ἔχθει).

[...].

τοὺς εἶμ' ὀψομένη καὶ σφ' ἄκριτα νείκεα λύσω. (Hom. *Il.*  
14.200-201, 205 > LM2 T2a + T10a)

Pois irei ver os limites da terra pluriprovedora:

Oceano, a origem dos deuses, e mãe Tétis,

[...].

Irei vê-los e resolverei suas incessantes **discórdias**.

A correlação, mais uma vez, é bastante forçada, baseada exclusivamente na presença do termo *νείκεα* (discórdias, conflitos), relacionando-o a Oceano e Tétis, como se ele tivesse alguma relação com sua atuação enquanto princípios cósmicos. Mas isso não indica que Homero tinha uma concepção semelhante à de Empédocles, nem que Empédocles teria baseado sua concepção em Homero. Patzer, porém, ignora isso e se fia apenas nos textos dos doxógrafos tardios, que sugerem que Homero também trabalhava com essa oposição entre Amizade e Discórdia.

Quanto a outras passagens que poderiam constar do lema hipiano, Patzer (1986, p. 84) diz que elas são difíceis de encontrar, mas ainda assim apresenta sugestões: uma passagem para Orfeu, que é até bastante pertinente, pois fala de dois estágios cósmicos em que as coisas estavam inicialmente unidas e depois se separaram;<sup>261</sup> e outras três para Heráclito, que tratam da questão da convivência

---

<sup>261</sup> Trata-se de Apoll. Rodh. *Argon.* 1.496-498 (< *PEG.OF* 67 V = DK1 B16 ≠ LM), que diz que Orfeu “cantou como terra, céu e mar, / inicialmente unidos uns com os outros em uma única forma, / foram completamente separados uns dos outros pela discórdia destrutiva (ἦειδεν δ' ὡς γαῖα καὶ οὐρανός ἠδὲ θάλασσα / τὸ πρὶν ἐπ' ἀλλήλοισι μιῇ συναρηρότα μορφῇ / νείκεος ἐξ ὄλοοῖο διέκριθεν ἀμφὶς ἕκαστα’).”

(eventualmente harmônica) entre os contrários,<sup>262</sup> mas que o próprio Patzer reconhece não serem lá tão pertinentes assim.

### 3.3 O Hípias de Patzer

Depois dessa longa análise dos lemas hipianos levantados por Patzer, chegou a hora de montar um esquema que permita visualizar de modo sintético a estrutura que ele propõe para a *Coletânea* de Hípias. Na tabela 3.2 abaixo, estão representados os lemas identificados por Patzer, bem como os paralelos de onde ele os extraiu e os autores que elencou para cada lema. Autores destacados em negrito são os que são citados direta ou indiretamente nas passagens paralelas. Já os que aparecem entre colchetes são os que são acrescentados por Patzer porque teriam dito algo semelhante e, portanto, na sua visão, poderiam (ou deveriam) ter figurado no original hipiano. Os autores restantes são os que são mencionados ou aludidos nas passagens paralelas, sem a apresentação de citações, e para os quais Patzer se encarregou de levantar citações que poderiam figurar no texto hipiano. A numeração na primeira coluna corresponde às seções acima relativas a cada lema, onde devem ser buscadas as citações e referências para cada autor. A coluna Pares indica os estudiosos da questão protodoxográfica que notaram ou propuseram os mesmos paralelos.

---

<sup>262</sup> Trata-se dos fragmentos DK22 B67 (= LM9 D48), DK22 B8 (= LM9 D62) e DK22 B10 (= LM9 D47).

**Tabela 3.2: A estrutura dos lemas filosóficos na *Coletânea* de Hípias, segundo Patzer (1986).**

§	Lema	Paralelo principal	Pares	Autores citados
3.2.1	πάντα ἐξ ὕδατος γενέσθαι (todas as coisas nascem da água)	Platão ( <i>Crátilo</i>   <i>Teeteto</i> )   Aristóteles ( <i>Metafísica</i> A.3)	Snell, Von Kienle, Classen, Mansfeld (1983, 1985a), Patzer	[mito egípcio], <b>Orfeu</b> , <b>Hesíodo</b> , <b>Homero</b> , [Epimênides], <b>Tales</b> , [Hípon]
3.2.2	<Ἔρως πρεσβύτατος θεῶν> (Eros, dos deuses, o mais velho) <sup>263</sup>	Platão ( <i>Banquete</i> )   Aristóteles ( <i>Metafísica</i> A.4)	Von Kienle, Classen, Patzer, Mansfeld (1986)	[Orfeu], [Museu], <b>Hesíodo</b> , [Ferecides], Acusilau, <b>Parmênides</b>
3.2.3	πάντα κινεῖται (todas as coisas se movem) [ou πάντα ῥεῖ (todas as coisas fluem)]	Platão ( <i>Crátilo</i>   <i>Teeteto</i> )	Patzer <sup>264</sup>	<b>Orfeu</b> , Homero, Hesíodo, Epicarmo, <b>Heráclito</b> , Protágoras, Empédocles, [Crátilo]
3.2.4	ἐν πάντι (tudo é um)	Platão ( <i>Sofista</i> ) <sup>265</sup>	Patzer	[Orfeu], [Museu], Xenófanes, [Heráclito], [Parmênides], [Zenão], [Melisso]

<sup>263</sup> Patzer não propõe um título para este lema, por isso o representei entre parênteses angulares.

<sup>264</sup> Mas cf. também Mansfeld (1983).

<sup>265</sup> Neste caso, Patzer não apresenta uma passagem paralela.

**Tabela 3.2: A estrutura dos lemas filosóficos na *Coletânea* de Hípias, segundo Patzer (1986).**

§	Lema	Paralelo principal	Pares	Autores citados
3.2.5	πάντα ὁμοῦ (todas as coisas juntas)	Aristóteles ( <i>Metafísica</i> Λ.6-7)   Diógenes Laércio	Patzer	<b>Orfeu</b> , [Museu], <b>Lin</b> os, [Homero], <b>Hesíodo</b> , [Ferecides], [Acusilau], [Epicarmo], [Anaximandro], [Parmênides], [Empédocles], <b>Anaxágoras</b>
3.2.6	ψευδῆ λέγειν οὐκ ἔστιν (não há declarações falsas)	Platão ( <i>Eutidemo</i>   <i>Crátilo</i>   <i>Sofista</i> )   Aristóteles ( <i>Metafísica</i> K.7)	Patzer	[Xenófanes], [Heráclito], [Parmênides], [Anaxágoras], Protágoras, <b>Crátilo</b> , [Pródico]
3.2.7	τὴν φρόνησιν αἰσθησιν εἶναι (pensamento é percepção)	Aristóteles ( <i>Metafísica</i> Γ.5   <i>Sobre a alma</i> 3.3   <i>Sobre a alma</i> 1.2)	Patzer, Mansfeld (1986)	<b>Homero</b> , [Xenófanes], [Epicarmo], <b>Parmênides</b> , <b>Empédocles</b> , <b>Anaxágoras</b> , [Protágoras], Demócrito
3.2.8	ἔδαρ καὶ γῆ (terra e água) <sup>266</sup>	Pseudo-Plutarco ( <i>Vida de Homero</i> )   Pseudo-Probo	Patzer	[Orfeu], <b>Homero</b> , [Hesíodo], [Ferecides], Xenófanes
3.2.9	Φιλότης καὶ Νεῖκος (Amizade e Discórdia)	Estobeu   Pseudo- Plutarco ( <i>Vida de Homero</i> )	Patzer	[Orfeu], <b>Homero</b> , [Heráclito], <b>Empédocles</b>

<sup>266</sup> Patzer (1986, pp. 81-82) aventa a hipótese de que poderia haver um outro lema que tratasse somente da terra como princípio (capitaneado por Xenófanes e equivalente ao lema 3.2.1 sobre a água), mas ele não chega a desenvolvê-la. Mais detalhes na seção 3.2.8.

Sentindo-se autorizado pelo movimento de Classen – que aplica o método de Snell pela primeira vez para trabalhar a hipótese de que um segundo paralelo entre passagens platônicas e aristotélicas poderia ter também algum tipo de ligação com Hípias (lembrando que, para Classen, a ligação não é direta, mas trata-se de uma paródia platônica) –, Patzer passa a procurar todas as ocasiões em que Platão e Aristóteles citam autores “muito antigos” próximos a autores mais recentes – mitógrafos, naturalistas e sofistas –, a fim de mostrar que também elas seriam oriundas da *Coletânea* de Hípias. Em seu percurso, Patzer também passa a admitir paralelos internos, isto é, entre [passagens de] Platão e [outras passagens de] Platão, e Aristóteles e Aristóteles,<sup>267</sup> e até entre Aristóteles e Diógenes Laércio. Não satisfeito, Patzer decide considerar ainda paralelos entre textos doxográficos muito tardios, fiando-se na possibilidade (que ele não demonstra) de que eles possam ter sido originados em tradições doxográficas paralelas e independentes.

O resultado disso é que Hípias se torna, nas mãos de Patzer (1986, p. 116), a principal fonte disponível para Platão e Aristóteles para o que ele chama de “tradição oral sobre os Pré-Socráticos”. Disso se depreende uma implicação muito problemática: a de que esses textos, ou a maioria deles, já não estariam mais acessíveis à época de Platão e Aristóteles. Embora alguns deles já estivessem realmente perdidos, como eventuais obras de Tales (se é que elas existiram), ou mesmo que um ou outro texto fosse de difícil acesso e chegasse até eles por meio de algum material intermediário, não é razoável supor que eles não tivessem acesso a obras de Parmênides, Empédocles, Anaxágoras, Zenão, Melisso e outros. Patzer insinua que Hípias era praticamente a

---

<sup>267</sup> Nisto, aliás, ele é acompanhado em uma única ocasião também por Mansfeld, no caso dos paralelos entre *Metafísica* Γ.5 e o tratado *Sobre a alma* (lema 3.2.7).

única fonte intermediária disponível para acessar toda uma literatura da qual temos fartas evidências de ter sido estudada ainda por muito tempo dentro da Academia, do Liceu e entre os estoicos, pelo menos. Para Patzer, no fim das contas, não só quase tudo isso já estaria perdido no início do século IV aec, como Hípias teria se tornado uma fonte absolutamente indispensável. E não só isso: para Patzer, Hípias seria o próprio inventor de um tipo de enciclopedismo que, nas mãos de Teofrasto, se converteria nisso que hoje chamamos de literatura doxográfica. Segundo ele,

O que Hípias planejou foi uma espécie de manual enciclopédico, organizado de acordo com pontos temáticos individuais, cada um explicado por citações curtas relevantes, extraídas de toda a tradição literária de modo a produzir uma visão abrangente das doutrinas e pontos de vista que os poetas mitógrafos mais antigos e os autores de prosa mais recentes haviam expressado acerca de um determinado assunto ao longo do tempo. (Patzner, 1986, p. 32)

Em seguida, Patzer chama isso de “antologia”, implicando que Hípias seria efetivamente o inventor dessa forma literária, e diz que ele, “de certa forma, antecipa os trabalhos posteriores de coleta realizados pelos peripatéticos”, a doxografia. Para Patzer (1986, p. 32), “Ninguém mais poderia, no século V, planejar e realizar algo assim, além de Hípias, a mente mais universal e versátil que a sofística produziu.”

Se, como diz Patzer (1986, pp. 114-116), Hípias foi o primeiro a interpretar a filosofia heraclitiana como um fluxo eterno a partir da “parábola do rio” (e a conectá-la com citações mitológicas mais

antigas); se, além disso, ele foi também o primeiro a estabelecer uma conexão entre Xenófanes e os eleatas, bem como a defender que Orfeu e Museu teriam antecipado Parmênides na doutrina do Um; e ainda, se teria sido Hípias o inventor da ideia de que Xenófanes tomava água e terra como princípios (ou mesmo só terra); e, como se não bastasse, se foi Hípias quem primeiro estabeleceu a ligação entre Protágoras e Heráclito acerca do argumento de que não há declarações falsas e, a partir disso, vinculou pela primeira vez o relativismo protagórico ao heraclitismo; então, para Patzer, é como se virtualmente tudo o que Platão disse acerca de seus predecessores fosse uma mera reprodução de teorias hipianas de História da Filosofia (disciplina, portanto, também inaugurada por Hípias), que seriam amplamente difundidas em sua época. Só isso poderia explicar, sem converter Platão num plagiador contumaz, por que Platão nunca atribuiu nada disso a Hípias: Platão não teria qualquer receio de que seus leitores não percebessem que ele estava tirando todas essas coisas do grande Hípias. Não obstante, há várias acusações de plágio dirigidas contra Platão, inclusive de plagiar argumentos elaborados por Protágoras contra o Um eleata.<sup>268</sup> Se as coisas são como sugere Patzer com tanta convicção, por que, então, ninguém acusa Platão de plagiar Hípias? E quanto a Aristóteles? Seria ele conivente ou negligente? Por que

---

<sup>268</sup> Voltarei ao caso do suposto plágio de Protágoras na seção 4.4.4. Uma outra acusação de plágio muito detalhada ocorre em Diog. Laert. *Vit.* 3.9-17 (DK reproduzem todo este trecho nos fragmentos DK23 B1, B2, B3, B4, B5 e B6; LM incluem apenas os trechos atribuídos a Epicarmo em LM43 T4, T6, T7 e T8). Neste longo trecho, Diógenes Laércio reproduz uma espécie de dossiê produzido pelo historiador siciliano Alcimo (séc. IV–III aec), que detalha o suposto plágio de Platão em relação a Epicarmo. Para uma análise detalhada desta acusação, ver Santoro (2012). Ver também Mensch e Miller (2018, p. 138, n. 38).

nenhum deles remete, nem sequer alusivamente, a pelo menos uma de todas essas ideias a Hípias?

## 4. Quantas são as coisas que são

Na primeira seção do terceiro e último artigo de sua trilogia protodoxográfica,<sup>269</sup> Mansfeld (1986, p. 3) diz que o que pretende fazer

---

<sup>269</sup> Os estudos protodoxográficos de Mansfeld compreendem três artigos, publicados entre 1983 e 1986, que já foram mencionados ocasionalmente nos dois últimos capítulos. O primeiro deles (Mansfeld, 1983), intitulado “*Cratylus 402a–c: Plato or Hippias?*”, é onde ele retoma pela primeira vez a tese de Snell e tenta incluir Heráclito entre os autores citados por Hípias, tema que já surgiu aqui, na seção 2.5.2. No segundo artigo (Mansfeld, 1985a), intitulado “*Aristotle and Others on Thales, or the Beginnings of Natural Philosophy (with some remarks on Xenophanes)*”, seu foco se volta para Tales, e o objetivo é demonstrar que, em *Metafísica* A.3, Aristóteles não está simplesmente retransmitindo o que encontrara em Hípias, mas efetivamente polemizando contra ele. Esse tema também surgiu no capítulo 2. É somente no terceiro artigo (Mansfeld, 1986), intitulado “*Aristotle, Plato and the Preplatonic Doxography and Chronography*”, que ele efetivamente se propõe a sistematizar a teoria protodoxográfica a que vinha recorrendo nos dois textos anteriores. Daí sua grande importância e repercussão. Palmer (2008, p. 549, n. 1), ao apresentar as referências para os estudos protodoxográficos de Mansfeld, menciona ainda um quarto texto (Mansfeld, 1985b), intitulado “*Historical and Philosophical Aspects of Gorgias’ ‘On What Is Not’*”, no lugar do outro artigo de 1985 (Mansfeld, 1985a), dando a entender que esse texto também comporia a trilogia, que talvez devesse ser entendida, então, como uma tetralogia (mas Palmer não menciona Mansfeld, 1985a). Entretanto, embora Mansfeld (1985b) mencione a hipótese de uma matriz protodoxográfica gorgiana alternativa a Hípias (cf. especialmente as pp. 244-247) – que é uma das principais, senão a principal contribuição original de Mansfeld para este debate, como se verá –, ele também diz ali explicitamente que a discussão sobre a questão protodoxográfica deverá ficar para *outro* trabalho. Não obstante, é preciso dar razão a Palmer no reconhecimento da importância desse texto, que reforça tanto a hipótese da matriz gorgiana, quanto o vínculo entre Górgias e Protágoras, que também será um elemento importante, conforme veremos oportunamente neste capítulo.

ali é, na prática, organizar os “*insights* espalhados” dos estudiosos que o antecederam nesses estudos, a fim de produzir uma “perspectiva sinótica”, colocando-se, portanto, como um organizador e sistematizador das evidências elencadas por seus predecessores. Há uma boa dose de modéstia nesta afirmação,<sup>270</sup> uma vez que Mansfeld lida com as evidências apresentadas por eles de modo bem mais cuidadoso do que o que vimos no caso de Patzer na seção 3.2.

Já apresentei a maior parte das contribuições de Mansfeld para a questão hipiana nos dois capítulos anteriores. Resta, porém, uma última aplicação do método de Snell, relativa a um conjunto de passagens paralelas platônicas e aristotélicas que nem mesmo Patzer ousou atribuir diretamente a Hípias. Deixei para abordá-las em um capítulo separado não só por este motivo, já que elas não fariam parte dos lemas hipianos levantados por Patzer, mas sobretudo porque é a partir delas que emerge a principal contribuição de Mansfeld para os estudos protodoxográficos: a proposição de uma matriz paralela à hipiana.

## 4.1 O *insight* de Diès

Uma das primeiras sugestões (se não for a primeira) da possibilidade de uma protodoxografia anterior ao Perípato foi feita por Auguste Diès (1923), na Introdução de sua edição do diálogo platônico *Parmênides*. Diès menciona (p. 11) uma passagem de Isócrates que relaciona Parmênides e Melisso à doutrina do Um, tal como se vê em certos diálogos platônicos, sobretudo no *Teeteto* e no *Sofista*, e sugere,

---

<sup>270</sup> Opinião que partilho com Palmer (2008, p. 530).

diante de tal paralelo, que Isócrates e Platão poderiam estar acessando uma mesma “doxografia corrente” (*doxographie courante*). Isócrates diz o seguinte:

Διατρίψαι μὲν οὖν περὶ τὰς παιδείας ταύτας χρόνον τινὰ συμβουλευέσασιν ἂν τοῖς νεωτέροις, μὴ μέντοι περιιδεῖν τὴν φύσιν τὴν αὐτῶν κατασκελετευθεῖσαν ἐπὶ τοῦτοις μηδ' ἐξοκείλασαν εἰς τοὺς λόγους τοὺς τῶν παλαιῶν σοφιστῶν, ὧν ὁ μὲν ἄπειρον τὸ πλῆθος ἔφησεν εἶναι τῶν ὄντων, Ἐμπεδοκλῆς δὲ τέτταρα καὶ νεῖκος καὶ φιλίαν ἐν αὐτοῖς, Ἴων δ' οὐ πλείω τριῶν, Ἀλκμέων δὲ δύο μόνα, Παρμενίδης δὲ καὶ Μέλισσος ἓν, Γοργίας δὲ παντελῶς οὐδέν. (Isoc. *Ant.* 268 < LM1 T6 > DK24 A3.II + DK36 A6.I + DK82 A1.II)<sup>271</sup>

Eu até recomendaria aos jovens que gastassem algum tempo em torno desse tipo de educação, desde que se cuidem para que sua natureza não defina por conta dessas coisas e para que não naufraguem nos argumentos dos antigos sábios (*sophistōn*), dentre os quais um dizia que as coisas que são são em número indefinido, enquanto Empédocles [dizia que são] quatro, além da Discórdia e da Amizade nelas; e Íon [que dizia que] não [são] mais do que três, Alcmeon [que são] somente duas, Parmênides e Melisso uma, e Górgias absolutamente nenhuma.

---

<sup>271</sup> Como bem nota Mansfeld (1986, p. 47, n. 9), Diès se refere por engano a Isoc. *Hel.* 3 (= LM1 T7 > DK82 B1.I), outra passagem importante. Que se tratava, na verdade, de *Ant.* 268 é confirmado por Von Kienle (1961, p. 105, n. 2), que também já notara o *insight* de Diès. Na mesma nota, Mansfeld ressalva que a correlação entre a passagem de Isócrates e as passagens platônicas que vinculam Parmênides, Zenão e Melisso à doutrina do “Um” já havia sido notada por autores anteriores. A novidade está justamente no fato de Diès ter insinuado que esta correlação teria sido feita por uma fonte doxográfica anterior a Isócrates e a Platão.

Dois anos depois, desta vez em sua edição do diálogo *Sofista*, Diès (1925, pp. 345-346, n. 1) notaria que também Xenofonte parece ter tido contato com essa “doxografia corrente”, ao dizer que Sócrates se espantava com o fato de que

τῶν τε περὶ τῆς τῶν πάντων φύσεως μεριμνώντων τοῖς μὲν δοκεῖν ἔν μόνον τὸ ὄν εἶναι, τοῖς δ' ἄπειρα τὸ πλῆθος, καὶ τοῖς μὲν αἰεὶ πάντα κινεῖσθαι, τοῖς δ' οὐδὲν ἂν ποτε κινήθῃναι, καὶ τοῖς μὲν πάντα γίνεσθαι τε καὶ ἀπόλλυσθαι, τοῖς δὲ οὔτ' ἂν γενέσθαι ποτὲ οὐδὲν οὔτε ἀπολείσθαι. (Xen. Mem. 1.1.14.7-15.1 = LM1 T5 ≠ DK)

entre aqueles que se preocupam com a natureza de todas as coisas, (1a) uns creem que o que é é apenas um, e (1b) outros que é infinito em número; (4a) uns creem que todas as coisas estão em constante movimento, e (4b) outros que nada pode ser movido; (2a) uns creem que todas as coisas são geradas e (3a) destruídas, e (2b) outros que nada pode nascer (3b) nem se destruir.

O trecho que traz essas passagens de Isócrates e Xenofonte à mente de Diès é um trecho do *Sofista*, que é uma das mais importantes passagens com características doxográficas do *corpus Platonicum*. Quem fala é o Visitante de Eleia:

(A) Μῦθόν τινα ἕκαστος φαίνεται μοι διηγείσθαι παισὶν ὡς οὔσιν ἡμῖν, ὁ μὲν ὡς τρία τὰ ὄντα, πολεμεῖ δὲ ἀλλήλους ἐνίστε αὐτῶν ἄττα πη, τοτὲ δὲ καὶ φίλα γιγνόμενα γάμους τε καὶ τόκους καὶ τροφὰς τῶν ἐκγόνων παρέχεται· δύο δὲ ἕτερος εἰπών, ὑγρὸν καὶ ξηρὸν ἢ θερμὸν καὶ ψυχρὸν, συνοικίξει τε αὐτὰ καὶ ἐκδίδωσι· τὸ δὲ παρ' ἡμῖν Ἑλεατικὸν ἔθνος, ἀπὸ Ξενοφάνους

τε καὶ ἔτι πρόσθεν ἀρξάμενον, ὡς ἐνὸς ὄντος τῶν πάντων καλουμένων οὕτω διεξέρχεται τοῖς μύθοις. (B) Ἰάδες δὲ καὶ Σικελαὶ τινες ὕστερον Μοῦσαι συνενόησαν ὅτι συμπλέκειν ἀσφαλέστατον ἀμφοτέρα καὶ λέγειν ὡς τὸ ὄν πολλὰ τε καὶ ἔν ἐστιν, ἔχθρα δὲ καὶ φιλία συνέχεται. “διαφερόμενον γὰρ αἰὲ συμφέρεται,” φασὶν αἰὲ συντονώτεραί τῶν Μουσῶν· αἰὲ δὲ μαλακώτεραί τὸ μὲν αἰὲ ταῦτα οὕτως ἔχειν ἐχάλασαν, ἐν μέρει δὲ τοτὲ μὲν ἐν εἰναί φασὶ τὸ πᾶν καὶ φίλον ὑπ’ Ἀφροδίτης, τοτὲ δὲ πολλὰ καὶ πολέμιον αὐτὸ αὐτῷ διὰ νεϊκός τι. ταῦτα δὲ πάντα εἰ μὲν ἀληθῶς τις ἢ μὴ τούτων εἴρηκε, χαλεπὸν καὶ πλημμελὲς οὕτω μεγάλα κλεινοῖς καὶ παλαιοῖς ἀνδράσιν ἐπιτιμᾶν· (Plat. *Soph.* 242c8-243a4 > LM1 T4 = DK21 A29 = DK31 A29)

(A) Cada um deles me parece narrar um mito, como se fôssemos crianças. Um [diz] que são três as coisas que são, e que, às vezes, algumas delas guerreiam entre si, mas depois se tornam amigas e arrumam casamentos, nascimentos e alimentos para suas crias. Outro, tendo dito que são duas [as coisas que são] – o úmido e o seco, ou o quente e o frio –, as fazem conviver e se casar. [Já] a nossa estirpe eleata, que começa com Xenófanes e até antes dele, desenvolve seus mitos assim: [dizendo] que aquilo que chamam de “todas as coisas” é [na verdade] uma [coisa só]. (B) Mais tarde, algumas Musas jônicas e sicilianas entenderam que era mais seguro entrelaçar ambos os mitos e dizer que o que é é tanto muitas coisas quanto uma, e se mantém junto pelo ódio e pela amizade. Pois “o que se separa sempre se reúne”, dizem as mais retesadas dessas Musas. Já as mais maleáveis, tratam essas coisas sempre de modo mais solto, e dizem que ora o todo é, em parte, um e amigo por causa de Afrodite, ora ele é muitas coisas, e o mesmo é inimigo do mesmo por conta de uma certa Discórdia. Essas coisas todas – se é que alguma dessas

[Musas] falou mesmo a verdade – são difíceis, e é impróprio censurar assim [por causa delas] homens tão famosos e antigos.

Este trecho é muito diferente das passagens do *Crátilo*, do *Teeteto* e do *Banquete* de onde Snell e seus sucessores extraíram os possíveis remanescentes protodoxográficos de Hípias. Naqueles casos, sobretudo no *Crátilo* e no *Banquete*, onde encontramos as citações que tanto interessaram a esses estudiosos, Platão estava simplesmente citando alguns versos a fim de exemplificar um ou outro ponto específico da discussão em pauta. Aqui, porém, há uma estrutura esquemática muito peculiar, da qual salta aos olhos principalmente a enumeração da quantidade de “coisas que são” (τὰ ὄντα), além de informações sobre a natureza e certas características dessas coisas, que não se faziam presentes em nenhuma das passagens que foram abordadas até aqui, com exceção de certas porções de *Metafísica A*, que, no entanto, tampouco eram o foco das comparações com as passagens platônicas que traziam supostamente algum conteúdo hipiano.<sup>272</sup>

---

<sup>272</sup> Os detalhes desses paralelos e as passagens específicas em Aristóteles serão abordados oportunamente ao longo deste capítulo. Por ora, o importante é atentar para a evolução das tratativas deste material dentro dos estudos protodoxográficos.

## 4.2 As duas tradições de Von Kienle

Diès, contudo, se absteve de tentar identificar possíveis autores ou obras que poderiam ter servido de fonte comum para Isócrates, Xenofonte e Platão. O assunto é retomado por Von Kienle (1961, pp. 43-44), já na esteira do surgimento da tese de Snell sobre Hípias. Diante da evidência elencada por Diès, Von Kienle sugere, então, que isso que emerge nessas passagens paralelas de Isócrates, Xenofonte e Platão representa, na verdade, uma *outra* matriz protodoxográfica, “corrente” no século IV aec, que seria independente de Hípias. Sem entrar em detalhes, Von Kienle (p. 39) dirá que essa matriz se originou na Academia platônica, por volta do segundo quarto do século IV aec. Há, entretanto, um problema de natureza cronológica nessa proposta: Von Kienle acaba tornando tanto Isócrates quanto Xenofonte, que eram ligeiramente mais velhos do que Platão, dependentes de material não publicado produzido por alunos de Platão.<sup>273</sup>

---

<sup>273</sup> Von Kienle (1961, p. 39) aventa inclusive, a partir de uma sugestão de Wilamowitz-Moellendorff (a referência está na n. 3, p. 105), que o responsável por essa doxografia acadêmica corrente seria o jovem Aristóteles, que a teria incluído em seu *Protréptico*. Esta sugestão, porém, só piora as coisas, na medida em que Aristóteles era quase cinquenta anos mais jovem do que Isócrates e Xenofonte, e, portanto, é ainda menos provável que eles tivessem recorrido a material produzido por Aristóteles.

## 4.3 A solução de Patzer

Patzer (1986, pp. 90-92) também percebeu a semelhança entre a passagem do *Sofista*, especialmente o primeiro trecho,<sup>274</sup> com a passagem de Isócrates,<sup>275</sup> por conta do esquema numérico que permeia as duas. Ao contrário de Von Kienle, porém (que ele não menciona), Patzer considera improvável – por razões cronológicas – que Isócrates pudesse ter extraído seu esquema de Platão. Além disso, Patzer (p. 92) não considerava Isócrates capaz de produzir “um esboço da história da filosofia tão intelectualmente exigente” como esse, pois o vê como alguém “pouco dado à especulação e amante de citações”. Diante disso, ele conclui que Isócrates deve ter obtido esse esquema da mesma fonte que Platão, que, naturalmente, para Patzer, só poderia ser Hípias.

Há, porém, diferenças importantes entre os dois esquemas. O de Isócrates parece mais completo que o de Platão e, além disso, vem com proponentes indicados para quase todas as quantidades de *onta* (coisas que são), ao passo que, no caso de Platão, apenas um único nome é mencionado. Além disso, Isócrates não indica tipos de *onta*, enquanto Platão o faz uma vez, no caso  $Q = 2$ . Essas diferenças podem ser mais bem visualizadas nos dois quadros abaixo:

---

<sup>274</sup> Correspondente a *Soph.* 242c8-d6, e marcado com a letra A na citação acima.

<sup>275</sup> Mas ele ignora a passagem de Xenofonte.

**Tabela 4.1: Pensadores vs. quantidades de *onta* em Isoc. *Ant.* 268.**

Quantidade ( <i>Q</i> )	Pensadores
$n^{276}$	—
$4 (+ 2)^{277}$	Empédocles
3	Íon
2	Alcméon
1	Parmênides e Melisso
0	—

**Tabela 4.2: Pensadores vs. quantidades e tipos de *onta* em Plat. *Soph.* 242c8-d6.**

Quantidade ( <i>Q</i> )	Pensadores	Tipos de <i>onta</i>
3	—	—
2	—	úmido e seco <b>ou</b> quente e frio
1	Xenófanes e outros ainda mais antigos	—

Patzer (1986, p. 93) mescla estes dois quadros em um único, permitindo-se preencher várias dessas lacunas a partir de uma série de ilações. Para Isócrates, Patzer preenche a lacuna de  $Q = n$  com

<sup>276</sup> Isócrates: “em número indefinido” (ἀπειρον τὸ πλῆθος).

<sup>277</sup> Isócrates fala em quatro *onta*, mas complementa que *neles* (ἐν αὐτοῖς) estariam também Amizade e Discórdia, sugerindo que essas duas coisas seriam de algum modo inerentes às quatro raízes. Compare isso com o que diz Sexto Empírico em *Adv. Math.* 10.315-316 (> DK31 B6 = LM22 D57), em meio a um de seus esquemas doxográficos: primeiro ele afirma que Empédocles tem quatro elementos (10.315), depois fala também em seis (10.316), deixando claro que se trata de quatro elementos “materiais” e dois “ativos”, tal como Aristóteles em *GC* 1.1 314a16-17 (≠ DK ≠ LM).

Anaxágoras e a lacuna  $Q = \circ$  com Górgias, o que é bastante plausível.<sup>278</sup> Além disso, mesmo não havendo qualquer menção a tipos de *onta* na passagem original, Patzer acrescenta uma coluna com esta informação para Isócrates, e extrapola seu conteúdo a partir dos autores elencados: para Anaxágoras, ele aponta “partículas mínimas”; para Empédocles, os quatro elementos; para Alcmeón, “os contrários”;<sup>279</sup> para Íon, “compreensão, força e sorte” (σύνεσις καὶ κράτος καὶ τύχη);<sup>280</sup> para Parmênides e Melisso, “o Um” (mas isso não me parece nada adequado, afinal de contas ‘um’ é uma quantidade); e para Górgias, isso não se aplica, obviamente.

Para Platão, Patzer extrapola os tipos de *onta* e os autores faltantes. No caso  $Q = 3$ , Patzer (1986, p. 89) supõe, com base na menção a guerras, casamentos, nascimentos e cuidados maternos, que Platão deve estar se referindo à antiga teologia, e escolhe Hesíodo entre três opções que ele mesmo levanta: Hesíodo, Ferecides ou Acusilau; e, para os tipos de *onta*, ele designa três divindades: Caos, Terra e Eros.<sup>281</sup> No caso  $Q = 2$ , ele extrapola Alcmeón por conta da

---

<sup>278</sup> Cf. Patzer (1986, p. 91).

<sup>279</sup> Cf. Arist. *Metaph.* A.5 986a31-34 (< LM23 D5 < DK24 A3).

<sup>280</sup> Cf. DK36 B1 (≠ LM).

<sup>281</sup> A partir de Hes. *Th.* 116-120 (< LM2 T11). Para Ferecides, ele listara Zás, Cronos e Ctoníe (a partir do fragmento DK7 B1.I = LM4 D5), e para Acusilau, Caos, Érebo e Noite (a partir de Dam. *Princ.* 124.1 [pp. 163.19-164.1] < DK9 B1.I = LM2 T22 < Eudem. fr. 150 Wehrli). É até curioso que Patzer não tenha cogitado escolher Ferecides para representar  $Q = 3$ , ainda mais diante da presença de Íon na posição correlata em Isócrates. Como notam Laks e Most (2016, vol. 2, p. 182, n. 1 *ad* LM4 R2 = *Soph.* 242c9-d2 ≠ DK), existe a possibilidade de que Platão estivesse aludindo a Ferecides aqui. O fragmento DK7 B2 (= LM4 D9), por exemplo, descreve detalhes do casamento entre Zás e Ctoníe. Acerca das guerras, ver Orig. *Adv. Cels.* 6.42 (= DK7 B4 > LM4 D11). Por outro lado, o esquema cosmológico de Ferecides é um pouco complexo. Eudemo (*apud* Dam. *Princ.* 124.2 = LM4 R23 > DK7 A8 < Eudem. fr. 150 Wehrli) dá a entender que ele é duplo. Um primeiro nível abarcaria as divindades do fragmento DK7 B1.I. Eudemo diz que os três deuses são “três princípios primordiais” (τὰς τρεῖς πρώτας

menção aos contrários, encontrando confirmação no fato de Isócrates também tê-lo mencionado. E no caso  $Q = 1$ , mais uma vez, ele atribui “o Um” como tipo.

A partir daí, Patzer (1986, pp. 93-95) acredita ter encontrado um “esquema de classificação estruturante”<sup>282</sup> que teria sido adotado por

---

ἄρχάς), ressaltando que Zás é anterior a Cronos e Ctoníe. No segundo nível, Cronos produz fogo, sopro (πνεῦμα) e água “a partir da sua semente” (ἐκ τοῦ γόνου ἑαυτοῦ). É possível que os três elementos funcionem como espelho dos três deuses primordiais nas coisas mortais, pois o fragmento DK7 B1.I diz que Zás dá a terra de presente para Ctoníe. De modo semelhante, Zás poderia ter ficado com o fogo para si e dado o sopro de presente para Cronos, junto com a incumbência de criar as demais coisas (ou ao menos os seres vivos, dotando-os de vida). Mas há uma outra fonte, o neoplatônico Hérmiás de Alexandria, que associa Zás/Zeus ao éter (cf. *Irris*. 12 = DK7 A9.II < LM4 R30 + R20). Quanto a Íon, Diógenes Laércio cita uma quadra de versos dedicados por Íon a Ferecídes em *Vit.* 1.120 (= LM4 R1 < DK36 B4), o que pode indicar que ele era uma fonte importante para Ferecídes já na Antiguidade. Cf., porém, Laks e Most (2016, vol. 1, p. 183, n. 1), que levantam a hipótese de que os versos fossem dedicados originalmente a Pitágoras, que é o único nome efetivamente mencionado nos versos de Íon. Há ainda um testemunho de Filopono (*In GC* 207.18-20 = DK36 A6.II ≠ LM), que atribui a Íon três elementos – fogo, terra e ar –, que podem ser equivalentes às divindades primordiais de Ferecídes, mas não há suporte claro para isso nos fragmentos remanescentes, exceto a identificação [garantida] de Ctoníe com Terra (cf., mais uma vez, o fragmento DK7 B1.I). Cf., porém, West (1971, p. 7, n. 3), que até menciona a hipótese de que Platão poderia estar se referindo a Ferecídes, mas prefere pensar que a referência seria diretamente a Íon, baseando-se justamente na passagem paralela de Isócrates. Mansfeld (1986, p. 25) também partilha desta opinião, ao passo que Palmer (2008, p. 538) prefere Ferecídes. Patzer pode ter optado por Hesíodo tanto pelo fato de que há pelo menos um testemunho que sugere que Ferecídes pegou coisas de Hesíodo (no caso Caos, que nem figura como princípio primordial nos principais fragmentos; cf. *Ach. Introd. Arat.* 3 = LM4 D7 + R22 > DK7 B1a), mas sobretudo por um desejo de acenar ao suposto lema hipiano sobre Eros, que se baseia em citações paralelas de Hesíodo por parte de Platão e Aristóteles, e também pela menção a Acusilau, que, no texto platônico, “concorda com Hesíodo”. Entretanto, não há sinal de Ferecídes nessas passagens, que só é introduzido ali por uma conjectura de Patzer. Para os detalhes e passagens relevantes, ver a seção 3.2.2.

<sup>282</sup> Para esta designação, ver Patzer (1986, p. 96), onde ele fala em “esquemas de classificação” (*Einteilungsschemata*) e, um pouco mais adiante, em “outros esquemas

Hípias para organizar ao menos as porções filosóficas de sua *Coletânea*, extrapolando-o a partir da mescla entre as listas de Isócrates e Platão, acrescentadas dos lemas hipianos aplicáveis que ele levantara nos capítulos anteriores.<sup>283</sup> No quadro abaixo, reproduzo o esquema reconstituído por Patzer, acrescentando sinalizações sobre a origem de cada informação conforme a seguinte notação:

- I – A partir de Isócrates, textualmente.
- I<sub>p</sub> – Extrapolado por Patzer, a partir de Isócrates.
- P – A partir de Platão, textualmente.
- P<sub>p</sub> – Extrapolado por Patzer, a partir de Platão.
- H<sub>p</sub> – Lema hipiano extrapolado por Patzer.

**Tabela 4.3:** Esquema estruturante *posa kai poia*, presente na *Coletânea* de Hípias, segundo a proposta de reconstituição de Patzer (1986, p. 95).

Quantas ( <i>posa</i> , <i>Q</i> )	Quais ( <i>poia</i> )
n [I]	“menores partículas” [I <sub>p</sub> ]
4 [I]	fogo, terra, água, ar [I <sub>p</sub> ]
3 [I, P] <sup>284</sup>	Caos, Terra, Eros [H <sub>p</sub> ] <sup>285</sup>   compreensão, força, sorte [I <sub>p</sub> ]

estruturantes” (*andere ... Gliederungsschemata*), insinuando, por sinal, de que haveria outros esquemas semelhantes a este.

<sup>283</sup> Esses lemas estão sintetizados na tabela 3.2 acima.

<sup>284</sup> Patzer (1986, p. 95) insinua que esta quantidade também é trabalhada por Hípias, referindo-se ao lema sobre a antiguidade de Eros, mas isso não é o que se observa em sua reconstituição do lema (ver a seção 3.2.2), que trata exclusivamente de apontar que Eros era o mais antigo entre os deuses, ou ainda de apontar genericamente quem era o mais antigo entre os deuses (não necessariamente Eros). Não há qualquer compromisso ali com o número 3.

<sup>285</sup> Patzer acrescenta uma interrogação ao lado dos nomes das três divindades, remetendo à sua dúvida entre três possíveis candidatos para figurar aqui: Hesíodo, Ferecidas e Acusilau. Sobre isso, ver a n. 281.

**Tabela 4.3: Esquema estruturante *posa kai poia*, presente na *Coletânea* de Hípias, segundo a proposta de reconstituição de Patzer (1986, p. 95).**

Quantas ( <i>posa</i> , <i>Q</i> )	Quais ( <i>poia</i> )
2 [I, P, H <sub>P</sub> ]	“os contrários” [I <sub>P</sub> , P] <sup>286</sup>   Amor e Discórdia [H <sub>P</sub> ] <sup>287</sup>   Terra e Água [H <sub>P</sub> ] <sup>288</sup>
1 [I, P, H <sub>P</sub> ]	“o Um” [I <sub>P</sub> , P <sub>P</sub> , H <sub>P</sub> ] <sup>289</sup>   Água [H <sub>P</sub> ]   Eros [H <sub>P</sub> ] <sup>290</sup>
o [I]	— <sup>291</sup>

Para Patzer, então, os esquemas que encontramos em Isócrates e Platão constituem-se como uma espécie de degeneração desse

<sup>286</sup> Concedo a Patzer a origem platônica, mas note que Platão não fala em “contrários”, mas menciona dois pares específicos: úmido e seco, e quente e frio.

<sup>287</sup> Note que Isócrates menciona as forças de Empédocles, mas não as associa com a posição dualista. Platão também as menciona, mas apenas na segunda parte de seu excursus doxográfico, que, para Patzer (1986, p. 90), já não tem nada a ver com Hípias.

<sup>288</sup> Patzer (1986, p. 95) acredita ainda que a estes devem ser acrescentados o cheio e o vazio dos atomistas, que, na sua visão, Hípias certamente *teria* mencionado, e que não constam somente por não terem ocorrido em nenhuma das fontes que Patzer levantou em sua escalada empregando o método de Snell.

<sup>289</sup> Embora Patzer acredite que isso esteja dado por Isócrates e Platão explicitamente, insisto que ‘um’ é numeral e, portanto, não pode ser apontado como qualidade.

<sup>290</sup> Em seu quadro, Patzer acrescenta ainda “Terra (?)”, assim com interrogação, mas isso não me parece adequado diante do fato de ele não ter sido capaz de reconstituir esse lema e ter apenas especulado que ele poderia ter existido (menciono isso na seção 3.2.8). Já fora do quadro, Patzer (1986, p. 95) sugere que poderia haver lemas para os elementos ar e fogo, nos mesmos moldes do lema sobre a água e do suposto lema independente sobre a terra.

<sup>291</sup> O único nome de autor que Patzer apresenta no seu quadro é o de Górgias, entre parênteses, depois de indicar que não haveria uma qualidade para  $Q = o$ . Eu me pergunto se, com isso, ele está insinuando que Hípias também citou Górgias e dedicou um lema para esta posição, mas isso não fica claro no texto de Patzer. Entretanto, uma vez que, em suas reconstituições, Patzer acredita ter evidências suficientes para sugerir que Hípias citou Protágoras, e até Pródico e Crátilo, que são bem mais tardios, além de Demócrito, é muito provável que ele também acreditasse que Hípias deveria ter citado Górgias em algum momento.

esquema estruturante que já existiria em Hípias. No caso de Isócrates, a degeneração é simplificadora: por alguma razão, ele não está interessado nos tipos de *onta*, apenas nas diferentes quantidades. No caso de Platão, a degeneração é, para Patzer (1986, pp. 89-90), o resultado de uma paródia deliberada, produzida com a intenção de ironizar “o peculiar sistema de pensamento e argumentação de Hípias”. O problema é que Patzer não explica como exatamente este e outros “esquemas estruturantes de classificação” ocorreriam na *Coletânea*: se seriam formas de organizar os lemas espacialmente ou se eles figurariam textualmente de modo a poderem ser citados (ou parodiados e reconhecidos) tal como supostamente se vê em Isócrates e Platão. Em outras palavras, Patzer não sabe como (e por isso falha), mas quer atribuir a Hípias a invenção desse esquema – cuja estrutura ele designa (p. 93) por meio da expressão *πόσα καὶ ποῖα* (quantas e quais)<sup>292</sup> –, e que, conforme veremos, terá uma importante fortuna na tradição doxográfica.

## 4.4 A solução de Mansfeld

Mansfeld – que não conhece o trabalho de Patzer e, portanto, parte do ponto em que Von Kienle havia deixado a questão – considera que a matriz que emerge nas passagens de Isócrates e Xenofonte que dialogam com o excuro doxográfico do *Sofista* tinha origem não em uma [proto]doxografia produzida no interior da Academia, possivelmente como desdobramento do procedimento

---

<sup>292</sup> Que ocorre em Plat. *Soph.* 242c4-6 (≠ DK ≠ LM), citado na seção 4.4.5.

protodoxográfico de Hípias, como sugere Von Kienle, mas em Górgias e seu tratado *Sobre o que não é*.

Nas próximas seções, buscarei reconstituir essa hipótese de uma matriz protodoxográfica gorgiana, mas realizando um percurso diferente do de Mansfeld. Mansfeld parte sempre dos textos mais recentes, de Platão e Aristóteles, retornando, à maneira de uma *Quellenforschung*,<sup>293</sup> a textos anteriores, até chegar em Górgias (ou Hípias, quando trata dele), orientando-se pelo “método de Snell”. Neste caso, porém, me parece mais adequado iniciar pelo tratado gorgiano, a fim de deixar mais claro o que está em jogo ali antes de passar para suas reverberações em autores posteriores. Isso não era possível no caso de Hípias, porque não temos paráfrases de suas obras como temos para o tratado gorgiano. No caso de Górgias, replicar simplesmente o método de Snell, como faz Mansfeld, ainda mais depois de todo o percurso envolvendo Hípias, dá margem para a interferência de certo viés de confirmação, na medida em que as passagens paralelas de autores posteriores se encontram já muito esquematizadas e se aproximam cada vez mais dos esquemas doxográficos que se consolidarão ao longo do século IV aec.

---

<sup>293</sup> Uma “pesquisa de fontes”, método clássico da filologia alemã do século XIX, amplamente empregado por Diels, em particular em sua tentativa de reconstituir a obra perdida de “Aécio”. Falei sobre isso na seção 1.1. Cf. também Runia (2008, p. 30). Para uma boa caracterização e história da *Quellenforschung*, que é também um dos principais objetos de estudo do próprio Mansfeld, ver Most (2016): as definições gerais estão nas pp. 933-937 e o reconhecimento de Mansfeld e Runia está na n. 1, p. 933; o restante do texto é dedicado a exemplos e problematizações relativas ao método. É o próprio Mansfeld (1986, p. 7) quem diz que seu método de reconstituição da matriz protodoxográfica gorgiana é uma “comparative *Quellenforschung*”.

## 4.4.1 Um tratado sobre o que não é

Um dos textos mais importantes de Górgias é o tratado que ficou conhecido como *Sobre o que não é* ou *Sobre a natureza* (Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ Περὶ φύσεως), normalmente referido apenas pela primeira das duas opções, às vezes também como *Sobre o não-ser*, ou ainda *Sobre o não-ente*.<sup>294</sup> Nosso acesso a esse texto é franqueado somente por meio de duas paráfrases, uma de Sexto Empírico e outra que consta no tratado peripatético *Sobre Melisso, Xenófanes e Górgias* (*MXG*).<sup>295</sup> Embora a versão do *MXG* seja em alguns momentos um pouco mais confusa e tenha um trecho importante severamente corrompido, ela aparenta ser mais próxima do original gorgiano do que a de Sexto, que parece ter sido um pouco mais “domesticada” com o intuito de apresentar os argumentos de forma mais estruturada.<sup>296</sup> Além disso, é na versão do *MXG* que encontramos alusões mais diretas ao procedimento de coleta prévia de posições de autores anteriores, que é o que mais nos interessa aqui.

O tratado gorgiano se estruturava em torno de três teses, abertamente dirigidas contra Parmênides e Melisso. Isso fica evidente tanto pela forma e pelo conteúdo dos argumentos relatados nas duas

---

<sup>294</sup> Cf. Sext. *Adv. Math.* 7.65 (< DK82 B3 = LM32 D26b). Seguirei adotando, a partir da convenção estabelecida na n. 15 a respeito da expressão τὸ ὄν, a designação *Sobre o que não é*.

<sup>295</sup> Respectivamente, Sext. *Adv. Math.* 7.65-87 (= DK82 B3 = LM32 D26b) e Ps.-Arist. *MXG* 5-6 979a11-980b21 (= LM32 D26a + R25 ≠ DK). LM separam em dois fragmentos porque o trecho 6 979a34-b19 = LM32 R25 é, na verdade, uma tentativa de refutação por parte do autor do *MXG* do argumento central em defesa da primeira tese, “nada é”.

<sup>296</sup> Para uma análise bastante detalhada do *MXG*, focada especialmente em identificar as ideias mais genuinamente gorgianas ali, ver Mansfeld (1985b).

paráfrases, quanto pelo título do tratado, que não só parece ser autêntico, isto é, atribuído pelo próprio Górgias, como também pode ser até uma inversão erística (e irônica) do título atribuído ao tratado de Melisso – *Sobre a natureza ou sobre o que é* (Περὶ φύσεως ἢ περὶ τοῦ ἐόντος) –, que também tem grandes chances de ser autêntico.<sup>297</sup> As três teses gorgianas são apresentadas logo no início das duas paráfrases,<sup>298</sup> o que passa a impressão de que elas faziam parte de um preâmbulo perdido escrito pelo próprio Górgias. O autor do *MXG* as apresenta assim:

Οὐκ εἶναι φησιν οὐδέν· εἰ δ' ἔστιν, ἄγνωστον εἶναι· εἰ δὲ καὶ ἔστι καὶ γνωστόν, ἀλλ' οὐ δηλωτὸν ἄλλοις. (Ps.-Arist. *MXG* 5 979a12-13 = LM32 D26a.1)

Diz ele que (1) **nada é**;<sup>299</sup> e (2) **se [alguma coisa] é, [então] é incognoscível**; e (3) **se é, e é cognoscível, não pode, contudo, ser comunicada**.

A primeira tese é a principal, e é sobre ela que se estabelece toda a polêmica. Ela é diferente da afirmação “o-que-não-é é” (τὸ μὴ ὄν ἔστιν), que seria a afirmação sugerida mais diretamente pelo título do tratado. Na verdade, conforme se vê no trecho paralelo da paráfrase de

---

<sup>297</sup> Cf. Simpl. *In Phys.* 70.16-17 (= DK30 A4.I = LM21 D1b); *In Cael.* 557.10-11 (= DK30 A4.II ≠ LM); Harriman (2019, p. 11, n. 28; p. 34). Cf. também Palmer (2009, p. 205, n. 25; p. 219), que acredita que os dois títulos são autênticos e que o título gorgiano é efetivamente uma paródia do título melissiano. Mansfeld (1986, p. 39), por outro lado, duvida da autenticidade do título do tratado gorgiano, mas este não é um ponto decisivo.

<sup>298</sup> Cf. *MXG* 5 979a12-13 (= LM32 D26a.1); Sext. *Adv. Math.* 7.65.

<sup>299</sup> Literalmente “não ser nenhuma coisa”, mas que, na prática, redundava em “nada é”.

Sexto Empírico,<sup>300</sup> Górgias pretende refutar a tese “o-que-não-é é” tanto quanto a tese “o-que-é é”, pois a primeira ainda toma o-que-não-é como se fosse *alguma* coisa. A tese gorgiana – “nada é” – é até mais radical do que a afirmação da existência de uma entidade negativa indefinida, tal como seria, por exemplo, o vazio atomista ou até mesmo o *apeiron* anaximandrino. Trata-se, na verdade, da rejeição da possibilidade de atribuição do predicado ‘é’ intransitivo, ou seja, da própria existência e permanência (o “estar aí”) a qualquer tipo de entidade, seja ela definida (ou definível) e “positiva” (reconhecível, designável, apontável), seja ela indefinida e negativa.

## 4.4.2 O que dizem os outros sobre o que é e o que não é

Isso posto, o trecho mais importante para o estabelecimento de uma possível tradição protodoxográfica gorgiana é o que ocorre num breve sumário, no qual o autor do *MXG* apresenta uma espécie de resumo geral do argumento em favor da primeira tese. Mais uma vez é possível que ele esteja parafraseando um resumo que constava no próprio tratado gorgiano:

καὶ ὅτι μὲν οὐκ ἔστι, συνθεις τὰ ἑτέροις εἰρημένα, ὅσοι περὶ τῶν ὄντων λέγοντες τάναντία, ὡς δοκοῦσιν, ἀποφαίνονται αὐτοῖς, οἱ μὲν ὅτι ἔν και οὐ πολλά, οἱ δὲ αὖ ὅτι πολλά και οὐχ ἔν, και οἱ μὲν ὅτι ἀγένητα, οἱ δ' ὡς γενόμενα ἐπιδεικνύντες ταῦτα,

---

<sup>300</sup> Cf. *Adv. Math.* 7.67.

συλλογίζεται κατ' ἀμφοτέρων. (Ps.-Arist. *MXG* 5 979a13-18 < LM32 D26a.2)

[Górgias começa] **reunindo coisas ditas pelos outros**, isto é, tantos quantos, falando acerca das coisas que são, fazem declarações que parecem contrárias umas às outras, uns [dizendo] (1a) **que** [todas as coisas que são] **são uma** [única], e **não muitas**; outros, ao contrário, [dizendo] (1b) **que são muitas e não uma**; e uns demonstram (2a) **que** elas **são ingênitais**, e os outros (2b) **que** essas mesmas coisas **são geradas**. E conclui que nada é<sup>301</sup> contra ambos os lados.

Este sumário nos informa que, para demonstrar a primeira tese, Górgias mobiliza “coisas ditas pelos outros” (τὰ ἑτέροις εἰρημμένα), a fim de colocá-las em confronto direto, de modo a permitir que elas mesmas se autodestruam. Esse procedimento de coleta de teses – que é o que chama a atenção de Mansfeld (1986, p. 6 & n. 32) para essa passagem – faz lembrar uma outra passagem, desta vez original do próprio Górgias, extraída de seu *Elogio de Helena*:

ὅτι δ' ἡ πειθῶ προσιούσα τῷ λόγῳ καὶ τὴν ψυχὴν ἐτυπώσατο ὅπως ἐβούλετο, χρὴ μαθεῖν πρῶτον μὲν τοὺς τῶν μετεωρολόγων λόγους, οἵτινες δόξαν ἀντὶ δόξης τὴν μὲν ἀφελόμενοι τὴν δ' ἐνεργασάμενοι τὰ ἄπιστα καὶ ἄδηλα φαίνεσθαι τοῖς τῆς δόξης ὄμμασιν ἐποίησαν· δεύτερον δὲ τοὺς ἀναγκαίους διὰ λόγων ἀγῶνας, ἐν οἷς εἷς λόγος πολλὸν ὄχλον ἔτερψε καὶ ἔπεισε τέχνη γραφεῖς, οὐκ ἀληθείᾳ λεχθεῖς· τρίτον δὲ φιλοσόφων λόγων ἀμίλλας, ἐν αἷς δεῖκνυται καὶ γνώμης

---

<sup>301</sup> Para tornar o texto mais claro, transpus para cá, na tradução, a frase inicial – καὶ ὅτι μὲν οὐκ ἔστι (que nada é).

τάχος ὡς εὐμετάβολον ποιοῦν τὴν τῆς δόξης πίστιν. (Gorg. *Hel.*  
13 = DK82 B11.13 = LM32 D24.13)

[Acerca] do fato de que a persuasão, associada ao discurso, também molda a alma como quer: em primeiro lugar, é necessário aprender os discursos dos que estudam os fenômenos celestes (*meteōrologōn*), os quais, descartando e introduzindo uma opinião atrás da outra, fizeram se manifestar aos olhos da opinião coisas inacreditáveis e obscuras; em segundo lugar, [aprender] as competições restritas aos discursos, nas quais um discurso, escrito com arte, mas que não fala a verdade, encanta e convence uma grande multidão; e em terceiro lugar, [aprender] as disputas de discursos filosóficos [ou: dos filósofos], nas quais fica evidente que um raciocínio rápido também é capaz de modificar uma opinião com facilidade.

Este trecho confirma que Górgias adotava um procedimento metódico de levantamento prévio de insumos para a construção de discursos persuasivos. Ele destaca três fontes. Primeiro (e a ordem parece ser importante) vêm os *meteōrologoi*, isto é, os estudiosos dos fenômenos celestes. Essa é uma outra designação para os que falam sobre a natureza (περὶ φύσεως), os naturalistas. Segundo Górgias, os *meteōrologoi* apresentam *opiniões* (δόξαι) acerca do que é obscuro – ou seja, do que não está imediatamente visível –, e o que eles dizem é (a princípio) inacreditável, ainda mais quando essas opiniões são confrontadas umas com as outras e se mostram conflitantes. Repare que Górgias não está dizendo que essas opiniões contrárias são contrapostas umas com as outras pelos próprios *meteōrologoi*, apenas fazendo uma leve sugestão (ao afirmar que elas são introduzidas e descartadas uma após a outra) de que elas, quando contrapostas,

acabam contribuindo para gerar certa desconfiança (o contrário da persuasão).<sup>302</sup> Da segunda etapa – a recolha de discursos de rétores e oradores que escrevem belos discursos capazes de convencer pelo encanto – se depreende que os *meteōrologoi* têm a intenção de falar a *verdade* (ἀλήθεια) sobre a natureza, ou seja, descrever a realidade. É preciso entender essa intenção como relacionada à expressão τὰ ὄντα que ocorre no *MXG*. Os discursos dos *meteōrologoi* recobrem muitos temas, especialmente fenômenos naturais visíveis, mas eles também recorrem, em suas explicações, a coisas obscuras, não imediatamente visíveis e, deste modo, subjacentes, como dirá eventualmente Aristóteles.<sup>303</sup> O terceiro tipo de insumo indicado por Górgias também é muito significativo, em especial por causa do uso aparentemente técnico do termo φιλοσόφων, que pode estar sendo empregado tanto como adjetivo (‘filosóficos’) quanto como substantivo (‘dos filósofos’). Chama atenção o aspecto erístico desses discursos, o que pode refletir um juízo negativo sobre o seu caráter, ou até uma referência a certa polimatia diletante semelhante à que Platão costuma associar aos seus

---

<sup>302</sup> Entretanto, cf. Ps.-Hippoc. *Nat. Hom.* 1 (= LM29 T6 > LM21 R1 = DK30 A6.I), citado na seção 4.4.5, que recorre a esta mesma imagem de um confronto entre naturalistas, aplicada ali exclusivamente a teses monistas.

<sup>303</sup> Cf. Mansfeld (1985b, pp. 248-249) e Palmer (2008, p. 532). Pense, por exemplo, no *apeiron* de Anaximandro. Mas também o ar de Anaxímenes, muito embora seja uma *coisa* (“um” τὸ ὄν) conhecida – afinal todos têm experiência com o ar e são capazes de entender a palavra ἄερ –, é também obscuro, na medida em que o ar a que ele se refere é diferente em muitos aspectos do ar com o qual temos experiência o tempo todo, seja na respiração, seja ao sentir o vento, por exemplo. Afinal, não temos a experiência de *ver* este ar tornar-se coisas como pedra ou terra, embora possamos percebê-lo surgir (como vapor) a partir da água. Cf. Simplicio. *In Phys.* 24.26-25.1 (= LM7 D1 < DK13 A5.I < FHSG 226A). Neste trecho Simplicio (e possivelmente Teofrasto *apud* Simplicio) emprega, inclusive, a expressão ὑποκειμένην φύσιν (natureza subjacente) para se referir tanto ao *apeiron* de Anaximandro, quanto ao ar de Anaxímenes.

“sofistas”.<sup>304</sup> A inclusão desse terceiro tipo de insumo sugere que os autores desses discursos se situam em algum lugar entre os *meteōrologoi* e os rétores mencionados antes, e que o objetivo desse terceiro tipo de discurso seria demonstrar a posse de certo tipo de sabedoria (σοφία) por meio de uma argumentação ligeira e até agressiva. Uma vez que as [pretensas] realidades explicadas (ou postuladas) pelos *meteōrologoi* estão em causa, é razoável assumir que os discursos naturalistas acerca dessas realidades também devem ser considerados entre os temas abordados por esses sofistas/filósofos erísticos.

Outro ponto importante de se destacar acerca dessa passagem é que ela tem paralelos muito significativos com o trecho dos *Tópicos* de Aristóteles que, conforme vimos na seção 1.2, funciona como um enunciado geral do método [en]doxográfico [peripatético]: uma coleta prévia e utilitária de opiniões reputadas com vistas à construção de um argumento filosófico de caráter dialético. Na ocasião, vimos inclusive que Xenofonte atribuía ao próprio Sócrates um procedimento semelhante, ainda que bem menos formal que o de Aristóteles, cuja finalidade – a construção de argumentos infalíveis – não era muito distante da estipulada por essa instrução gorgiana.<sup>305</sup>

Voltando ao tratado *Sobre o que não é*, na sequência do resumo citado no início desta seção, o autor peripatético do *MXG* apresenta uma breve explicação dos argumentos que contrariam as teses

---

<sup>304</sup> Vale notar que Platão inclui Górgias obviamente nesta categoria, assim como outros personagens especialmente importantes para nós aqui, como Hípias e Protágoras. Górgias certamente não se veria nesta categoria, mas há grandes chances de que ele considerasse Sócrates nela. Sobre a caracterização de Sócrates como sofista, ver Laks e Most (2016, vol. 8, pp. 293-294), que sugerem classificá-lo como um “sofista idiosincrático”.

<sup>305</sup> Os dois trechos, o de Aristóteles e o de Xenofonte, estão citados na seção 1.2.

gorgianas listadas no início da paráfrase,<sup>306</sup> e que, dessa vez, parecem já ser um resumo elaborado pelo autor da paráfrase. Podemos saltar a maior parte dessa explicação, pois o que nos interessa é o trecho final, onde ele diz o seguinte:

ὅτι οὐκ ἔστιν οὔτε ἓν οὔτε πολλά, οὔτε ἀγέννητα οὔτε γενόμενα, τὰ μὲν ὡς Μέλισσος, τὰ δὲ ὡς Ζήνων ἐπιχειρεῖ δεικνύειν μετὰ τὴν πρώτην ἴδιον αὐτοῦ ἀπόδειξις, ἐν ᾗ λέγει ὅτι οὐκ ἔστιν οὔτε εἶναι οὔτε μὴ εἶναι. (Ps.-Arist. *MXG* 5 979a21-24 < LM32 D26a.3)

Que não é nem um nem muitos, nem ingênito nem gerado, ele [sc. Górgias] tenta mostrar, em parte como Melisso, em parte como Zenão, depois da sua própria primeira demonstração, na qual diz que não há nem ser nem não ser.

Não é preciso detalhar esses argumentos. O mais importante é que o autor da paráfrase informa que, depois de apresentar seu próprio argumento,<sup>307</sup> Górgias apresenta uma segunda bateria refutatória, na qual emprega argumentos de Melisso e Zenão.<sup>308</sup> Segundo a paráfrase, Górgias teria mobilizado “axiomas de Melisso” (τοῖς τοῦ Μελίσσου ἀξιώμασι, 979b22) em defesa da ilimitude do que é,<sup>309</sup> “o argumento de Zenão sobre o lugar” (τὸν Ζήνωνος λόγον περὶ τῆς χώρας, 979b25-26)<sup>310</sup> e

---

<sup>306</sup> Ver citação na seção 4.4.1.

<sup>307</sup> Parafrazeado em *MXG* 5 979a25-33 (= LM32 D26a.4-6).

<sup>308</sup> Os argumentos de Melisso e Zenão parecem estar distribuídos ao longo de *MXG* 6 979b20-980a6 (< LM32 D26a.9-16).

<sup>309</sup> Cf. DK30 B2 (= LM21 D3); LM21 D4 (< DK30 B3); LM21 D5 (< DK30 B4); LM21 D6 (< DK30 B6).

<sup>310</sup> Ver explicações detalhadas na n. 319.

pelo menos mais um “argumento de Zenão” (τοῦ Ζήνωνος λόγου, 979b37) relacionado ao problema geral da multiplicidade.<sup>311</sup> Há também indícios de que Górgias abordou argumentos zenonianos sobre o movimento.<sup>312</sup> Empregados de forma refutatória, esses argumentos, que não fazem afirmações diretas acerca da natureza, parecem se enquadrar até mais na terceira categoria de insumos definida na passagem do *Elogio de Helena* – a dos “discursos filosóficos [erísticos]” – do que na primeira, a dos *meteōrologoi* naturalistas.<sup>313</sup>

Melisso é mobilizado para defender as afirmações 1a e 2a e refutar 1b e 2b,<sup>314</sup> o que deixa para Zenão o papel de auxiliar no procedimento inverso, ou seja, atacar a unidade e afirmar a multiplicidade. Veremos mais adiante que Górgias provavelmente não via Zenão como um defensor da pluralidade contra a unidade, mas como alguém que punha em xeque as duas posições. Por ora, o importante é notar que isso reforça que Górgias realizou um levantamento de argumentos filosóficos voltados contra e a favor de opiniões anteriores e correntes sobre o tema que pretendia abordar no tratado *Sobre o que não é*. A questão que resta é: até que ponto ele detalhou essas posições no tratado? O texto do tratado em si poderia

---

<sup>311</sup> Ver n. 321.

<sup>312</sup> Ver n. 320. Mansfeld (1986, pp. 36-37) nota que, no argumento contra o movimento (*MXG* 6 980a1-8 = *LM*32 D26a.14-16), há elementos zenonianos, muito embora eles não tenham sido anunciados como os demais. Ele também nota que Xenofonte alude a argumentos desse tipo em *Mem.* 1.1.14.7-15.1 (= *LM*1 T5 ≠ *DK*; citado na seção 4.1), o outro trecho que fora notado por Diès, ao qual retornaremos na seção 4.4.3.

<sup>313</sup> Isso dá indicações sobre o modo como Górgias enxergava Zenão e Melisso, vendo-os provavelmente como muito mais próximos de sofistas erísticos do que de naturalistas “natos”. Isso porque, entre os chamados eleatas (excluindo Xenófanes, por ser anterior a Parmênides), até onde sabemos, apenas Parmênides tinha um discurso propriamente naturalista, na terceira parte do seu poema.

<sup>314</sup> Marcadas na citação feita no início desta seção.

apenas dizer algo como: “tendo reunido o que os outros disseram sobre essas coisas, construí o seguinte argumento...”, sem entrar em detalhes a respeito do que exatamente esses “outros” disseram. Em outras palavras, ele poderia ter apenas *informado que fez*, sem, contudo, apresentar sua coleta, mas apenas alguns dos resultados dela. Outra possibilidade é que ele tenha anunciado e mobilizado as opiniões desses autores *durante* a argumentação, sem organizá-las sistematicamente em uma lista prévia.

É difícil dizer o que é mais plausível ou provável aqui diante da escassez de material original. Mansfeld (1986, p. 38), porém, considerando que Isócrates foi aluno de Górgias,<sup>315</sup> sugere que a lista de autores e *onta* que ele apresenta no trecho da *Antidosis* citado na seção 4.1<sup>316</sup> pode ser oriundo de Górgias, o que é bastante plausível. O levantamento prévio referido na paráfrase do *MXG* poderia ser uma lista muito parecida com a de Isócrates, ou até mesmo ser a *mesma* lista, excluindo, claro, o nome do próprio Górgias, que obviamente seria uma adição de Isócrates.<sup>317</sup> Uma lista desse tipo, longe de representar um levantamento exaustivo, parece ter muito mais o intuito de exemplificar algo e, neste caso específico, exemplificar que, entre os “antigos sábios” (τῶν παλαιῶν σοφιστῶν), haveria diferentes posições relativas à quantidade de *onta*. Note como esse panorama quantitativo corresponde à primeira oposição indicada pelo autor do *MXG* na citação do início desta seção (marcada como 1a e 1b). Compare agora a primeira lista de Isócrates, com esta segunda,

---

<sup>315</sup> Cf. Cic. *Orat.* 52.176 (= LM32 P8 < DK82 A32.1); Ps.-Plut. *Vit. Orat.* 838D1-4 (= DK82 A17 = LM32 P35); Quintil. *Inst. or.* 3.1.13 (= DK82 A16 = LM32 P7); Nails (2002, pp. 178–179).

<sup>316</sup> Ver também a tabela 4.1, que facilita a visualização da lista.

<sup>317</sup> Cf. também Mansfeld (1986, p. 34).

também fornecida por ele em seu próprio *Elogio de Helena*, que dialoga abertamente e parece responder, em certa medida, ao *Elogio de Górgias*.<sup>318</sup>

Πῶς γὰρ ἂν τις ὑπερβάλοιτο Γοργίαν τὸν τολμήσαντα λέγειν, ὡς οὐδὲν τῶν ὄντων ἔστιν; ἢ Ζήγωνα τὸν ταῦτά δυνατὰ καὶ πάλιν ἀδύνατα πειρώμενον ἀποφαίνειν; ἢ Μέλισσον ὃς ἀπειρῶν τὸ πλῆθος πεφυκότων τῶν πραγμάτων, ὡς ἑνὸς ὄντος τοῦ παντὸς, ἐπεχείρησεν ἀποδείξει εὐρίσκειν; (Isoc. *Hel.* 3 = LM1 T7 > DK82 B1.1)

Como alguém poderia superar Górgias, que ousou dizer que nenhuma das coisas que são é? Ou Zenão, que tentou mostrar as mesmas coisas como possíveis, e, ao revés, como impossíveis? Ou Melisso, que, embora sendo as coisas, por natureza, em número indefinido, tentou encontrar provas de que o todo é um?

À primeira vista, pode parecer que não se trata de uma lista de posições relativas à quantidade de *onta* ( $Q$ ), mas, se observada à luz da passagem da *Antidosis*, encontramos novamente  $Q = 0$ , a posição de Górgias (“nada é”), e  $Q = 1$ , a posição de Melisso (“o todo é um”). O que dizer então de Zenão? Zenão é apresentado como alguém que tentou mostrar que as mesmas coisas podem ser possíveis e impossíveis, o que é basicamente uma definição de paradoxo. Diante dos usos que Górgias faz de argumentos zenonianos (conforme as indicações do

---

<sup>318</sup> Sobre a relação entre os dois elogios, ver Lacerda (2011, p. 29).

autor do *MXG*) para refutar a ideia de lugar como recipiente,<sup>319</sup> a possibilidade do movimento<sup>320</sup> e especialmente os argumentos que ele

---

<sup>319</sup> Cf. *MXG* 6 979b20-26 (= LM32 D26a.9). Neste trecho, Górgias trata o ilimitado (*apeiron*) como extenso, ao que tudo indica a partir das duas possibilidades colocadas por Melisso: como espacial (tamanho/grandeza) e como temporal (cf. LM21 D4 < DK30 B3; DK30 B2 = LM21 D3; LM21 D5 < DK30 B4). Simplicio diz que, no caso de Melisso, não se trata de extensão (*διάστατον*, cf. *In Phys.* 109.32 < DK30 B3), mas de grandeza. Entretanto, é difícil aceitar que Melisso possa estar aludindo a algo que seja abstrato, “uma elevação da existência” (*τὸ διάγραμμα ... τῆς ὑποστάσεως*, 109.35 < DK30 B10), como sugere Simplicio, ou mesmo um número infinitamente grande (o argumento todo está em 109.7-110.6 = LM21 R21c e apenas pequenos trechos são incluídos nos fragmentos DK). O argumento de Górgias contra o ilimitado é que ele não pode ser, pois não está nem em si mesmo nem em outra coisa. Ele aponta, portanto, para uma certa ideia de *onde* (*ποῦ*), que é uma demanda ligada também à possibilidade de movimento, deixando claro que se trata de uma compreensão do Um de Melisso como um ente concreto, físico, natural, como queira. Ele transforma assim o problema do ilimitado extenso melissiano num problema topológico e toma como aliado “o argumento de Zenão sobre o lugar” (*κατὰ τὸν τοῦ Ζήνωνος λόγον περὶ τῆς χώρας*, *MXG* 6 979b25-26) para refutar a ideia de lugar como recipiente. Se o ente é, ele precisará estar em algum lugar, e este lugar terá que ser capaz de contê-lo. Deveria, então, haver um lugar ilimitado para ele, que seria outro em relação a ele, e o lugar, por sua vez, teria que estar em alguma coisa, e assim *ad infinitum*. Cf. *Arist. Phys.* 4.1 209a23-26 (= LM20 D13a > DK29 A24.II) e *Simpl. In Phys.* 562.3-6 (= LM20 D13b ≠ DK), onde Aristóteles e Simplicio apresentam um argumento de Zenão contra a existência do lugar com base na regressão infinita, que aponta na mesma direção sinalizada por Górgias.

<sup>320</sup> Cf. *MXG* 6 980a3-8 (= LM32 D26a.15-16). O argumento contra o movimento (*MXG* 6 980a1-8 = LM32 D26a.14-16) tem três momentos. O primeiro deles (980a1-3) envolve a ideia de mudança: se o-que-é se movesse, ele mudaria e, portanto, não mais seria. O segundo (980a3-5) é o que envolve um deslocamento propriamente dito: para que algo se desloque, é preciso que o todo seja dividido, pois uma parte dele deve sair de um lugar e ir para outro; e no lugar em que ele é dividido, ele não é. Isso faz lembrar a ideia do vazio como divisão e, de fato, o autor do *MXG* lembrará de Leucipo (o precursor de Demócrito) em 980a6-8 (> LM27 D1b ≠ DK), mas notará que Górgias não fala de vazio e nem o menciona. No terceiro momento (980a5-8), ele segue tratando de certa noção de lugar (cf. *παντῆ οὐκ ἔστιν*, “não é *em parte alguma*”), e argumenta que a divisão necessária para o movimento é o-que-não-é, dado que precisa ser diferente do-que-é e, portanto, não pode ser um *onde*. Esses argumentos envolvem, mais uma vez, elementos melissianos e zenonianos. No caso de Melisso, ver os

dirige tanto contra a unidade quanto contra a multiplicidade,<sup>321</sup> devemos entender que, para Zenão, vale  $Q = 1$  e/ou  $Q = n$ , implicando que a realidade se apresenta de modo paradoxal, ao passo que o  $Q = 0$  de Górgias equivale, na verdade, a  $Q \neq 1$  e  $Q \neq n$ , ou seja *nada* é.

A posição aqui atribuída a Zenão já contempla  $Q = n$ , que, no trecho da *Antidosis*, se aplicava a todas as posições ( $Q = 2$ ,  $Q = 3$ ,  $Q = 4$  e  $Q > 4$ , ou seja,  $Q = n$ ) que não as de Parmênides e Melisso ( $Q = 1$ ) e a do próprio Górgias ( $Q = 0$ ). Isso implica que devemos tomar a posição  $Q = n$  não como se referindo a uma quantidade infinita de *onta* ( $n = \infty$ ), como às vezes se entende por causa do uso do termo *apeiron*, mas como qualquer quantidade maior do que 1 ( $Q > 1$ ), daí minha opção por traduzir *apeiron* nessas passagens por ‘indefinida’. Isso sugere que Górgias não discutiu posições pluralistas específicas, mas uma posição geral, à qual Isócrates alude na passagem do *Elogio de Helena* quando diz que Melisso tentou produzir provas de que “o todo é um” *contra o fato* de que as coisas são, “*por natureza*, em número indefinido”. A lista da *Antidosis* – na qual Anaxágoras não figura (e não há razão para essa omissão)<sup>322</sup> – deve ser entendida, portanto, como uma série de

---

argumentos contra o movimento (incluindo os argumentos contra o vazio) em DK30 B7 (= LM21 D10). No caso de Zenão, além dos paradoxos envolvendo a noção de lugar (ver a nota anterior), considere também os paradoxos sobre o movimento, especialmente o do estádio (cf. Arist. *Phys.* 6.9 239b33-240a17 = DK29 A28 < LM20 D18 + R21), mas o paradoxo conhecido como *Aquiles* (cf. *Phys.* 6.9 239b14-20 = DK29 A26 = LM20 D15a) também se aplica. Cf. também DK29 B4 (= LM20 D17).

<sup>321</sup> Cf. *MXG* 6 979b35-980a1 (= LM32 D26a.13). Esta é a passagem corrompida, mas restaram várias menções aos termos ‘um’ (ἓν) e ‘muitos’ (πολλά), e também a Zenão, o que não deixa dúvida de que Górgias tratou de paradoxos zenonianos relativos à tensão entre um e múltiplo, provavelmente a partir de uma perspectiva corporalista. Cf. DK29 B3 (> LM20 D11).

<sup>322</sup> Embora Górgias certamente tenha tido a oportunidade de conhecer o livro de Anaxágoras quando chegou em Atenas em 427 (cf. Untersteiner, 2008, p. 142, para o contexto desta visita, quando Górgias já teria cerca de 60 anos), o mais provável é que

exemplos. O debate gira em torno da posição eleata, e o pluralismo é empregado utilitariamente contra as posições eleatas, a partir de uma perspectiva zenoniana.

### 4.4.3 O antieleatismo de Górgias

Que a polêmica de Górgias era voltada principalmente contra o eleatismo vai ficando cada vez mais claro conforme se considera os demais argumentos em favor da primeira tese (“nada é”). Até aqui, tocamos principalmente nos argumentos em torno da categoria da quantidade, que é, no fim das contas, a categoria principal em torno da qual se dá a discussão. Entretanto, o resumo do *MXG* também contempla uma segunda oposição, marcada na citação da seção anterior como 2a e 2b, que diz respeito às coisas serem ou não geradas. Em nenhuma das duas listas de Isócrates que vimos acima<sup>323</sup> há qualquer menção a esta segunda oposição, o que é um forte indicador de que Górgias não apresentou listas de ideias de predecessores sobre temas variados, como se vê na doxografia posterior. Esta categoria da geração é abordada exclusivamente no contexto de sua polêmica com

---

ele já tivesse levado consigo seu tratado pronto. Além disso, por mais que Anaxágoras dê a entender que a quantidade de coisas no universo seja virtualmente infinita, porque não há limite máximo ou mínimo para o tamanho (DK59 B3 = LM25 D24), ele também diz que essas infinitas coisas não têm existência separada umas das outras, pois “todas as coisas [estão] em tudo” (ἐν παντί πάντα, DK59 B6 = LM25 D25), o que torna o quadro bem mais complexo do que o que está em jogo nos paradoxos zenonianos, ainda mais levando em conta que essas coisas todas de Anaxágoras contemplam também aspectos qualitativos, e não apenas coisas extensas ou grandezas, que parece ser o que está em causa, no fim das contas, nos paradoxos zenonianos.

<sup>323</sup> A da *Antidosis* (ver a seção 4.1 e também a tabela 4.1) e a do *Elogio de Helena* (tratada na seção anterior).

o eleatismo: a fim de mostrar que o-que-é não pode ser nem gerado nem ingênito, Górgias primeiro “aceita os axiomas de Melisso de que [o-que-é] é ilimitado”,<sup>324</sup> mas, logo depois, numa reviravolta um tanto inusitada, converte a discussão sobre a geração numa discussão sobre o lugar, mobilizando os paradoxos de Zenão, conforme expliquei há pouco.<sup>325</sup>

Neste ponto, devemos retomar a passagem dos *Memoráveis* de Xenofonte que também foi indicada por Diès como portadora de um conteúdo [proto]doxográfico.<sup>326</sup> Naquela passagem, que também parece ter origem gorgiana<sup>327</sup> e é muito parecida com o sumário dos argumentos sobre a primeira tese do *MXG*, encontramos não apenas essas duas categorias – quantidade e geração –, mas também outras duas: destruição e movimento.<sup>328</sup>

Já mencionei a questão do movimento na seção anterior, e falei a respeito do modo pelo qual Górgias mobiliza argumentos

<sup>324</sup> *MXG* 6 979b21-22 (< LM32 D26a.9): ἄπειρον αὐτὸ τοῖς τοῦ Μελίσσου ἀξιώμασι λαμβάνει.

<sup>325</sup> Cf. também *MXG* 6 979b22-26 (< LM32 D26a.9). Embora inusitado, não se trata de algo completamente sem precedentes, porque desde a *Teogonia* de Hesíodo já encontramos a conjugação entre o estabelecimento de “sedes” para deuses e homens e sua geração, representada pelas listas genealógicas. O exemplo mais importante é, sem dúvida, o de Terra e Céu, que são declarados explicitamente como sedes (cf. *Th.* 117-118, 126-128 < LM2 T11), e isso certamente se estende também ao Tártaro (cf. *Th.* 717-745 = LM2 T5). O próprio Caos também pode ser considerado, em certo sentido, como uma sede das sedes, prefigurando assim uma espécie de “cebola locativa” semelhante à que Zenão e Górgias aludem.

<sup>326</sup> *Xen. Mem.* 1.1.14.7-15.1 (= LM1 T5 ≠ DK), citada na seção 4.1.

<sup>327</sup> Cf. Mansfeld (1986, pp. 36-37) e compare *Xen. Mem.* 1.1.11-14 (> LM33 D3) com *Gorg. Hel.* 13 (= DK82 B11.13 = LM32 D24.13), citado na seção anterior.

<sup>328</sup> Compare as marcações alfanuméricas nas citações de Xenofonte e no resumo inicial da paráfrase do *MXG* (5 979a13-18, citado na seção anterior): 1a e 1b se referem à categoria da quantidade, 2a e 2b à da geração, 3a e 3b à da destruição e 4a e 4b à do movimento.

melissianos e zenonianos para lidar com ela. O que deve ser notado agora é que a formulação de Xenofonte é também muito próxima da oposição entre mobilistas e imobilistas que aparece no *Teeteto*. Também é importante notar que, embora a ideia de movimento (*kinēsis*) se refira primariamente a algum tipo de deslocamento ou mudança de posição,<sup>329</sup> o que implica que, entre as coisas que são, algo deverá ter a especial capacidade de *produzir movimento*,<sup>330</sup> *kinēsis* também aponta na direção de uma noção geral de *mudança*, o que acaba por aproximá-la da ideia de geração (*genesis*). Ou seja, tanto *genesis* quanto *kinēsis* representam aspectos ligeiramente diferentes de uma ideia mais ampla de mudança. A necessidade de diferenciá-la em duas categorias (ou três, considerando a da destruição) decorre do fato de que há algumas concepções que admitem que algo pode ser *ao mesmo tempo* eterno (e, portanto, não nascido e imperecível) e mutável.<sup>331</sup> O próprio *todo* ou, pelo menos, o mundo [ou um mundo] costuma ser uma realidade deste tipo para boa parte dos naturalistas: uma unidade (ainda que compósita) que é, em si mesma, mutável.<sup>332</sup>

---

<sup>329</sup> Mesmo que seja no mesmo lugar, como numa rotação.

<sup>330</sup> Vale lembrar o que Isócrates disse sobre *ta onta* de Empédocles em *Ant.* 268.6 (citado na seção 4.1): que ele adotava quatro *onta* e também Discórdia e Amizade *neles* (ἐν αὐτοῖς).

<sup>331</sup> Como, por exemplo, o ar inteligente de Diógenes de Apolônia, ou mesmo o “fogo” de Heráclito, ou as raízes de Empédocles. (No caso destes dois últimos, porém, isso pode variar a depender da interpretação que se faz dos ciclos cósmicos e do papel do fogo, no caso de Heráclito, e da eternidade *ou* imortalidade [temporária] das raízes, no caso de Empédocles. Mas essas questões não vêm ao caso aqui.)

<sup>332</sup> Uma exceção pode ser o próprio Melisso, que, segundo Plat. *Tht.* 183e4-5 (< LM21 R2b ≠ DK), assimila o Um ao Todo (cf. DK30 B7 = LM21 D10). Mas aqui, mais uma vez, cabem divergências de interpretação: Melisso está mesmo falando do mundo? (Será que ele escreve mesmo sobre a natureza – περὶ φύσεως?) Ou será o Um, para ele, uma realidade lógica, imaterial que nada tem a ver com o *kosmos*? Independentemente disso, o que mais importa aqui é que tudo indica que Górgias parece ter aplicado os argumentos de Melisso em meio a uma discussão que envolvia teses naturalistas, tal

Do trecho de Xenofonte se depreende também que a categoria da geração, de certo modo, engloba também a destruição. Essa categoria trata, na verdade, de um problema relativo à permanência no *tempo*. Aquilo que nasce e morre tem uma duração determinada, limitada, ao passo que aquilo que não nasce nem morre existe sempre. Estamos, portanto, no âmbito da *genesis* como processo, e não apenas tratando dos instantes do nascimento e da morte. Trata-se de uma categoria que envolve certa concepção de mudança, que, em termos aristotélicos, demandaria a introdução de uma nova substância (e a extinção de uma substância prévia). Para Aristóteles, esse tipo de mudança se diferencia do que ele chama de alteração (*ἀλλοίωσις*), mas aqui, nessas categorias protodoxográficas, tal distinção ainda não é tão marcada.<sup>333</sup> É importante notar, porém, que, embora Xenofonte fale em destruição, as paráfrases do tratado gorgiano não a mencionam diretamente, pelo menos não abertamente como destruição, designando apenas a geração. É provável, porém, que o argumento de Górgias contra o predicado eleata ‘ingênito’ envolvesse as noções temporais de início e fim, que Melisso aborda no fragmento DK30 B2 (= LM21 D3). De qualquer forma, é preciso entender esses argumentos ligados à geração e à destruição como sendo formulados a partir de uma ideia mais tradicional de nascimento e morte como coisas opostas a uma noção de eternidade. O que está em questão é se o-que-é (e o mesmo vale para o-que-não-é) pode ser dito (ou não) eterno e, enquanto eterno, imutável.<sup>334</sup>

---

como preconizado por seu método descrito na passagem do *Elogio de Helena* citada na seção anterior.

<sup>333</sup> Sobre a distinção entre *genesis* e *alloiōsis* em Aristóteles, ver *GC* 1.4.

<sup>334</sup> Também cabe, no âmbito da interpretação do eleatismo, pensar uma oposição em relação à própria existência temporal, isto é, com o predicado ‘ingênito’ remetendo a

O que temos, então, em Górgias, é fundamentalmente uma discussão sobre o que é o-que-é (primeira tese) e as consequências epistemológicas (segunda tese) e semióticas (terceira tese) derivadas de uma ontologia restritiva como a de Melisso (e Parmênides numa leitura em que os dois convergem). Assim, o ponto central é a discussão ontológica, na medida em que ela fornece as bases para as demais discussões. E a conclusão principal é a da primeira tese: *nada é*. É essa discussão gorgiana, tal como posta por ele em seu tratado *Sobre o que não é*, que estará na pauta das discussões semelhantes que encontraremos em Platão e em Aristóteles.

Górgias parece ser, assim, um dos principais responsáveis pela demarcação do eleatismo como doutrina especialíssima. De fato, ele não se preocupa em definir todas as posições que estão em confronto a respeito da natureza das coisas que são. Antes, ele confronta o que considera ser a posição eleata, focando num aspecto muito específico que é o do seu alegado monismo radical. Assim como Melisso e o Parmênides da primeira via “que é e não pode não ser”,<sup>335</sup> Górgias subordina todas as demais categorias à questão da definição do que é. Diante disso, não é de modo algum impossível que o agrupamento especial envolvendo Parmênides e Melisso que encontramos no *Teeteto* platônico<sup>336</sup> fosse um aceno irônico para algo que já emergia em Górgias. Esta hipótese ganha força quando levamos em conta duas

---

uma ideia de atemporalidade. Entretanto, mais uma vez, não parece ser este o caso específico dos argumentos de Górgias, que tangem à natureza.

<sup>335</sup> Cf. DK28 B2.3 (= LM19 D6.3).

<sup>336</sup> Cf. Plat. *Tht.* 180e2-4 (< LM19 R24 ≠ DK), onde os dois aparecem agrupados na fórmula “os Melissos e os Parmênides” (os dois no plural: Μέλισσοί τε καὶ Παρμενίδαι), que é claramente uma alusão à opinião de terceiros a respeito deles, e compare, por exemplo, com 183e3-6 (= LM21 R2b + LM19 R6 <> DK28 A5.I), onde Sócrates se preocupa em diferenciar “Melisso e os outros” de Parmênides, e expressa sua veneração especial por Parmênides.

coisas: em primeiro lugar, a recepção de Melisso em contexto naturalista, da qual temos um exemplo no primeiro capítulo do tratado hipocrático *Sobre a natureza do homem*, que pode ser tomado como um testemunho deste tipo de interpretação do “eleatismo” independente e paralelo ao de Platão (de quem Pólibo, o autor médico, foi contemporâneo);<sup>337</sup> e, em segundo lugar, os indícios da ligação de Górgias com a medicina.<sup>338</sup>

#### 4.4.4 O antieleatismo de Protágoras

É possível, porém, que o próprio Górgias já seja, ele mesmo, tributário de uma tradição iniciada antes dele por Protágoras. É que temos um relato (de segunda-mão) transmitido por Porfírio, que informa sobre a existência de um discurso de Protágoras *sobre o que é* (περὶ τοῦ ὄντος), que poderia até mesmo ter existido na forma de um tratado.<sup>339</sup> Segundo o peripatético Prosenes (a fonte de Porfírio),

---

<sup>337</sup> Ver citação na seção 4.4.5. Sobre a autoria do tratado, ver a n. 360.

<sup>338</sup> Cf., por exemplo, *Gorg. Hel.* 14 (< DK82 B11 < LM32 D24). Em *Gorg.* 448b4-10 (> DK82 A2a ≠ LM), Platão menciona um irmão médico de Górgias conhecido como Heródico de Leontinos, que não deve ser confundido com o Heródico de Selimbria, que alguns testemunhos sugerem ter sido mestre de Hipócrates. Cf. Sor. *VHSS* 2; *Suda* L564. Outras referências podem ser encontradas em Jouanna (1999, p. 422, n. 51); cf. também Nails (2002, p. 164). No *Górgias*, Platão está claramente fazendo um jogo cômico com a homonímia, “confundindo” propositalmente os nomes dos dois Heródicos e também o de dois Hipócrates – o médico de Cós e a personagem do jovem ateniense ansioso por aprender com os sofistas. Embora haja quem rejeite a ideia de que o Heródico de Leontinos fosse médico (cf. Lopes, 2011, p. 171, n. 6), Platão faz o próprio Górgias relatar que acompanhara muitas vezes seu irmão e outros médicos com o intuito de ajudá-los a persuadir os doentes sobre os tratamentos prescritos (cf. *Gorg.* 456b1-5 = DK82 A22 = LM32 D50).

<sup>339</sup> Cf. Porph. *apud* Eus. *PE* 10.3.24.2-25.7 (> DK80 B2 = LM31 R2). Mas há também a possibilidade que esse discurso correspondesse ou fosse parte de um texto maior de Protágoras. Mansfeld (1986, p. 39) considera que ele pode ser parte de uma obra

Platão teria cometido plágio ao copiar seus argumentos “contra os que introduzem [a tese] ‘o que é é um’” (πρὸς τοὺς ἐν τῷ ὄν εισάγοντας) desse discurso (ou tratado) de Protágoras. Independentemente do mérito da acusação de plágio, o que nos interessa nesse testemunho é a notícia de que poderia haver argumentos semelhantes aos empregados por Platão contra teses eleatas que teriam sido introduzidos (pela primeira vez, quem sabe) por Protágoras.

Não temos como precisar exatamente a que argumentos Prosenes se referia, mas há grandes chances de que ele tivesse o diálogo *Teeteto* em mente. Neste diálogo, Platão dedica longos trechos à discussão do relativismo protagórico, vinculando a famosa máxima “o homem é a medida de todas as coisas, das que são de que são, das que não são de que não são”<sup>340</sup> ao fluxismo heraclitiano. Esse vínculo vai sendo estabelecido ao longo do diálogo em sucessivas ondas, mas o trecho a seguir, no qual Sócrates explica a Teeteto o “enigma” de Protágoras,<sup>341</sup> certamente é um dos mais emblemáticos:

---

chamada *Antilogias* (Ἀντιλογιών), mencionada na lista de títulos elencados por Diógenes Laércio (cf. *Vit.* 9.55 = LM31 D1 < DK80 A1), mas há também quem considere que o discurso poderia ser parte de uma obra intitulada *Verdade* (Ἀλήθεια), mencionada duas vezes por Platão (cf. *Crat.* 391c5-7 = LM31 D5b < DK80 A24; *Tht.* 161c3-4 = LM31 D5a < DK80 B1.III). Acerca desta possibilidade (que não afeta a hipótese de uma conexão com Górgias), ver Lee (2005, pp. 28-29).

<sup>340</sup> Citada em *Tht.* 152a2-4 (< DK80 B1.II; cf. LM31 R4). A citação no *Teeteto* (“πάντων χρημάτων μέτρον” ἄνθρωπον εἶναι, “τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν”) tem ligeiras adaptações em relação à versão que aparece em Sext. *Adv. Math.* 7.60 (= LM31 D9 < DK80 B1.I), que é tomada como uma citação mais direta de Protágoras: πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν.

<sup>341</sup> Também conhecido como a “doutrina secreta” de Protágoras. Cf. Ferrari (2015) e também *Tht.* 155d9-10 (≠ DK ≠ LM).

[...] ὡς ἄρα ἐν μὲν αὐτὸ καθ' αὐτὸ οὐδέν ἐστιν, οὐδ' ἂν τι προσείποις ὀρθῶς οὐδ' ὅποιονοῦν τι, ἀλλ' ἐὰν ὡς μέγα προσαγορεύης, καὶ σμικρὸν φανεῖται, καὶ ἐὰν βαρὺ, κοῦφον, σύμπαντὰ τε οὕτως, ὡς μηδενὸς ὄντος ἐνὸς μήτε τινὸς μήτε ὅποιουοῦν· ἐκ δὲ δὴ φορᾶς τε καὶ κινήσεως καὶ κράσεως πρὸς ἄλληλα γίγνεται πάντα ἃ δὴ φαμεν εἶναι, οὐκ ὀρθῶς προσαγορεύοντες· ἔστι μὲν γὰρ οὐδέποτε' οὐδέν, αἰεὶ δὲ γίγνεται. καὶ περὶ τούτου πάντες ἐξῆς οἱ σοφοὶ πλὴν Παρμενίδου συμφερέσθων, Πρωταγόρας τε καὶ Ἡράκλειτος καὶ Ἐμπεδοκλῆς, καὶ τῶν ποιητῶν οἱ ἄκροι τῆς ποιήσεως ἑκατέρως, κωμωδίας μὲν Ἐπίχαρμος, τραγωδίας δὲ Ὀμηρος, <δς> εἰπῶν “Ὠκεανὸν τε θεῶν γένεσιν καὶ μητέρα Τηθύν” πάντα εἴρηκεν ἔκγονα ῥοῆς τε καὶ κινήσεως (Plat. *Tht.* 152d2-e8 < LM31 R6 + LM1 T2 > DK23 A6.I)<sup>342</sup>

[...] que **nada é um em si mesmo**, nem há qualquer coisa que possas referir corretamente, nem [atribuir] alguma **qualidade**, mas se a anunciares como grande, ela também parecerá pequena; se [a anunciares como] pesada, [também parecerá] leve, e assim com o conjunto de todas as coisas, de modo que **nada é um, nem um algo, nem uma qualidade**. E é a partir do deslocamento, do movimento e da mistura recíproca que nascem todas as coisas dizemos ser, sem nos referirmos [a elas] corretamente, pois **nada é nunca, mas sempre nasce**. E sobre isso, **com exceção de Parmênides**, estejam de acordo todos os sábios, um após o outro: **Protágoras**, Heráclito e Empédocles, e entre os poetas, os principais representantes dos dois gêneros de poesia: Epicarmo, na comédia, e, na tragédia, Homero, que, ao dizer “Oceano, a origem dos deuses, e mãe Tétis”,

---

<sup>342</sup> Este trecho, com exceção da porção inicial, já foi citado na seção 2.2. Ver as notas ali para explicações sobre as opções de tradução menos usuais.

disse [no fim das contas] que todas as coisas nascem do fluxo e do movimento.

Embora não cheguemos a encontrar aqui a tese niilista gorgiana – “nada é” absolutamente –, podemos dizer que teses como “nada é um em si mesmo” (ἐν μὲν αὐτὸ καθ’ αὐτὸ οὐδέν ἐστιν) – que ataca o monismo eleata frontalmente – e “nada é, mas sempre nasce” (ἔστι μὲν γὰρ οὐδέποτε οὐδέν, ἀεὶ δὲ γίγνεται) – a tese fluxista por excelência – em alguma medida preparam o caminho para ela.<sup>343</sup> Foi por conta de semelhanças como essas que Mansfeld (1986, pp. 39-40) aventou a hipótese de que Protágoras pudesse ter sido o primeiro a transpor a teoria parmenidiana na forma de uma *doxa*, inaugurando, simbolicamente ao menos, o discurso [proto]doxográfico.<sup>344</sup> E é plausível que Górgias tenha absorvido argumentos antieleatas propostos primeiramente por Protágoras.<sup>345</sup> Por outro lado, não há sinais objetivos de que Górgias ou Protágoras tenham abordado diretamente (*i.e.* como no caso dos eleatas) Heráclito, Epicarmo, Homero, Orfeu etc., que são elencados entre os fluxistas-mobilistas do *Teeteto* e do *Crátilo*. De Protágoras, tudo o que temos vem de Platão. Já Górgias, quando toca na categoria do movimento, não está discutindo duas posições francamente antagônicas, como se vê no *Teeteto*. Ele está apenas discutindo a posição eleata, e não há razão para supor que Protágoras tivesse feito algo diferente disso. De todo modo, ainda que seja totalmente plausível que Protágoras tenha formulado argumentos

---

<sup>343</sup> Cf. Lee (2005, p. 29).

<sup>344</sup> Cf. também Mansfeld (1985b, pp. 247-248).

<sup>345</sup> Ver especialmente os argumentos em favor da segunda e da terceira tese de Górgias (*MXG* 6 980a8-b19 = *LM*32 D26a.17-25), que são permeados por um relativismo sensualista e linguístico que soam mesmo protagóricos. Para mais detalhes, bem como outros paralelos, ver Mansfeld (1985b, pp. 249-258).

antieleatas, não temos qualquer indicação de que ele teria produzido um inventário de pensadores e teses a respeito das coisas que são, como parece ter feito Górgias.

#### 4.4.5 *Posa kai poia*

Há ainda um último elemento destacado na passagem do *Teeteto* citada na seção anterior que precisa ser abordado com atenção especial. Ao especificar o sentido antieleata da máxima relativista de Protágoras, Sócrates enfatiza o aspecto ontológico dado pela segunda parte da sentença do homem-medida. A especificação diz respeito a que coisas são essas das quais o homem é a medida: “das que são de que são, das que não são de que não são” (τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν). Estamos, portanto, no mesmo registro de Górgias, relativo a *ta onta*, as coisas que são. Em sua explicação da máxima protagórica, Sócrates formula duas sentenças muito parecidas (a segunda sendo uma versão compacta da primeira), cada uma acompanhada de uma especificação paralela à especificação que acompanha a máxima do homem-medida de Protágoras:

1. **Nada é um em si mesmo**, nem há qualquer coisa que possas referir corretamente, nem [atribuir] alguma **qualidade** (ἐν μὲν αὐτὸ καθ' αὐτὸ οὐδέν ἐστιν, οὐδ' ἄν τι προσείποις ὀρθῶς οὐδ' ὀποιοῦν τι).
2. **Nada é um**, nem um algo, nem uma **qualidade**” (μηδενὸς ὄντος ἐνὸς μήτε τινὸς μήτε ὀποιοῦν).

A palavra-chave nessas sentenças é ὀποιοῦν, forma enfática de ὀποῖος, que, por sua vez, é um pronome relativo formado a partir de

ποιός, cujo sentido técnico é o de *qualidade*. Ou seja, segundo a explicação de Sócrates, a máxima protagórica resulta na impossibilidade de designar uma ou mais coisas, seja por ser impossível delimitá-las corretamente, seja por ser impossível qualificá-las corretamente. Isso fica claro pelos exemplos que ele fornece: as pessoas dizem coisas diferentes sobre uma mesma coisa: se alguém diz que algo é grande, para outro a mesma coisa parecerá pequena; se alguém diz que é pesada, outro dirá que ela parece leve, e assim por diante. Dizer que o homem é a medida de todas as coisas equivale, portanto (segundo Sócrates, neste contexto),<sup>346</sup> a dizer que o que cada um percebe é verdadeiro, porquanto verdadeiro para si, ou ainda, que toda percepção é verdadeira.<sup>347</sup>

Essa especificação de Sócrates se relaciona a uma expressão muito importante que ocorre no *Sofista*. No final da discussão da seção 4.3 sobre a solução de Patzer para a correlação entre o esquema doxográfico encontrado no *Sofista* de Platão e o esquema paralelo da *Antidosis* de Isócrates, destaquei que Patzer designou esses esquemas por meio da expressão *πόσα καὶ ποῖα*. Ele encontrou essa designação do seguinte trecho, que serve de preâmbulo para a passagem doxográfica do *Sofista*:

Εὐκόλως μοι δοκεῖ Παρμενίδης ἡμῖν διειλέχθαι καὶ πᾶς ὅστις  
 πώποτε ἐπὶ κρίσιν ὥρμησε τοῦ τὰ ὄντα διορίσασθαι πόσα τε  
 καὶ ποῖά ἐστιν. (Plat. *Soph.* 242c4-6 ≠ DK ≠ LM)

---

<sup>346</sup> Para um bom inventário das diferentes interpretações aventadas para a máxima do homem-medida, ver Versényi (1962).

<sup>347</sup> Este tema, por sinal, já surgiu sob um dos lemas levantados por Patzer para a *Coletânea* de Hípias no capítulo anterior (seção 3.2.6), designado por ele 'não há declarações falsas'.

Me parece que Parmênides, bem como todo aquele que alguma vez se lançou a definir **quantas e quais são as coisas que são**, discutiu conosco de modo [um pouco] ligeiro [demais].

Πόσα e ποῖα são dois pronomes interrogativos, que demandam como resposta uma quantidade e uma qualidade. Na especificação de Sócrates sobre a máxima protagórica, as sentenças “não há qualquer coisa” (1) e “nem um algo” (2) respondem à pergunta πόσα, isto é, *quantas coisas existem*, ao passo que a segunda parte da especificação, que fala em qualidade (ὅποιουοῦν), responde à pergunta ποῖα, que equivale a *que [tipos de] coisas são essas*.<sup>348</sup>

A resposta a essa pergunta é sobretudo a primeira parte do “mito” que o Visitante de Eleia apresenta na sequência imediata,<sup>349</sup> a qual, como vimos, corresponde a uma lista de postulados relativos à quantidade de *onta* feitos por pensadores antigos, dentre os quais apenas Xenófanés é nomeado para  $Q = 1$ , e somente a posição  $Q = 2$  é contemplada com uma resposta para a pergunta ποῖα.<sup>350</sup> Esta lista pode ser representada num esquema como o da figura 4.1.<sup>351</sup>

---

<sup>348</sup> Ποῖα, por sinal, é a forma neutra de ποῖος, pergunta que deve ser respondida com um ποῖός. O termo ὅποιουοῦν empregado no *Teeteto* é, portanto, equivalente e correlato a este ποῖα do *Sofista*.

<sup>349</sup> Marcada com a letra A na citação fornecida na seção 4.1.

<sup>350</sup> Um quadro-resumo dessas informações pode ser encontrado na tabela 4.1.

<sup>351</sup> Cf. o diagrama em Mansfeld (1986, p. 28), que, contudo, não inclui as duas opções relativas à posição dualista. Mansfeld considera que esse mesmo esquema é replicado na explicação que o Visitante faz mais adiante, em *Soph.* 243d3-244b13. Note, porém, que, neste segundo trecho, o Visitante aborda apenas as posições monista e dualista, e que o que ele sugere como sendo um terceiro ente (para os proponentes da posição dualista) seria o próprio participio ὄν (cf. 244b12), o que definitivamente não é o caso na posição que afirma três coisas em 242c9.

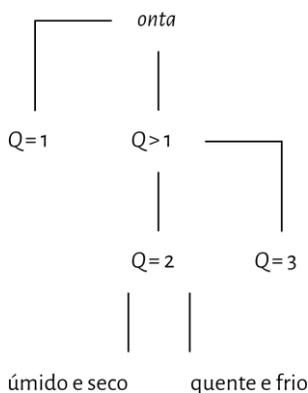


Figura 4.1: Esquema *posa kai poia* de Plat. *Soph.* 242c8-d6.

A oposição básica nesse esquema, representada pelo primeiro nível, é entre unidade ( $Q = 1$ ) e multiplicidade ( $Q > 1$ ), e equivale ao conflito entre posições naturalistas que Górgias anula com sua tese nihilista “nada é”, a qual Sócrates, por sua vez, no *Teeteto*, aponta como resultado do relativismo protagórico. Aristóteles também apresenta alguns esquemas desse tipo em seus excursos doxográficos. Dois deles são particularmente intrigantes pelo fato de serem apresentados juntos, um na sequência do outro, no seguinte trecho da *Física*.<sup>352</sup>

<sup>352</sup> Para outros excursos [en]doxográficos que podem ser eventualmente enquadrados neste esquema, ver *Phys.* 1.4 187a12-26 (= DK12 A16.II + A9.III + DK31 A46 = LM6 D12 + R7 + LM22 D81); *GC* 1.1 314a6-b12 (> DK59 A52.II + A46.I + DK67 A9.I > LM25 R14); *An.* 1.2 403b27-31, 404b8-11 (= LM1 T12 <> DK31 B109.I); além de *Metafísica* A.3-4, que é, para Mansfeld (1986, p. 11), uma das versões mais emblemáticas do esquema. Entretanto, embora Aristóteles, de fato, aluda ao esquema em *Metaph.* A.3 983b19-20 por meio da expressão τὸ ... πλήθος καὶ τὸ εἶδος τῆς τοιαύτης ἀρχῆς (“o número e a forma desse tipo de princípio”), sugerir que esses dois capítulos (ou mesmo o restante do livro A) sejam, no todo, equivalentes aos esquemas que já vimos e aos que serão apresentados a seguir me parece um pouco inadequado. *Metafísica* A é estruturado como uma narrativa filosófico-historiográfica complexa, cheia de digressões e pausas analíticas. Ainda que haja momentos mais esquemáticos (em particular a curta passagem em que

(I) Ἀνάγκη δ' ἦτοι μίαν εἶναι τὴν ἀρχὴν ἢ πλείους, καὶ εἰ μίαν, ἦτοι ἀκίνητον, ὡς φησι Παρμενίδης καὶ Μέλισσος, ἢ κινουμένην, ὡς περ οἱ φυσικοί, οἱ μὲν ἀέρα φάσκοντες εἶναι οἱ δ' ὕδωρ τὴν πρώτην ἀρχὴν· εἰ δὲ πλείους, ἢ πεπερασμένας ἢ ἀπείρους, καὶ εἰ πεπερασμένας πλείους δὲ μίας, ἢ δύο ἢ τρεῖς ἢ τέτταρας ἢ ἄλλον τινὰ ἀριθμόν, καὶ εἰ ἀπείρους, ἢ οὕτως ὡς περ Δημόκριτος, τὸ γένος ἓν, σχήματι δὲ <διαφερούσας>, ἢ εἶδει διαφερούσας ἢ καὶ ἐναντίας. (II) ὁμοίως δὲ ζητοῦσι καὶ οἱ τὰ ὄντα ζητοῦντες πόσα· ἐξ ὧν γὰρ τὰ ὄντα ἐστὶ πρώτων, ζητοῦσι ταῦτα πότερον ἓν ἢ πολλά, καὶ εἰ πολλά, πεπερασμένα ἢ ἄπειρα, ὥστε τὴν ἀρχὴν καὶ τὸ στοιχεῖον ζητοῦσι πότερον ἓν ἢ πολλά. (Arist. *Phys.* 1.2 184b15-25 = LM1 T11 ≠ DK)

(I) É necessário que o **princípio** seja um ou mais [do que um]. E, se for um, é necessário que seja imóvel, como dizem Parmênides e Melisso, ou em movimento, como [dizem] os naturalistas, uns dizendo que o primeiro princípio é ar, outros que é água. Mas se forem mais [do que um], serão limitados ou ilimitados. E se forem limitados, [serão] mais do que um: ou dois, ou três, ou quatro, ou qualquer outro número. E se forem ilimitados, ou o serão à maneira de Demócrito, isto é, de um único gênero, mas <diferenciados> em figura, ou [então] serão diferenciados em forma, ou [serão] até contrários. (II) Pesquisam de modo semelhante também **os que pesquisam quantas são as coisas que são**. Pois [com relação] às coisas primeiras a partir das quais são as coisas que são, pesquisam se estas são porventura uma ou muitas coisas, e se forem muitas, se são limitadas ou ilimitadas, de

---

Aristóteles apresenta sua lista de monistas materiais; cf. *Metaph.* A.3 984a5-9), a soma de todos esses elementos não permite que ele seja comparado diretamente com o tipo de esquema que será destrinchado a seguir, que é muito mais simples, envolvendo apenas nomes de autores, quantidades de princípios e seus respectivos tipos.

modo que pesquisam se o princípio e o elemento é um ou muitos.

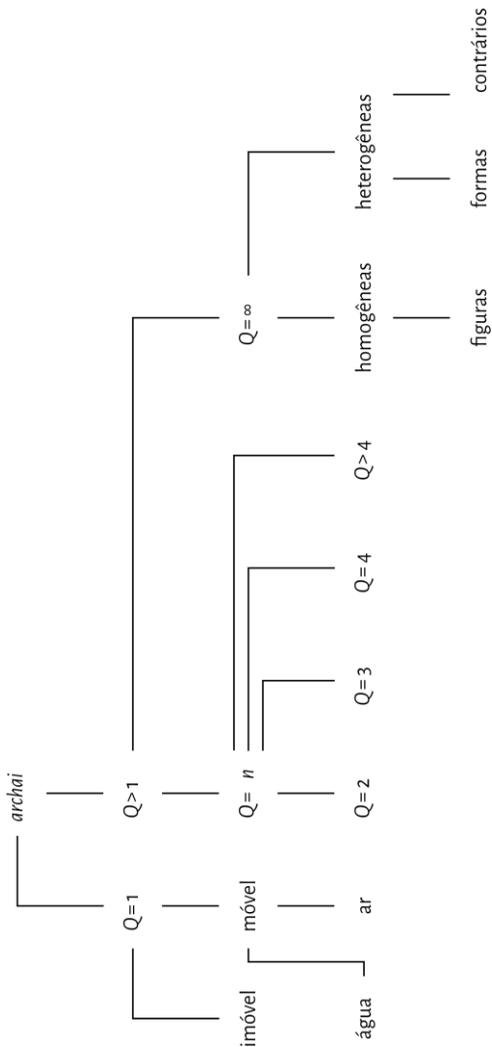


Figura 4.2: Esquema *posa kai poia* de Aristóteles em *Phys.* 1.2 184b15-22.

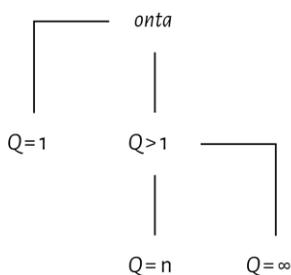


Figura 4.3: Esquema *posa* anônimo em Arist. *Phys.* 1.2 184b22-25.

Os diagramas das figuras 4.2 e 4.3<sup>353</sup> permitem visualizar melhor o caráter esquemático dessas listas. O fato de que se trata de dois esquemas (e não de duas partes de um único) já foi notado há muito tempo. O que costuma ser objeto de debate é a quem se deve atribuir cada um deles.<sup>354</sup> Para Cherniss (1935, p. 61), por exemplo, que elenca ainda outros que tiveram a mesma opinião antes dele, o primeiro esquema seria de autoria do próprio Aristóteles, ao passo que o segundo seria uma alusão ao esquema proposto pelo Visitante de Eleia no *Sofista*. Há, de fato, um diálogo entre os dois esquemas, mas eles são diferentes, e, na verdade, o esquema anônimo de Aristóteles parece ser mais simples que o do *Sofista*. Em todo caso, os três esquemas apresentados até aqui são basicamente idênticos até o segundo nível – que equivale à oposição gorgiana básica entre unidade e multiplicidade –, e variam a partir do terceiro nível. Podemos fazer também um diagrama desse tipo para a lista de *onta* da *Antidosis* de Isócrates (figura 4.4).<sup>355</sup> Se descontarmos a posição  $Q = \circ$ , que é, na verdade, o que resulta, no argumento do tratado *Sobre o que não é de*

<sup>353</sup> Elaborados a partir de diagramas semelhantes propostos por Mansfeld (1986, p. 8).

<sup>354</sup> Cf. Mansfeld (1986, pp. 8-9).

<sup>355</sup> Ver citação na seção 4.1. Mansfeld não fornece um diagrama para esse esquema.

Górgias, do confronto entre as posições  $Q = 1$  e  $Q > 1$ , encontraremos novamente a posição gorgiana básica no segundo nível.

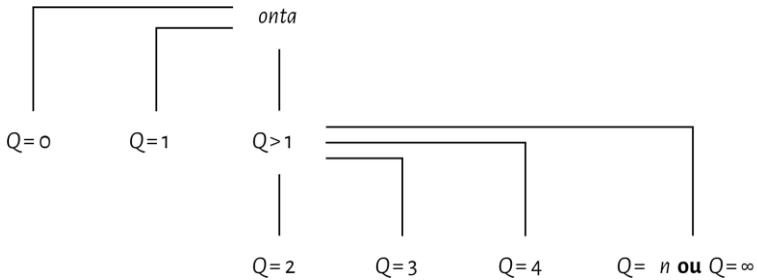


Figura 4.4: Esquema *posa* de Isoc. *Ant.* 268.

Da análise conjunta desses diagramas decorre que a quantidade de respostas à pergunta  $\pi\omicron\iota\alpha$  parece variar conforme a idade do esquema. Se levarmos em conta que o Visitante de Eleia está propondo um esquema *novo* a partir de um esquema anterior, e que ele estabelece um limite inferior em Parmênides, podemos considerar que o esquema anônimo de Aristóteles<sup>356</sup> pode ser uma tentativa de recuperar um esquema intermediário, isto é, que se situaria temporalmente entre um eventual/suposto esquema parmenidiano e o esquema apresentado pelo Visitante no *Sofista*. Com isso, teríamos a seguinte ordem cronológica de esquemas, do mais antigo para o mais recente: (1) Anônimo de Aristóteles → (2) Isócrates → (3) Platão → (4) Aristóteles, sendo que apenas com Platão começam a ser introduzidas

<sup>356</sup> Que se refere, de forma muito similar ao Visitante de Eleia, aos “que pesquisam quantas (*posa*) são as coisas que são” ( $\omicron\iota\ \tau\acute{\alpha}\ \delta\upsilon\tau\alpha\ \zeta\eta\tau\omicron\upsilon\acute{\nu}\tau\epsilon\varsigma\ \pi\acute{\omicron}\varsigma\alpha$ ).

qualidades em resposta à pergunta  $\pi\omicron\iota\alpha$ . E, mesmo assim, Platão mesmo só fornece qualidades para a posição dualista.<sup>357</sup>

Górgias, de fato, não parece muito interessado na pergunta  $\pi\omicron\iota\alpha$ . Nas paráfrases do tratado gorgiano *Sobre o que não é*, não há discussões sobre qualidades, exceto por uma única menção ao “branco” (que não chega a se qualificar como discussão), que ocorre apenas na versão de Sexto Empírico, em *Adv. Math.* 7.77, já no argumento da segunda tese (“se é, então é incognoscível”) e, portanto, já depois da porção em que se concentram essas referências mais diretas a outros pensadores. Além disso, não há qualquer alusão a “tipos” de *onta* propostos por pensadores anteriores, como se vê em *Metafísica* A.3 ou na passagem doxográfica do *Sofista*.<sup>358</sup> Essas evidências sugerem que não há

---

<sup>357</sup> A solução de Patzer, que tenta preencher as lacunas dos esquemas de Platão e Isócrates sugerindo que eles remontariam a um original hipiano é, conforme vimos na seção 4.3, permeada por falhas metodológicas, e ele mesmo não consegue explicar como esse esquema figuraria na *Coletânea* de Hípias. Mansfeld (1986, pp. 26-27) também enxerga traços de Hípias no trecho doxográfico do *Sofista*. Ele produz um argumento para ligar Orfeu à “raça eleata” mencionada na passagem do *Sofista*, defendendo que a ideia de que tudo é um remonta a Orfeu e Museu. Com isso, ele defenderá, de modo semelhante e recorrendo a passagens que também foram elencadas por Patzer no lema ‘tudo é um’ (ver a seção 3.2.4), que Hípias tinha um conjunto de citações paralelas de Parmênides, Xenófanes e Museu-e-Orfeu (juntos) relacionadas ao Um. Todavia, com isso, Mansfeld também restringe a presença de Hípias ao âmbito dos floreios mitológicos empregados de forma abertamente irônica por Platão, no que poderia ser também uma tentativa de enfatizar o caráter dogmático dessas posições, aproximando-as do discurso teológico. Isso bate com a intuição de Patzer de que a segunda parte do excuro doxográfico consiste numa espécie de paródia. Mas nem tudo ali pode ser entendido assim como paródia de Hípias: o esquema *posa kai poia* em si parece muito mais alinhado à matriz protagórico-gorgiana, ainda que talvez haja muito pouco em termos de respostas à pergunta  $\pi\omicron\iota\alpha$  que seja oriundo de Górgias, e devemos eventualmente buscar outras fontes de insumos ou inspiração para esta porção do esquema. Cf. Mansfeld (1986, p. 29).

<sup>358</sup> Uma evidência adicional seria a linguagem empregada na paráfrase de Sexto Empírico (cf. *Adv. Math.* 7.80-81), que lembra muito a da discussão que Aristóteles faz sobre a categoria da qualidade (aplicada ao esquema protodoxográfico) em *Phys.* 1.2

discussão específica sobre a qualidade ou tipos de *onta* em Górgias, cuja pergunta seria basicamente *πόσα*, e as respostas seriam as mesmas discutidas pelos argumentos eleatas, ou seja, não quantidades específicas, mas a oposição básica entre um ( $Q = 1$ ) e muitos ( $Q > 1$ ).

O acréscimo da segunda pergunta, *ποιᾶ*, revela uma diferença de abordagem. Para Platão e para alguém que antes dele porventura já tenha tentado responder a esta pergunta, não bastava responder quantos *onta* cada pensador estipulou, o que, em Górgias, servia unicamente para afirmar uma discordância geral, tanto entre monistas e pluralistas, quanto entre os próprios pluralistas. A crítica de Górgias aos *meteōrologoi* em seu *Elogio de Helena*<sup>359</sup> não é incompatível com eventuais conflitos entre teorias que eventualmente postulassem diferentes tipos de *onta* para uma mesma quantidade. Entretanto, não temos indícios diretos que permitam afirmar que Górgias tenha criticado especificamente esse tipo de conflito. Considere, porém, o que diz o início do tratado hipocrático *Sobre a natureza do homem*, cuja autoria é creditada ao genro de Hipócrates, Pólipo de Cós, datado do início do século IV aec:<sup>360</sup>

---

185a20-26, o que sugere uma influência direta: “O ponto de partida mais apropriado de todos, uma vez que o que é se diz de muitos modos, [é começar perguntando] como [i.e. com que sentido] falam os que falam que todas as coisas são uma: se porventura ‘todas as coisas’ [se refere a uma] substância, ou [a um] *quanto*, ou [a um] *qual*; e, além disso, se [pretendem] que todas as coisas sejam uma única substância (por exemplo, um homem, um cavalo ou uma alma), ou um único *qual* (por exemplo, branco, quente, ou outra coisa desse tipo).” (ἀρχὴ δὲ οἰκαιοτάτη πασῶν, ἐπειδὴ πολλαχῶς λέγεται τὸ ὄν, πῶς λέγουσιν οἱ λέγοντες εἶναι ἓν τὰ πάντα, πότερον οὐσίαν τὰ πάντα ἢ ποσὰ ἢ ποιὰ, καὶ πάλιν πότερον οὐσίαν μίαν τὰ πάντα, οἷον ἄνθρωπον ἓνα ἢ ἵππον ἓνα ἢ ψυχὴν μίαν, ἢ ποιὸν ἓν δὲ τοῦτο, οἷον λευκὸν ἢ θερμὸν ἢ τῶν ἄλλων τι τῶν τοιοῦτων.) Cf. também *Phys.* 1.2 185a27-32.

<sup>359</sup> Ver citação na seção 4.4.2.

<sup>360</sup> Sobre a autoria e a datação do tratado, ver Jouanna (2002, pp. 55-59) e Cairus (2005, p. 39).

“Ὅστις μὲν οὖν εἴωθεν ἀκούειν λεγόντων ἀμφὶ τῆς φύσιος τῆς ἀνθρωπίνης προσωτέρω ἢ ὅσον αὐτῆς ἐς ἰητρικὴν ἀφήκει, τούτῳ μὲν οὐκ ἐπιτήδειος ὁδε ὁ λόγος ἀκούειν· οὔτε γὰρ τὸ πάμπαν ἡέρα λέγω τὸν ἄνθρωπον εἶναι, οὔτε πῦρ, οὔτε ὕδωρ, οὔτε γῆν, οὔτε ἄλλο οὐδὲν ὃ τι μὴ φανερόν ἐστιν ἐνεὸν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ· ἀλλὰ τοῖσι βουλομένοισι ταῦτα λέγειν παρήγημι. δοκέουσι μέντοι μοι οὐκ ὀρθῶς γινώσκειν οἱ ταῦτα λέγοντες· γνώμη μὲν γὰρ τῇ αὐτῇ πάντες χρέωνται, λέγουσι δ’ οὐ ταῦτά· ἀλλὰ τῆς μὲν γνώμης τὸν ἐπίλογον τὸν αὐτὸν ποιοῦνται. — φασί τε γὰρ ἓν τε εἶναι, ὃ τι ἐστί, καὶ τοῦτο εἶναι τὸ ἓν τε καὶ τὸ πᾶν —, κατὰ δὲ τὰ ὀνόματα οὐχ ὁμολογέουσιν· λέγει δ’ αὐτῶν ὁ μὲν τις φάσκων ἡέρα τοῦτο εἶναι τὸ ἓν τε καὶ τὸ πᾶν, ὁ δὲ πῦρ, ὁ δὲ ὕδωρ, ὁ δὲ γῆν, καὶ ἐπιλέγει ἕκαστος τῷ ἑωυτοῦ λόγῳ μαρτυρίᾳ τε καὶ τεκμήρια ἃ ἐστὶν οὐδέν. ὅποτε δὲ γνώμη τῇ αὐτῇ πάντες προσχρέωνται, λέγουσι δὲ οὐ ταῦτά, δῆλον ὅτι οὐδὲ <n> γινώσκουσι. γνοίη δ’ ἂν τῷ δὲ τις μάλιστα παραγενόμενος αὐτοῖσιν ἀντιλέγουσιν· πρὸς γὰρ ἀλλήλους ἀντιλέγοντες οἱ αὐτοὶ ἄνδρες τῶν αὐτῶν ἐναντίον ἀκρατέων οὐδέποτε τρίς ἐφεξῆς ὁ αὐτὸς περιγίνεται ἐν τῷ λόγῳ, ἀλλὰ ποτὲ μὲν οὗτος ἐπικρατεῖ, ποτὲ δὲ οὗτος, ποτὲ δὲ ᾧ ἂν τύχη μάλιστα ἢ γλώσσα ἐπιρρυεῖσα πρὸς τὸν ὄχλον. καίτοι δίκαιόν ἐστι τὸν φάντα ὀρθῶς γινώσκειν ἀμφὶ τῶν πρηγμάτων παρέχειν αἰεὶ ἐπικρατέοντα τὸν λόγον τὸν ἑωυτοῦ, εἴπερ ἐόντα γινώσκει καὶ ὀρθῶς ἀποφαίνεται. ἀλλ’ ἔμοίγε δοκέουσιν οἱ τοιοῦτοι ἄνθρωποι αὐτοὶ ἑωυτοὺς καταβάλλειν ἐν τοῖσιν ὀνόμασι τῶν λόγων <τῶν> ἑωυτῶν ὑπὸ ἀσυνεσίας, τὸν δὲ **Μελίσσου λόγον ὀρθοῦν.** (Ps.-Hippoc. *Nat. Hom.* 1 = LM29 T6 > LM21 R1 = DK30 A6.I)

Para quem costuma ouvir [aqueles] que falam a respeito da natureza humana para além daquilo que, dela, diz respeito à medicina, não lhes interessará ouvir o presente discurso. Pois eu não digo, de modo algum, ser o homem

ar, nem fogo, nem água, nem terra, nem qualquer outra coisa que não esteja manifestamente presente no homem, e deixo de lado aqueles que querem dizer essas coisas. De fato, não me parece que aqueles que falam essas coisas conhecem corretamente. Pois, por um lado, todos eles usam a mesma concepção, mas, por outro, não dizem as mesmas coisas, embora elaborem a mesma conclusão a partir [dessa] concepção. Pois **dizem** tanto que **o que algo é é um** quanto que isso é tanto o um quanto o todo, mas não chegam a um acordo em relação aos termos. E dentre eles, **um, afirmando ser isso o ar, diz que é tanto o um quanto o todo, ao passo que outro diz que é fogo, outro água, outro terra**, e acrescenta cada um a seu próprio argumento testemunhos e evidências que [não valem] nada. E, uma vez que todos usam a mesma concepção, mas não dizem as mesmas coisas, fica evidente que não conhecem nada. Isso pode ser percebido sobretudo quando se testemunha eles mesmos se refutando: pois quando os mesmos homens se refutam mutuamente diante dos mesmos ouvintes, nunca um deles vence a discussão **três vezes seguidas**, mas ora um ganha, ora o outro, e às vezes [vence] aquele cuja língua, por sorte, flui melhor entre o público. Todavia, o normal é que quem afirma ter um conhecimento correto das coisas faça prevalecer sempre o próprio argumento, se é que ele sabe mesmo das coisas e as expõe corretamente. A mim, porém, parece que os homens desse tipo, por causa da sua estupidez, demolem a si próprios em meio aos termos [que empregam] em seus argumentos, e [deste modo] **reerguem o argumento de Melisso**.

Esta imagem do debate entre os proponentes de teorias naturalistas, aliada à menção a Melisso como alguém que parece falar

contra posições naturalistas, lembra o trecho do *MXG* que dizia que Górgias empregou argumentos de Melisso e Zenão contra posições naturalistas, embora haja uma pequena diferença na aplicação: se aqui Melisso parece falar contra os monistas materiais, em Górgias, os argumentos de Melisso e Zenão são usados contra monistas e pluralistas.<sup>361</sup> Em todo caso, Pólibo evidentemente tem objetivos diferentes dos de Górgias, uma vez que ele não quer simplesmente criticar o naturalismo em geral, mas propor ele mesmo uma teoria pluralista de quatro elementos.<sup>362</sup>

O principal ponto que eu gostaria de destacar nessa passagem, contudo, é o fato de Pólibo nos apresentar o que parece ser, à primeira vista, uma lista de quatro teorias monistas, cada uma defendendo a adoção de um dos quatro elementos como primordial, em moldes que lembram o esquema *posa kai poia*. O interessante dessa lista é que ela parece contrária ao que vimos em Isócrates, Platão e Aristóteles. Se lá havia poucas respostas à pergunta *ποία*, aqui parece que é a pergunta *πόσα* que é um pouco negligenciada: temos uma lista em que simplesmente não há variação quantitativa e todas as posições apresentadas correspondem a  $Q = 1$ . Também soa inusitado ele mencionar uma teoria monista para cada um dos quatro elementos, porque Aristóteles diz em *Metaph.* A.3 984a9-11 que não encontrou ninguém que defendesse a terra como *archē*, e Pólibo é anterior a Aristóteles. Como devemos interpretar isso? Seria Pólibo mais bem informado do que Aristóteles sobre essas teorias? É pouco provável. O fato de ele não fornecer nenhum nome sugere que seu discurso é, ao menos em parte, hipotético.<sup>363</sup> A cena que ele descreve sobre o debate

---

<sup>361</sup> Cf. Ps.-Arist. *MXG* 5 979a21-24, citado na seção 4.4.2.

<sup>362</sup> Ele o fará a partir do capítulo 3 de *Sobre a natureza do homem*.

<sup>363</sup> Cf. Mansfeld (1986, p. 34).

envolvendo os proponentes de cada teoria é simétrica demais para corresponder a ocasiões muito específicas. Além disso, ele diz que a concepção por trás de cada uma dessas teorias é exatamente a mesma, sendo justamente por esta razão, que, quando postas em confronto, nenhum de seus proponentes consegue vencer um debate “três vezes seguidas”. O número três aqui não é aleatório, mas corresponde à quantidade de vitórias que alguém precisaria obter para demonstrar definitivamente que a sua teoria é a correta, derrotando os outros três proponentes.

Isso, porém, não quer dizer que Pólibo não conhecesse concretamente algumas teorias monistas. Ele dificilmente seria capaz de falar em argumentos relativos a essas teorias se tivesse acesso apenas a uma lista de nomes de autores, quantidades e tipos de princípios. É muito mais razoável assumir que Pólibo conhecia alguns exemplares dessas teorias com argumentos e outras explicações, como, por exemplo, a teoria de Diógenes de Apolônia relativa ao ar, e quem sabe, a teoria de Hípon relativa à água, os quais, como ele, eram também médicos.<sup>364</sup> Sem esse conhecimento, ele estaria sendo, no mínimo contraditório, para não dizer desonesto, na medida em que estaria criticando outros por falarem do que não sabem, falando ele mesmo sobre algo que ele não sabia.

A pergunta *ποιᾶ* entra no mérito da natureza (*φύσις*) das coisas que são e até mesmo de sua distinção em relação a outros *tipos* de coisas, algo que Aristóteles encapsulará na noção de *archē* – um tipo

---

<sup>364</sup> Embora não haja testemunhos de natureza biográfica direta que atestem que Diógenes era um médico (daí as posições um pouco mais cautelosas de Laks (2008, pp. 26, 96) e Jouanna (1999, p. 266), Aristóteles emparelhava sua teoria sobre o sangue e o sistema circulatório com as de outros médicos, inclusive Pólibo. Para mais detalhes, ver a n. 578. Cf. também Barnes (1982, p. 567) e Graham (2006, p. 304, n. 17). Sobre Hípon, ver a n. 513.

de ente especial, mais fundamental, a partir do qual outros entes são constituídos.<sup>365</sup> As respostas à pergunta *ποῖα* se tornarão mais complexas quando Aristóteles passar a distinguir classes de causas (αἰτίαι) – material, final, eficiente e formal – especialmente em *Metafísica* A, a partir do capítulo 3, onde ele introduzirá essas distinções por meio de uma narrativa evolutiva com características historiográficas sobre o descobrimento gradual dessas causas por parte de seus predecessores. Na passagem do *Sofista*, contudo, isso ainda está um pouco nebuloso e disperso no que podemos chamar de uma distinção geral de *onta*, sem descer ao nível de uma distinção entre *tipos* de *onta* em uma determinada classe, como se dá com Aristóteles, que passará a tratar *archai* relativas a tipos diferentes de causa como pertencentes a classes diferentes. Isso fica evidente ao longo de *Metafísica* A, que trata os quatro tipos de causa separadamente, na medida do possível.

Veja o que acontece neste outro esquema aristotélico, representado no diagrama da figura 4.5:

γένεσις μὲν γὰρ καὶ φθορὰ πάσαις ταῖς φύσει συνεστῶσαις οὐσίαις οὐκ ἄνευ τῶν αἰσθητῶν σωμάτων. τούτων δὲ τὴν ὑποκειμένην ὕλην οἱ μὲν φασιν εἶναι μίαν, οἷον ἀέρα τιθέντες ἢ πῦρ ἢ τι μεταξύ τούτων, σώμα τε ὄν καὶ χωριστόν, οἱ δὲ πλείω τὸν ἀριθμὸν ἑνός, οἱ μὲν πῦρ καὶ γῆν, οἱ δὲ ταῦτά τε καὶ ἀέρα τρίτον, οἱ δὲ καὶ ὕδωρ τούτων τέταρτον, ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς· ἐξ ὧν συγχριστομένων καὶ διακρινομένων ἢ ἀλλοιουμένων

---

<sup>365</sup> E aqui não se trata apenas de entes concretos, materiais, mas também eventos, afecções, e tudo mais que puder ser objeto da pergunta socrática *τί ἐστιν; – o que é isso?* Neste sentido, ver também Palmer (2008, pp. 539-540), que considera que o esquema anônimo de Aristóteles, que fala de *onta*, reflete melhor os interesses e preocupações “pré-socráticos” do que a “classificação-*archai*” de Aristóteles.

συμβαίνειν τὴν γένεσιν καὶ τὴν φθορὰν τοῖς πράγμασιν. (Arist. GC 2.1 328b32-329a5 ≠ DK ≠ LM)<sup>366</sup>

Pois, para todas as substâncias compósitas por natureza, geração e destruição, não ocorrem sem corpos sensíveis. Quanto à **matéria subjacente** a esses [corpos], uns dizem ser uma [só], estabelecendo, por exemplo, o ar, o fogo ou algum intermediário entre eles que seja corpo e separado; já outros [dizem] ser em número maior do que um: [para] uns fogo e terra, [para] outros estes mesmos mais o ar como terceiro, [para] outros ainda a água como o quarto destes, tal qual Empédocles; e concordam que é a partir deles, congregando-se e segregando-se, ou alterando-se, que há, para as coisas, a geração e a destruição.

---

<sup>366</sup> Mansfeld não aborda esta passagem.

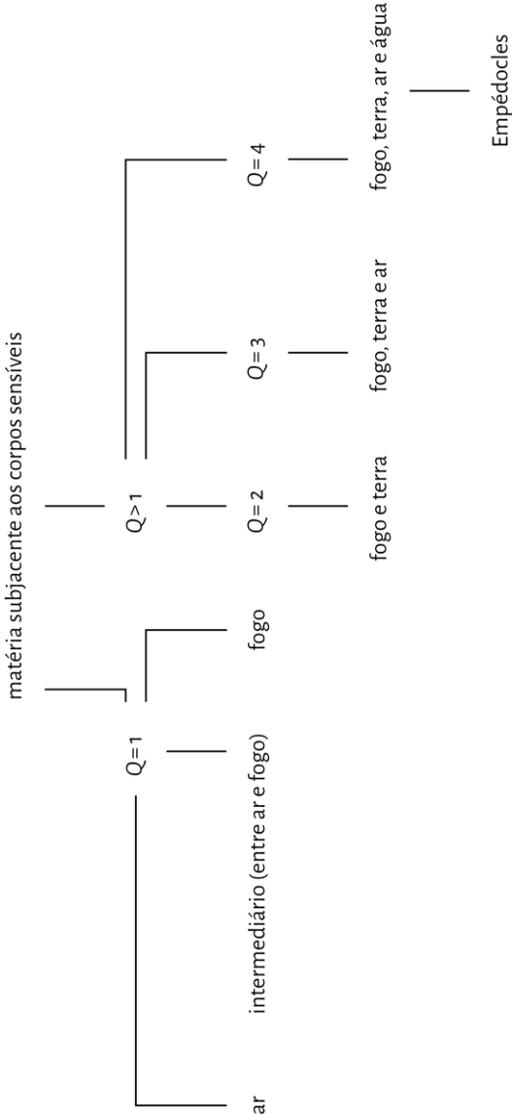


Figura 4.5: Esquema *posa kai poia* de Arist. *GC* 2.1 328b32-329a5.

Este esquema, completo em relação a quantidades e qualidades, trata exclusivamente de princípios ou causas materiais. Esta designação pela qual Aristóteles se refere ao que nos outros esquemas era referido como *onta* ou *archai* – “matéria subjacente aos corpos sensíveis” – corresponde ao que normalmente ele designa também por *elementos* (στοιχεῖα), especialmente no caso do tratado *Sobre a geração e a corrupção*. Embora Aristóteles nomeie apenas Empédocles (que é seu adversário preferencial neste segundo livro de *Sobre a geração e a corrupção*), é possível identificar com bastante segurança a maior parte dos nomes faltantes, com exceção de dois casos especiais. Tal segurança decorre do paralelo evidente com *Metafísica* A.3-4 e dos elementos designados para cada quantidade. No caso de  $Q = 1$ , podemos identificar Anaxímenes e/ou Diógenes de Apolônia como candidatos óbvios para o ar, assim como Heráclito (e Hipaso) para fogo.<sup>367</sup> Para  $Q = 2$ , é também bastante óbvio que Aristóteles tem Parmênides em mente.<sup>368</sup> Restam a posição que adota um elemento “intermediário” em  $Q = 1$ , cujo proponente não pode ser identificado com certeza,<sup>369</sup> e  $Q = 3$ , que também não tem paralelo direto em *Metafísica* A. O que temos neste segundo caso é um comentário de

---

<sup>367</sup> Para esses quatro mais Empédocles, que aparecem em sequência, ver *Metaph.* A.3 984a5-8 (> DK13 A4 + DK18 7.I = LM7 D4 [= LM28 D7] + LM11 D3).

<sup>368</sup> Cf. *Metaph.* A.5 986b27-987a2 (> DK28 A24.I = LM19 R12); *Phys.* 1.5 188a19-23 (≠ DK ≠ LM). Ver também Palmer (2008, pp. 540-543).

<sup>369</sup> Mas podemos apontar alguns possíveis candidatos em Demócrito (suas figuras atômicas são sutis como o ar e o fogo), Anaximandro (considerando o *apeiron* como uma espécie de matéria geral subjacente e anterior a esses corpos determinados), ou ainda algum pensador que porventura postule algum tipo de éter (um tipo de ar quente, mais elevado do que o *aēr*, normalmente tomado como ar frio). Não é necessário entrar no mérito das tentativas de identificar um proponente para esta posição específica.

Filopono sugerindo que se trata de Íon, que já aparecera no esquema de Isócrates nesta mesma posição.<sup>370</sup>

Também chama atenção nesse esquema o fato de Aristóteles não fazer qualquer alusão direta à posição eleata tradicional monista e estar muito provavelmente considerando um Parmênides dualista como proponente da posição  $Q = 2$ , baseando-se na cosmologia da terceira parte do poema, que às vezes é desprezada por apresentar as chamadas “opiniões dos mortais”. Com isso, ele se afasta ainda mais dos esquemas prévios, cuja origem remonta à polêmica de Protágoras contra o monismo parmenidiano. É como se um esquema inicialmente antieleata – e que assim permanece em Górgias, onde se dá sua segunda manifestação –, aos poucos fosse sendo contaminado por uma espécie de tendência materialista, já francamente posta no esquema de Pólibo, até o ponto de se converter em esquema puramente dedicado a elementos de caráter material, como nesta versão mais tardia de Aristóteles.<sup>371</sup>

## 4.5 A conclusão de Palmer

A abordagem que empreguei acima para reconstituir a tese de Mansfeld sobre uma matriz protodoxográfica gorgiana tem muitas semelhanças com uma reconstituição semelhante realizada por John Palmer (2008). Não contei Palmer, a princípio, entre os estudiosos da protodoxografia, porque seu texto não é um estudo específico sobre este tema, mas um estudo mais geral sobre a recepção de temas “pré-

---

<sup>370</sup> Cf. Philop. *In GC* 207.16-20 (> DK36 A6.II ≠ LM).

<sup>371</sup> Uma versão expandida da discussão feita nesta seção, com novas passagens e diagramas, pode ser encontrada em Gomes (2024b).

socráticos” no Período Clássico (a partir de Sócrates). Ainda assim, Palmer dedica parte significativa desse seu texto à teoria protodoxográfica, especialmente na versão de Mansfeld, da qual ele se declara abertamente adepto (pp. 530-531).<sup>372</sup> Palmer, entretanto, cita Mansfeld poucas vezes durante sua exposição, imagino que confrontado com o mesmo tipo de dificuldade que eu encontrei ao construir a reconstituição acima.<sup>373</sup>

Não é necessário repassar toda a versão de Palmer acerca da hipótese gorgiana. Sua principal contribuição, além do mérito de ter produzido uma versão mais acessível da teoria, envolve sua conclusão a respeito da importância da matriz gorgiana frente à matriz hipiana. Neste ponto, ele parece se afastar um pouco de Mansfeld, na medida em que considera (e dá boas razões para isso) que o procedimento protodoxográfico gorgiano tem mais impacto e influência sobre seus sucessores do que o de Hípias.<sup>374</sup> Mansfeld, por razões que não parecem ser apenas de cautela, se abstém de fazer uma comparação direta como a que faz Palmer. Considerando, porém, seu percurso no texto de 1986, ousou dizer que Mansfeld dificilmente se permitiria conceder uma importância maior à matriz gorgiana. No máximo, ele

---

<sup>372</sup> A reconstituição da hipótese protodoxográfica no texto de Palmer ocorre em ondas sucessivas, conforme ele avança pela sucessão cronológica, começando com Hípias e Górgias até chegar a Aristóteles. A hipótese gorgiana, que é a que mais está em causa aqui, é abordada principalmente nas pp. 532-534, mas há elementos que ocorrem mais adiante, em particular aqueles relativos ao esquema *posa kai poia* em Platão e em Aristóteles, que surgem em ondas sucessivas a partir da p. 537.

<sup>373</sup> Conforme expliquei no início da seção 4.4.

<sup>374</sup> Cf. Palmer (2008, p. 532): “the more important representative of sophistic philosophical historiography, however, was the doxographical schema introducing the first division of Gorgias of Leontini’s treatise *On Nature or On What Is Not*.” Note que ele fala em “historiografia filosófica” ao invés de [proto]doxografia. Voltarei a este detalhe crucial um pouco mais adiante.

chegaria a conceder às duas matrizes importância equivalente. O que parece ter grande peso no caso de Mansfeld é seu provável entendimento de que há uma maior quantidade de paralelos entre Hípias e a tradição doxográfica posterior. Embora Górgias, conforme vimos, anuncie um método que antecipa em grande medida declarações semelhantes por parte de Sócrates (via Xenofonte) e de Aristóteles (nos *Tópicos*)<sup>375</sup> – esta última sendo decisiva para a instauração do procedimento doxográfico peripatético –, para Mansfeld, é a *Coletânea* de Hípias que, no fim das contas, serve como o principal modelo de referência para a forma literária dos compêndios doxográficos que surgirão a partir de Teofrasto.<sup>376</sup> Mansfeld não é tão otimista (para não dizer temerário) quanto Patzer em relação ao grau de antecipação da *Coletânea* em relação aos compêndios que surgirão mais tarde. Mas ainda assim, sua posição acaba sendo a de projetar Hípias como o autor mais decisivo para o surgimento do gênero literário da doxografia, mesmo se não for ele o primeiro a propor um procedimento de coleta de opiniões ou listas de princípios, e tenha sido antecipado nisso por Górgias ou até mesmo antes ainda por Protágoras, conforme vimos.

A princípio, não há problema algum em reconhecer que há dois tipos de contribuição diferentes, e que, neste sentido, ambos – Górgias e Hípias – têm contribuições que podem ser classificadas como igualmente importantes. O problema é que Mansfeld acaba dando margem para que se considere que Hípias produziu uma lista de nomes e quantidades e tipos de princípios, que poderia ter servido de insumo para os esquemas *posa kai poia* que encontramos em Platão e

---

<sup>375</sup> Ver citações acima para Górgias (na seção 4.4.2) e para Xenofonte (na seção 4.1). O trecho dos *Tópicos* foi citado e discutido na seção 1.2.

<sup>376</sup> Cf. Mansfeld (1986, pp. 4-6).

Aristóteles.<sup>377</sup> Isso implica ou que Hípias foi influenciado por Górgias, ou que havia listas desse tipo circulando na Antiguidade, e que as de Hípias e de Górgias seriam dois exemplares de uma tendência que teria começado antes deles.<sup>378</sup> Não há, contudo, evidências suficientes para defender nenhuma das duas hipóteses. Nem Hípias, apesar de todo o esforço de Patzer, parece ter apresentado uma lista desse tipo, nem se pode afirmar com certeza que ele tenha sido influenciado por Górgias ao selecionar as citações supostamente elencadas em sua *Coletânea*.<sup>379</sup> Mansfeld vê esta conexão na menção a Xenófanes e seus supostos predecessores no “mito” sobre o Um na passagem doxográfica do *Sofista*,<sup>380</sup> mas a verdade é que não temos nenhuma maneira de confirmar que Hípias tratou deste tema, esta sendo mais uma aplicação inadequada do método de Snell: os paralelos entre Platão e Aristóteles são meramente testemunhais, não envolvendo sequências de citações similares, e nem há qualquer outra evidência paralela e independente que ligue esses testemunhos a Hípias. Mansfeld tenta construir uma ponte fundada no antieleatismo de

---

<sup>377</sup> Cf. Mansfeld (1985a, p. 113; 1986, pp. 12, 15, 46). Veja também como isso reverbera em Graham (2015, § 5), por exemplo (comentado na próxima seção).

<sup>378</sup> Mansfeld (1986, p. 29) também dá margem para a possibilidade de Hípias ter acessado essas eventuais listas anteriores.

<sup>379</sup> Há, inclusive, possíveis restrições de ordem cronológica que dificultariam essa comunicação. Embora seja possível afirmar que Protágoras era mais velho do que Górgias e que este era mais velho do que Hípias, os três são basicamente contemporâneos. Segundo Nails (2002), as datas deles seriam as seguintes: Protágoras: ±490–420 (p. 256); Górgias: ±485–±380 (p. 156); Hípias: ±470s–>399 (p. 168). Apesar desta possível diferença de 15 anos entre Górgias e Hípias, há chances de que Górgias tenha sido um escritor relativamente tardio (ele foi muito longevo), o que, por um lado, tornaria mais difícil que Hípias tenha sido influenciado diretamente por ele, e, por outro lado, aumenta a plausibilidade de uma eventual influência de Protágoras sobre Górgias.

<sup>380</sup> Cf. Mansfeld (1986, pp. 26-27), e a n. 357.

Protágoras e de Górgias, e na possível presença de Heráclito em Hípias, sugerindo que Hípias, assim como Crátilo, já opunha certo fluxismo heraclitiano ao imobilismo eleata.<sup>381</sup> Isso, porém, não está imediatamente dado pelas evidências apresentadas: sim, é até razoável supor que Hípias tenha citado o fragmento do rio de Heráclito em contexto que tratava de outros rios primordiais; sim, Crátilo parece ter inspirado seu fluxismo em Heráclito; sim, Protágoras e Górgias construíram argumentos contra posições eleatas; mas o próprio Mansfeld (1986, pp. 28-29) reconhece que a relação classificatória entre o relativismo protagórico e o fluxismo heraclitiano é uma invenção platônica que nada tem a ver com Hípias. Não estou refutando que Protágoras possa ser aproximado de Heráclito em algum tipo de classificação, como se suas ideias fossem incompatíveis. Platão, de fato, dá boas razões para fazer essa aproximação no *Teeteto*.<sup>382</sup> Estou apenas dizendo que o fato de Platão ter feito aproximações de natureza classificatórias não são de modo algum suficientes para afirmar que Hípias fez isso antes dele. O método de Snell demanda citações paralelas com conexões muito mais objetivas do que as que foram apontadas por Mansfeld ou Patzer.<sup>383</sup>

---

<sup>381</sup> Esta construção é complexa e não está dada de forma tão objetiva assim nos textos de Mansfeld. Sobre o antieleatismo de Górgias e Protágoras, ver as seções 4.4.3 e 4.4.4, que contemplam argumentos de origem mansfeldiana. Sobre as relações de Hípias e de Crátilo com Heráclito, e entre si, ver Mansfeld (1983, especialmente a p. 54). Cf. também Palmer (2008, pp. 548-549).

<sup>382</sup> Algumas delas foram, inclusive, abordadas na seção 4.4.4.

<sup>383</sup> A principal aproximação sugerida por Patzer é a que ele formula no lema 'não há declarações falsas' (ver a seção 3.2.6). É curioso que nenhum dos dois tenha levantado aproximações de natureza mais concreta como, por exemplo, a partir do fragmento DK22 B3 (= LM9 D89b), onde efetivamente encontramos uma parte do corpo humano

A posição de Palmer, por outro lado, é bem mais plausível em relação a esse aspecto. Ele mostra de forma bastante clara que há uma *recepção metodológica* conectando Górgias *diretamente* a Sócrates e a Isócrates, e, a partir de Sócrates, a Platão e a Aristóteles:<sup>384</sup> no tratado *Sobre o que não é*, Górgias anuncia a coleta de opiniões como procedimento;<sup>385</sup> Xenofonte mostra que Sócrates também aplicava esse método;<sup>386</sup> Isócrates apresenta uma lista de autores e *onta*;<sup>387</sup> Platão também, e o faz logo depois de fazer o Visitante de Eleia mencionar pessoas que pesquisavam “quantas e quais são as coisas que são” (πόσα καὶ ποῖα);<sup>388</sup> e Aristóteles, por fim, não só escreve uma declaração bastante sistematizada de um método muito semelhante ao de Górgias, como aplica-o por toda parte em sua vasta obra.<sup>389</sup> É justamente por esse caráter metodológico que Palmer classifica a influência gorgiana como mais importante. Afinal, ela está ligada diretamente ao próprio âmago da pesquisa filosófica, estabelecendo

---

funcionando como medida para o tamanho do Sol: “[o Sol tem] a largura de **um pé humano**” (εὐρος ποδὸς ἀνθρωπείου).

<sup>384</sup> Cf. Palmer (2008, p. 537). A estes podemos acrescentar também Pólibo, a partir do que vimos na seção anterior.

<sup>385</sup> Cf. Palmer (2008, p. 532).

<sup>386</sup> Cf. Palmer (2008, p. 534). Há também em Platão um trecho (não abordado por Palmer) em que Sócrates recomenda algo parecido a Fedro, indicando que é útil para um orador aprender teorias naturalistas. Compare *Phdr.* 269e1-270a8 (= DK59 A15.1 > LM25 P20) com *Gorg. Hel.* 13 (citado na seção 4.4.2). Embora as semelhanças entre essas duas passagens não provem a influência gorgiana sobre Sócrates (apenas, talvez sobre Platão), a triangulação com a passagem de Xenofonte reforça a hipótese de que Platão está retomando uma ideia original de Sócrates.

<sup>387</sup> Cf. Palmer (2008, p. 533).

<sup>388</sup> Cf. Palmer (2008, pp. 538-539); Plat. *Soph.* 242c4-d6, trecho citado separadamente nas seções 4.4.5 e 4.1 (nesta ordem).

<sup>389</sup> Cf. Palmer (2008, pp. 536-538). A descrição do método está na passagem dos *Tópicos* citada na seção 1.2. Quanto às aplicações, os exemplos tratados na seção 4.4.5 são suficientemente ilustrativos.

um método de coleta de insumos para a prática dialética.<sup>390</sup> O que Hípias parece ter, no fim das contas, é uma antologia, e, enquanto tal, ela certamente teria serventia como fonte de consulta. No entanto, o impulso para a consulta é dado pelo método gorgiano. Além disso, o tratado *Sobre o que não é* – de Górgias – ofereceu os rudimentos de um esquema dierético básico que será desenvolvido por Platão no método da divisão, exposto e aplicado no *Sofista*,<sup>391</sup> do qual a passagem doxográfica é um exemplo importante. Nada disso está presente em Hípias. Sua *Coletânea*, que o próprio Mansfeld (1986, p. 46) classifica como uma “sinfonia” – e isso em contraposição à “diafonia” (porquanto dialética e antilógica) de Górgias –, não passa, ainda segundo Mansfeld (p. 5), de um “inventário de ideias relacionadas”<sup>392</sup> – na verdade, citações (não ideias) justapostas justamente por causa de sua similaridade na forma de listas harmônicas e, quem sabe, até utopicamente unânimes.

---

<sup>390</sup> Cf. Palmer (2008, p. 534).

<sup>391</sup> Aplicado também à exaustão no *Político*. É difícil encontrar um enunciado do método da divisão em Platão. O mais próximo disso talvez esteja em *Soph.* 253d1-2: “o dividir segundo os gêneros e nem considerar a mesma forma diferente, nem a diferente a mesma” (τὸ κατὰ γένη διαιρεῖσθαι καὶ μήτε ταυτὸν εἶδος ἕτερον ἡγήσασθαι μήτε ἕτερον ὄν ταυτὸν), o que é evidentemente um pouco sucinto demais. Maia Jr. e Trindade Santos (2011, p. 17) fornecem uma boa definição a partir de uma análise completa do uso do método no *Sofista*: “O segredo da estratégia [*i.e.* do método da divisão] está no modo de praticar a divisão de cada entidade, sabendo prolongá-la até chegar ao gênero buscado, ou a um indivisível. Atingido este ponto, a ‘definição’ fica encontrada. Todavia, o procedimento pode e deve ser repetido de variadas perspectivas, por não haver motivo para considerar como suficiente nenhuma definição atingida. Como cada uma delas é considerada relativamente à natureza da entidade investigada, a definição global é conseguida pela conjunção de todas as já encontradas.” Ver também uma segunda definição mais sucinta na p. 18, além dos resumos das seções seguintes (pp. 18-21, 32-33; cf. também pp. 69-70), onde Maia Jr. e Trindade Santos elencam cada uma das iterações do método da divisão no *Sofista*.

<sup>392</sup> Cf. também Mansfeld (1983, p. 53).

## 4.6 O Hípias de Mansfeld

A dificuldade de Mansfeld em separar de forma mais cabal as matrizes protodoxográficas hipiana e gorgiana, deixando em aberto, inclusive, a possibilidade de que Hípias fosse em alguma medida dependente ou já influenciado por Górgias, teve como um de seus efeitos permitir que o Hípias hipertrofiado de Patzer prosperasse. Por sinal, embora a contribuição mais original de Mansfeld para os estudos protodoxográficos tenha sido apresentar de forma bastante sólida uma matriz protodoxográfica alternativa à hipiana, com exceção de Palmer e alguns outros poucos estudiosos,<sup>393</sup> seu trabalho ainda é muito mais frequentemente lembrado para afirmar a matriz hipiana. Nestes casos, inclusive, é muito comum que Patzer venha mencionado junto, como se os dois trabalhos efetivamente convergissem e confirmassem os resultados um do outro.<sup>394</sup> Isso sem falar nos casos em que Patzer é visto como mais importante do que Mansfeld,<sup>395</sup> ou aqueles em que Mansfeld sequer é mencionado.<sup>396</sup>

---

<sup>393</sup> Cf., por exemplo, Graham (2008, p. 31 & n. 22), Runia (2008, p. 32) e Tell (2011, pp. 3-4; 2014, pp. 278-279).

<sup>394</sup> Cf., por exemplo, Graham (2008, p. 31 & n. 22; 2015, §§ 4-5), Tell (2011, pp. 3-4; 2014, pp. 278-279) e Finkelberg (2017, p. 11, n. 31).

<sup>395</sup> Cf., por exemplo, Zhmud (2001, p. 234), Primavesi (2002, §§ 68-70) e Gante Dávila (2018, pp. 91-92). Os casos de Zhmud e Gante Dávila merecem um comentário adicional. Zhmud é um crítico conhecido dos estudos doxográficos de Mansfeld e Runia e defensor de Diels. Neste seu texto, ele utiliza a reconstituição de Patzer da *Coletânea* de Hípias como contraponto à teoria de Mansfeld, dando a entender que Patzer alcança resultados melhores. Já Gante Dávila abraça totalmente a posição de Patzer, e cita apenas Mansfeld (1983), tal como Patzer.

<sup>396</sup> Como no caso de Węcowski (2009), que é particularmente grave porque se trata da nova versão de fragmentos de Hípias para a importante coletânea de historiadores gregos iniciada por Felix Jacoby, editada e expandida pela editora Brill (a coleção é

É difícil fazer ilações acerca dos motivos que levaram Mansfeld a não chegar à mesma conclusão que Palmer acerca da importância da matriz gorgiana. Uma hipótese envolve justamente as perspectivas ligeiramente diferentes a partir das quais os dois analisam a questão. A perspectiva de Palmer é prioritariamente a dos estudos pré-socráticos. Ele escreve para um manual que discute temas ligados a essa área e aborda tanto Hípias quanto Górgias, e também Platão e Aristóteles, principalmente tentando encontrar neles os primeiros movimentos de uma historiografia filosófica.<sup>397</sup> Palmer nem sequer menciona a palavra ‘doxografia’ ou o adjetivo ‘doxográfico’ quando fala de Hípias,<sup>398</sup> muito pelo contrário: ele só começa a falar em doxografia quando já está tratando de Górgias,<sup>399</sup> o que sugere que, para ele, é somente Górgias quem está efetivamente contrapondo *opiniões*. Para Palmer, ao que parece, Hípias contrapõe (ou sequer contrapõe, apenas *alinha*) somente *citações*.

A perspectiva de Mansfeld, por outro lado, é a dos estudos doxográficos. O que ele busca são antecedentes não só do procedimento doxográfico (que é o que Palmer enfatiza para Górgias), mas sobretudo para a *forma* do discurso doxográfico. É por isso que Hípias é tão atraente para Mansfeld, porque ele enxerga na *Coletânea* de Hípias uma estrutura muito próxima da que encontramos, por exemplo, nos *Placita* do Pseudo-Plutarco. Nos últimos três capítulos, vimos em detalhes os motivos que levaram Snell, Patzer e Mansfeld a acreditar nisso. A evidência mais forte neste sentido são os paralelos

---

conhecida como *Brill New Jacoby – BNJ*). Cf. ainda Morgan (2000, pp. 95-96), e também Frede (2008, pp. 519-520), que, por alguma razão, ignora tanto Mansfeld quanto Patzer, e menciona apenas Snell e Classen.

<sup>397</sup> Cf. Palmer (2008, p. 530).

<sup>398</sup> Cf. Palmer (2008, pp. 531-532).

<sup>399</sup> A partir da p. 532.

entre o *Crátilo*, o *Teeteto* e o excurso sobre Tales em *Metafísica A*, notados por Snell. No entanto, embora todos eles tenham considerado aberta (especialmente Patzer) ou mais ou menos veladamente (Snell e Mansfeld) que o material compartilhado por Platão e Aristóteles era oriundo de um “lema” a respeito da água, ou ainda, que dizia que a origem de todas as coisas tinha alguma relação com a água, que figuraria, na visão deles, como uma seção da obra de Hípias, e apesar de todos os esforços de Patzer, não há nenhuma evidência específica que confirme que a *Coletânea* era dividida em “lemas”.

Há, porém, uma *outra* estrutura, que é a do esquema *posa kai poia*, que Patzer também atribuiu a Hípias, como vimos, mas que Mansfeld, mais apropriadamente, atribuiu a Górgias. Rigorosamente falando, as evidências sugerem que há um movimento inicial em Górgias na direção dessa estrutura, que pode não ter sido completamente consolidada nas suas obras. Os detalhes disso também foram discutidos na seção 4.4.5. O ponto que quero enfatizar aqui é que essa estrutura *posa kai poia* também está presente na literatura doxográfica, e, portanto, é de grande interesse para Mansfeld. Entretanto, há certos detalhes dessa presença que não receberam a atenção devida por nenhum dos autores envolvidos na questão protodoxográfica (ou em sua recepção).

Como eu disse, o esquema *posa kai poia* está presente na literatura doxográfica, mas ele, contudo, se encontra confinado a um lema específico, que, em Pseudo-Plutarco, é designado como ‘Sobre os princípios e o que eles são’ (Περὶ τῶν ἀρχῶν τί εἰσιν), ou seja, *de que tipo eles são*.<sup>400</sup> Este lema, por sua vez, deriva do longo “fragmento” de

---

<sup>400</sup> Cf. Ps.-Plut. *Plac. Phil.* 1.3 875D8.

Teofrasto, extraído de Simplício.<sup>401</sup> Isso, porém, é incompatível com a estranha sugestão de Patzer de que o esquema *posa kai poia* funcionava como uma espécie de estrutura geral que perpassava vários lemas.<sup>402</sup> O imenso texto de Teofrasto, por sua vez, parece ser uma tentativa de consolidar em um único texto, senão todos, ao menos uma grande parte dos levantamentos doxográficos que encontramos nos tratados aristotélicos dedicados à identificação de *archai*. Embora sua estrutura geral obviamente reflita o esquema *posa kai poia*, ele parece ter como modelo o texto de *Metafísica A* (de Aristóteles) sem ser uma tentativa de produzir um superesquema *posa kai poia*.<sup>403</sup> De fato, neste sentido, o lema do Pseudo-Plutarco é até mais próximo de uma tentativa de reproduzir um esquema *posa kai poia*, mas talvez isso se dê simplesmente pelo fato de que o lema do Pseudo-Plutarco é o resultado de uma tentativa de resumir ou, talvez, mais precisamente, de limpar o texto teofrastiano de uma série de comentários e digressões que, na estrutura dos *Placita*, caberiam inclusive em outros lemas. Em todo caso, o ponto principal aqui é: em

---

<sup>401</sup> Na verdade, não se trata de um único fragmento contínuo. FHSG os distribuem em sete fragmentos (FHSG 224, 225, 226A, 227A, 228A, 229, 230), extraídos de *Simpl. In Phys.* 22.22-28.31 (não faz sentido listar aqui os inúmeros fragmentos DK e LM correspondentes). Sobre a questão da autenticidade deste fragmento, ver a n. 39.

<sup>402</sup> Como vimos na seção 4.3, Patzer o designa como um “esquema estruturante de classificação”, mas isso não faz muito sentido. É possível que ele estivesse tomando o esquema *posa kai poia* como uma espécie de representante ou representação de uma estrutura dierética mais básica, correlata, por exemplo, ao método da divisão platônico (que eu mencionei na seção anterior). Mas se estava, Patzer não foi capaz de deixar isso suficientemente claro.

<sup>403</sup> É importante ressaltar que é muito improvável que esse longo fragmento teofrastiano de Simplício tenha sido extraído de uma obra com estrutura semelhante à dos *Placita*. Esse material provavelmente correspondia a um livro estanque, e o mais provável é que tenha sido extraído da *Física* de Teofrasto. Para mais detalhes acerca da localização desses fragmentos, ver a n. 39.

Teofrasto, temos basicamente uma expansão de *Metafísica A*: mais autores e mais comentários acerca das *archai* apresentadas; e, no caso do Pseudo-Plutarco, temos uma contração que pressupõe a expansão teofrastiana (além do acréscimo de autores posteriores que Teofrasto não conhecia). Ou seja, não se trata, definitivamente de um retorno a um original pré-teofrastiano, como insinua Patzer ao tentar habilitar Hípias como fonte direta para a doxografia tardia.<sup>404</sup>

Um dos efeitos nefastos dessa confusão é a propagação da ideia de que Hípias é o responsável pela confecção do esquema *posa kai poia* intermediário que teria sido consultado por Platão e Aristóteles. Esta é a teoria de Patzer, não a de Mansfeld, mas Graham (2015), por exemplo, a transmite como se fosse de Mansfeld, ou, no máximo, como se fosse uma teoria de “Mansfeld & Patzer”.<sup>405</sup> Essa integração entre as duas teorias acaba se refletindo também em uma integração entre as duas matrizes, e o efeito disso é o oposto do que vimos em Palmer: Hípias ganha o primeiro plano e Górgias se recolhe até o ponto de desaparecer por completo.<sup>406</sup>

Outro resultado um pouco inevitável diante da pouca atenção que a teoria protodoxográfica recebeu enquanto objeto de estudo é que, além de ela ter se convertido basicamente numa teoria de Mansfeld & Patzer, sua recepção se deu de forma majoritariamente utilitária, funcionando como um conjunto de premissas para a

---

<sup>404</sup> Ver especialmente os últimos dois lemas de Patzer nas seções 3.2.8 e 3.2.9.

<sup>405</sup> Isso está um pouco difuso por todo o texto. Graham faz uma reconstituição relativamente longa da teoria protodoxográfica nas seções 4 a 6, mas menciona ocasionalmente Hípias como possível fonte para algumas coisas ao longo do texto. Ele oscila, atribuindo coisas a Mansfeld e Patzer, mas sua adesão voluntária é claramente a Mansfeld.

<sup>406</sup> Como ocorre no caso de Graham (2015). E isso é curioso, porque em Graham (2008), onde ele também faz uso da teoria protodoxográfica, Górgias ainda estava presente.

construção de argumentações ulteriores, e convertendo-se em um paradigma. A ausência de desenvolvimentos subsequentes ou expansões da teoria, tal como Mansfeld e Patzer fizeram com seus predecessores, resultou em certa acomodação simplificadora, que se deu especialmente no sentido de concentrar toda a protodoxografia em Hípias. Com isso, Hípias acabou sendo alçado ao posto de “primeiro historiador da filosofia” e passou a ser considerado como um precursor de Aristóteles e o modelo (seja como inspiração ou cópia, como pensa Patzer, seja de modo polêmico, como em Mansfeld) para a proto-historiografia filosófica de *Metafísica A*.

Isso é problemático por algumas razões, dentre as quais destaco o fato de que o objetivo primário de Aristóteles em *Metafísica A* não parece ter sido produzir uma obra de historiografia filosófica. Trata-se muito mais de um argumento de caráter histórico-filosófico, que eventualmente foi – e com razão – alçado ao posto de narrativa inaugural simbólica da Historiografia Filosófica (enquanto disciplina).<sup>497</sup> O anacronismo neste caso específico é salutar e controlável, e é importante entender a inevitabilidade de certos anacronismos, sem descuidar de evitar aqueles que são problemáticos. No presente caso, estamos diante de um reducionismo que é mascarado pelas tentativas de engradecer Hípias enquanto autor e “filósofo” ou “historiador da filosofia”. Veremos no próximo capítulo que Hípias talvez tenha sido uma espécie de superpolímata, se é que é possível superlativar o adjetivo ‘polímata’. O enfoque exagerado, especialmente de Snell, Classen, Mansfeld e Patzer, além de boa parte de seus leitores, no conteúdo filosófico que supostamente haveria na

---

<sup>497</sup> Daí designá-la ainda como *proto*-historiográfica. Sobre a problemática em torno de Aristóteles como historiador da filosofia (ou não) ver a n. 35.

*Coletânea*,<sup>408</sup> teve o efeito de apagar todos os outros interesses e conteúdos que ele também parece ou pode ter abordado, e que talvez fossem até mais abundantes do que o tal conteúdo filosófico.

Nos próximos capítulos, seguirei tentando contribuir para o esforço de desinflar Hípias, começando por um retorno aos diálogos platônicos em que ele figura como personagem, na tentativa de traçar seu perfil e recuperar seus interesses. A partir deles, discutirei os problemas envolvendo a *Coletânea* (capítulo 5) e, no capítulo 6, discutirei alguns elementos no excursus aristotélico sobre Tales que apontam para a possibilidade de uma outra fonte que não foi seriamente considerada nos estudos protodoxográficos até aqui.

---

<sup>408</sup> Por *conteúdo*, entenda-se exclusivamente *citações*, sem qualquer tipo de problematização acerca delas. Nas seções conclusivas dos dois capítulos anteriores (2.6 e 3.3), eu tratei da visão de Snell e Patzer sobre Hípias. Quanto a Classen, não fica claro até onde ele vai: o título de seu artigo de 1965 designa Hípias como historiador da filosofia, mas pode se tratar de uma ironia, dado que na p. 178 ele se mostra um pouco cético em relação a isso. Mansfeld é outro que parece mudar de opinião, passando de relativamente cético para crédulo entre 1983 e 1986 (ver a n. 48 acima). Entre os poucos exemplos de céticos que restaram estão Barnes (1982, p. 6), Kurfess (2018) e Andolfi (2023).



## 5. A polimatia de Hípias

Infelizmente não temos paráfrases do “relato novo e multiforme” (καινὸν καὶ πολυειδῆ τὸν λόγον) de Hípias como temos do tratado *Sobre o que não é* de Górgias, o que torna mais difícil estipular a natureza precisa do conteúdo da obra da qual foi extraído o fragmento DK86 B6 (= LM36 D22), que pode ou não ser a mesma obra que a *Coletânea* mencionada por Ateneu no “fragmento” DK86 B4.I (> LM36 D33).<sup>409</sup> Nos capítulos anteriores, vimos como a ausência quase total de fragmentos ou mesmo de testemunhos mais concretos sobre as obras de Hípias permitiram a fixação da imagem de Hípias como fundador da historiografia filosófica e da literatura doxográfica, ao ponto de Patzer efetivamente apresentá-lo como uma eminência parda por trás da apreciação platônico-aristotélica da chamada “filosofia pré-socrática”. É, porém, injusto atribuir esta hipertrofia de Hípias somente a Patzer. No capítulo anterior, vimos que Mansfeld também tem alguma responsabilidade nisso, assim como parcela significativa dos seus leitores.<sup>410</sup>

Iniciarei este capítulo analisando uma série de testemunhos de natureza [quase] biográfica com o objetivo de tentar destilar a partir deles um perfil de Hípias, focado principalmente em seus interesses de pesquisa e ensino, visando trazer para o primeiro plano o contexto de sua escrita e atuação. Isso me parece necessário diante da imagem

---

<sup>409</sup> Os dois fragmentos estão citados abaixo, na seção 5.3.

<sup>410</sup> Como bem nota Kurfess (2018, pp. 2-3), grande parte desse impulso de hipervalorização de Hípias se dá já no início do século XXI com a recepção da teoria protodoxográfica. Cf. também Andolfi (2023, p. 262).

de Hípias que foi fixada pelos estudos protodoxográficos e sua recepção, apresentando-o como alguém profundamente envolvido com uma noção de filosofia já plenamente estabelecida e com a história dessa filosofia, imagem que não se mostra muito compatível com a personagem que encontramos nos diálogos platônicos. É evidente que o fato de Platão ser nossa principal fonte biográfica para Hípias gera enormes complicações, dadas as inevitáveis e incontornáveis camadas ficcionais que perpassam os diálogos e conseqüentemente a construção de suas personagens. Entretanto, para o bem ou para o mal, sendo este o principal material que temos disponível sobre Hípias, ele não pode ser simplesmente negligenciado como se, em se tratando de ficção, fosse desprezível.

Uma vez estabelecido um perfil minimamente razoável a partir do material biográfico disponível, abordarei os problemas em torno da *Coletânea* de Hípias – sua identificação, autoria, conteúdo e estrutura – que foram negligenciados ou abordados de modo muito superficial pelos estudiosos da protodoxografia que foram abordados até aqui.

## 5.1 O caráter e a polivalência de Hípias

Contamos com indicações até bastante detalhadas da miríade de interesses que configuravam a polimatia de Hípias, ironizada por Platão nos dois diálogos a ele dedicados: *Hípias menor* e *Hípias maior*.<sup>411</sup> A representação de Hípias nesses dois diálogos é um tanto

---

<sup>411</sup> Sobre as questões envolvendo a autenticidade do *Hípias maior* (que tomo como autêntico), ver Trivigno (2016, especialmente as pp. 56-63).

ambígua. Embora Platão o represente como um sabichão afetado e presunçoso, concordo com Trivigno (2016, pp. 36-37) que isso não implica que ele considerasse Hípias alguém sem inteligência, e muito menos como um completo ignorante, ou que a polimatia de que ele (enquanto personagem) se gabava fosse de algum modo falsa. A ignorância que Platão lhe atribui tem relação com o conhecimento de si próprio, com não perceber e reconhecer justamente a ignorância fundamental necessária para aprender: a [boa] ignorância socrática. Consoante à representação platônica caricata de seus pares “sofistas”,<sup>412</sup> Hípias alegava ser possuidor de uma virtude que ele não demonstrava ter, a não ser em aparência. Aos olhos de Sócrates e Platão, Hípias seria, então, neste sentido, um impostor, que se adornava com uma série de penduricalhos cosméticos (belas roupas, belos discursos), com a finalidade de parecer sábio sem sê-lo, ao menos segundo as balizas socrático-platônicas.<sup>413</sup> O que o tornaria especialmente tolo é o fato de efetivamente admitir que a mera aparência seria suficiente e já signo da essência.<sup>414</sup> Esse tipo de ignorância, contudo, não é incompatível com um conhecimento técnico avançado, pelo contrário: em *Ap.* 22d5-e1, Sócrates assinala que ela pode surgir justamente entre aqueles artesãos e poetas (e Hípias aparentemente era ambos) especialmente qualificados e narcisistas.<sup>415</sup>

Assim, se, por um lado, Sócrates não abandona em momento algum o tom irônico em suas interações com Hípias, por outro, seus

---

<sup>412</sup> Por “sofistas”, me refiro ao grupo específico de pensadores e autores que Platão designa pelo termo σοφιστής, sem, contudo, acatar o sentido pejorativo que ele acaba conferindo a esta designação.

<sup>413</sup> Cf. Plat. *Hipp. mai.* 294c3-4.

<sup>414</sup> Cf. *Hipp. mai.* 304a6-b3; Trivigno (2016, pp. 38-48).

<sup>415</sup> Cf. Trivigno (2016, pp. 61-62).

elogios não parecem ser simplesmente falsos. As roupas e acessórios fabricados por Hípias parecem ser realmente belos, produzidos com material de qualidade e bem executados.<sup>416</sup> Sua memória parece ser realmente prodigiosa,<sup>417</sup> e seus discursos, que lhe renderam até vitórias em competições em Olímpia, parecem ser realmente dignos de nota.<sup>418</sup> O que Sócrates ironiza é muito mais certa vaidade espalhafatosa que ele associa a Hípias, que não hesitaria em se prestar ao ridículo papel de elogiar a si mesmo e se vangloriar. Essa representação sugere que não havia muita margem para que Platão negasse a extensão da polimatia de Hípias e que este provavelmente não era seu intuito. O principal problema com a polimatia de Hípias – e este sim parece ser o alvo da crítica socrático-platônica – é que, embora ele dominasse uma ampla gama de saberes, ainda lhe faltava alguma coisa, que poderíamos chamar de certa consistência reflexiva ou teórica. É como se ele decorasse muitas coisas com o auxílio de sua prodigiosa memória, mas não tivesse a capacidade crítica de articular esses conhecimentos, entrecruzá-los e julgá-los analiticamente, tal como faz Sócrates.<sup>419</sup> É importante ter esse traço da polimatia hipiana em mente na hora de avaliar o alcance e a qualidade do material protodoxográfico atribuído a ele, bem como o tipo de utilidade que esse material poderia ter, tanto para ele mesmo quanto para filósofos “profissionais”, como Platão, Aristóteles e seus discípulos.

---

<sup>416</sup> Cf. *Hipp. min.* 368b2-c7 (< DK86 A12 < LM36 D15).

<sup>417</sup> Cf. Xen. *Symp.* 4.62 (= LM36 D13 < DK86 A5a).

<sup>418</sup> Cf. Plat. *Hipp. min.* 364a7-9 (= DK86 A8.II = LM36 D9), 363a1-2 (≠ DK ≠ LM).

<sup>419</sup> A certa altura, Hípias inclusive critica Sócrates justamente por este traço de seu caráter: por querer destrinchar todas as questões em detalhes inúteis (na visão de Hípias) ao invés de considerá-las em sua totalidade, ou seja, tratá-las apenas de um modo geral e, portanto, mais vago. Cf. *Hipp. min.* 369b8-c2 (≠ DK ≠ LM); *Hipp. mai.* 301b2-7, 304a4-6 (= LM36 D16 ≠ DK).

Os traços que podemos coletar da personalidade de Hípias nos diálogos platônicos, embora sugiram um sofista presunçoso, não apontam, contudo, na direção de um polemista erístico. Ao contrário, Hípias parece querer sobretudo agradar e produzir consensos. Considere esta exortação que ele faz no diálogo *Protágoras*, depois que Sócrates, tendo irritado Protágoras e se irritado com ele, decide abandonar a reunião de sofistas na casa de Cálias, palco do diálogo:

Ἱπίας ὁ σοφὸς εἶπεν — ὦ ἄνδρες, ἔφη, οἱ παρόντες, ἡγοῦμαι ἐγὼ ὑμᾶς συγγενεῖς τε καὶ οἰκείους καὶ πολίτας ἅπαντας εἶναι φύσει, οὐ νόμῳ· τὸ γὰρ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ φύσει συγγενές ἐστίν, ὁ δὲ νόμος, τύραννος ὢν τῶν ἀνθρώπων, πολλὰ παρὰ τὴν φύσιν βιάζεται. ἡμᾶς οὖν αἰσχροὺς τὴν μὲν φύσιν τῶν πραγμάτων εἰδέναι, σοφωτάτους δὲ ὄντας τῶν Ἑλλήνων, καὶ κατ' αὐτὸ τοῦτο νῦν συνεληλυθότας τῆς τε Ἑλλάδος εἰς αὐτὸ τὸ πρυτανεῖον τῆς σοφίας καὶ αὐτῆς τῆς πόλεως εἰς τὸν μέγιστον καὶ ὀβριώτατον οἶκον τόνδε, μηδὲν τούτου τοῦ ἀξιώματος ἄξιον ἀποφῆνασθαι, ἀλλ' ὥσπερ τοὺς φαυλοτάτους τῶν ἀνθρώπων διαφέρεισθαι ἀλλήλοις. ἐγὼ μὲν οὖν καὶ δέομαι καὶ συμβουλεύω, ὦ Πρωταγόρα τε καὶ Σώκратες, συμβῆναι ὑμᾶς ὥσπερ ὑπὸ δίκαιητῶν ἡμῶν συμβιβαζόντων εἰς τὸ μέσον, καὶ μήτε σὲ τὸ ἀκριβές τοῦτο εἶδος τῶν διαλόγων ζητεῖν τὸ κατὰ βραχὺ λίαν, εἰ μὴ ἡδὺ Πρωταγόρα, ἀλλ' ἐφεῖναι καὶ χαλάσαι τὰς ἡνίας τοῖς λόγοις, ἵνα μεγαλοπρεπέστεροι καὶ εὐσημονέστεροι ἡμῖν φαίνωνται, μήτ' αὖ Πρωταγόραν πάντα κάλων ἐκτείναντα, οὐρία ἐφέντα, φεύγειν εἰς τὸ πέλαγος τῶν λόγων ἀποκρύψαντα γῆν, ἀλλὰ μέσον τι ἀμφοτέρους τεμῆν. ὡς οὖν ποιήσετε, καὶ πείθεσθέ μοι ῥαβδούχον καὶ ἐπιστάτην καὶ πρύτανιν ἐλέσθαι ὃς ὑμῖν φυλάξει τὸ μέτριον μήκος τῶν λόγων ἑκατέρου. Ταῦτα ἤρεσε τοῖς παροῦσι, καὶ πάντες ἐπήνεσαν [...]. (Plat. *Prot.* 337c6-338b2 = LM36 D17 <> DK86 C1)

E Hípias, o sábio falou o seguinte: “Homens aqui presentes”, – disse ele –, “eu considero que todos vocês são congêneres, parentes e cidadãos por natureza, não pela lei. Pois o semelhante é, por natureza, congênera ao semelhante, mas a lei, tirana que é dos homens, violenta de várias maneiras a natureza. É vergonhoso, então, que conheçamos a natureza das coisas, que sejamos nós os homens mais sábios dentre os helenos, reunidos agora aqui, neste lugar, na Hélade, no próprio pritaneu da sabedoria e na casa mais próspera e suntuosa da cidade, mas não revelemos um comportamento à altura desse mérito, entregando-nos a querelas particulares, tais como os homens mais ordinários. Eu, pois, peço-lhes e os aconselho, Protágoras e Sócrates, que encontrem um meio-termo como que guiados por nós, na condição de árbitros. E você, Sócrates, não persiga essa forma precisa de diálogo extremamente breve, se não aprovar a Protágoras! Solte e afrouxe as rédeas dos discursos, a fim de que nos impressionem com sua magnificência e elegância! Tampouco você, Protágoras, uma vez içado todo o cordame e à mercê do vento propício, fuja para o alto-mar dos discursos a perder de vista a terra! Talhem ambos a coisa ao meio! Façam isso, pois, e acolham a minha proposta, escolhendo um juiz, presidente e prítane para lhes vigiar a medida da extensão dos discursos de cada um!” Essa sugestão agradou aos presentes, e todos a elogiaram. (trad. Lopes, 2017)

A fala é firme, porque havia certa tensão no ar. Diplomáticamente, Hípias propõe um caminho do meio: que Protágoras reduza a extensão de seus discursos e que Sócrates seja mais maleável, permitindo falas um pouco mais extensas. Seu

referencial é certo comportamento que ele considera adequado a homens sábios, aos quais ele lisonjeia dizendo que são os “mais sábios dentre os helenos”, reunidos “na casa mais próspera e suntuosa da cidade”, num aceno especial a Cálias, o anfitrião, e consequentemente também à sua casa (família). Além disso, seu referencial para os discursos é o da “magnificência e elegância”, da agradabilidade para os olhos e para os ouvidos.<sup>420</sup> Para atingi-la, Sócrates tem que falar mais longamente, posto que, falando de modo recortado e insistente, irrita e causa desconforto. Protágoras, por sua vez, precisa falar mais contidamente, pois o discurso longo é cansativo e gera impaciência.

Este outro trecho, agora do *Hípias maior*, também é revelador da atitude de Hípias e do que o move em suas investigações e coletas:

{ΣΩ.} Ἀλλὰ τί μὴν ἐστὶν ἃ ἡδέως σου ἀκροῶνται καὶ ἐπαινοῦσιν; αὐτός μοι εἰπέ, ἐπειδὴ ἐγὼ οὐχ εὐρίσκω.  
 {ΙΠ.} Περὶ τῶν γενῶν, ὦ Σώκρατες, τῶν τε ἡρώων καὶ τῶν ἀνθρώπων, καὶ τῶν κατοικήσεων, ὡς τὸ ἀρχαῖον ἐκτίσθησαν αἱ πόλεις, καὶ συλλήβδην πάσης τῆς ἀρχαιολογίας ἤδιστα ἀκροῶνται, ὥστ' ἔγωγε δι' αὐτοὺς ἠνάγκασμαι ἐκμεμαθηκέναι τε καὶ ἐκμεμελετηκέναι πάντα τὰ τοιαῦτα. (Plat. *Hipp. mai.* 285d2-e2 < LM36 D14a < DK86 A11)

{Sócrates} — Mas então: o que é que te ouvem com prazer e elogiam? Diz-me tu mesmo, já que não o estou encontrando.

{Hípias} — Ouvem com o maior prazer sobre as linhagens de heróis e de homens, sobre as colonizações – de que modo as cidades primitivamente se estabeleceram – e, em geral, sobre qualquer relato dos primórdios, de modo que,

---

<sup>420</sup> Cf. também *Hipp. mai.* 297e5-298b1; Trivigno (2016, pp. 43-44).

devido a eles, fui forçado a aprender todas essas coisas e a me exercitar nelas. (trad. Angioni, 2019)

O Hípias de Platão admite que foi “forçado a aprender todas essas coisas” e a se “exercitar nelas” com vistas à sua atividade profissional junto aos espartanos. Apesar do sarcasmo, essa representação toca no sentido utilitário dos saberes acumulados por Hípias: ele é alguém que está atrás de *novidades*,<sup>421</sup> de coisas que lhe permitam não só impressionar, mas também inspirar sua audiência. Hípias não parece querer necessariamente propor teorias novas sobre a natureza ou para os campos da matemática e da geometria.<sup>422</sup> Basta-lhe saber o que disseram os “antigos”, especialmente aqueles menos conhecidos, pois, a partir disso, ele já pode produzir “um relato novo e multiforme”, capaz de arrebatá-los seus ouvintes.

## 5.2 A finalidade político-pedagógica da erudição de Hípias

Neste sentido, os dois *Hípias* de Platão são bastante oportunos na medida em que, com o intuito de mostrar a suposta inconsistência

---

<sup>421</sup> Cf. Xen. *Mem.* 4.4.6 (= LM36 D11 < DK86 A14); e também Andolfi (2023, pp. 258-260).

<sup>422</sup> Há, contudo, pelo menos um trecho de Proclo que atribui a um certo Hípias a descoberta de um procedimento para divisão de um ângulo em três partes iguais (trisseccção; cf. Procl. *In Euc.* 272.3-10 = DK86 B21 > LM36 D36). Entretanto, não há consenso de que se trate do nosso Hípias de Élis. Cf. Laks e Most (2016, vol. 8, p. 553, n. 1) e Nancy (2000a, p. 756).

reflexiva de Hípias, Sócrates aborda recorrentemente os diversos campos recobertos por sua polimatia, o que acaba por fornecer um bom panorama de seus interesses.<sup>423</sup> Outra fonte é Filostrato, que, embora seja claramente dependente de Platão, nos apresenta alguns temas adicionais na seção dedicada a Hípias de suas *Vidas dos Sofistas*.<sup>424</sup> Xenofonte também é uma fonte importante, principalmente por ser um autor contemporâneo. No capítulo 4.4 dos *Memoráveis*, ele apresenta um diálogo entre Sócrates e Hípias,<sup>425</sup> do qual se pode extrair também alguns dos interesses de Hípias, mas em quantidade menor do que encontramos em Platão e Filostrato. O quadro abaixo sumariza os temas de interesse de Hípias, extraídos dessas três fontes (incluindo alguns trechos dos diálogos que não constam em DK e LM):

**Tabela 5.1: Temas de interesse de Hípias, segundo Xenofonte, Platão e Filostrato.**

#	Tema	Xen. Mem.	Plat. Hipp. min.	Plat. Hipp. mai.	Philostr. VS
1	retórica e oratória	–	cf. 363a1-2 <sup>426</sup>	cf. 285b7-8 <sup>427</sup>	1.11.5-8

<sup>423</sup> Duas passagens em especial, reproduzidas nas coletâneas de fragmentos, contemplam a maior parte desses interesses, funcionando quase como listas: *Hipp. min.* 368b2-e1 (= LM36 D15 > DK86 A12) e *Hipp. mai.* 285b7-286a2 (= DK86 A11 = LM36 D14a + D12a).

<sup>424</sup> Cf. Philostr. VS 1.11 (= DK86 A2 = LM36 D12b + D14b + D5 + P5 + R1).

<sup>425</sup> O diálogo em si ocorre em Xen. Mem. 4.4-5-25 (> DK86 A14 <> LM36 D11 + D18a + D18b + D18c).

<sup>426</sup> Neste trecho, Êudico diz que Hípias acaba de fazer uma *exibição* (cf. ἐπιδείξιόνου) retórica, que provavelmente se tratava de uma leitura crítica de Homero (correspondente ao tema 2), que pode ter incluído trechos de seu *Diálogo troiano*. Cf. Philostr. VS 1.11.4 (= LM36 D5 < DK86 A2) e o tema 8.

<sup>427</sup> Neste trecho, Sócrates alude às exibições de Hípias em Esparta. A passagem maior, *Hipp. mai.* 285b7-286a2 (= DK86 A11 = LM36 D14a + D12a), acaba tratando dos

**Tabela 5.1: Temas de interesse de Hípias, segundo Xenofonte, Platão e Filostrato.**

#	Tema	Xen. Mem.	Plat. Hipp. min.	Plat. Hipp. mai.	Philostr. VS
2	crítica literária	–	cf. 363a1-2 <sup>428</sup>	286a3-b4 <sup>429</sup>	1.11.4
3	ética privada (negócios e preceitos morais)	–	364c3-365b6 <sup>430</sup>	281b5-282b4 <sup>431</sup>	1.11.4 <sup>432</sup>
4	matemática (aritmética)	4.4.7 <sup>433</sup>	366c5-d6 <sup>434</sup>	285c5-6	–
5	geometria	–	367d6 <sup>435</sup>	285c2-3	1.11.1
6	astronomia e “meteorologia”	–	367e8-368a1 <sup>436</sup>	285b8-c1	1.11.1

conteúdos que Hípias transmite em seus discursos, ou seja, os que são conformados por sua retórica e fazem parte de suas composições (ver o tema 8).

<sup>428</sup> Ver n. 426.

<sup>429</sup> < DK86 A9 (= LM36 D10).

<sup>430</sup> > DK86 A10 (= LM36 D25). Na verdade, todo o diálogo gira em torno de um problema moral básico envolvendo a capacidade de mentir, impulsionado pela interpretação de Hípias sobre personagens homéricas.

<sup>431</sup> ≠ DK (≠ LM). Para o conteúdo específico desses ensinamentos, ver Plat. *Hipp. mai.* 286a3-b4 (< DK86 A9 = LM36 D10).

<sup>432</sup> Embora o trecho de Filostrato aponte mais na direção do tema 2 (crítica literária), sabemos, pela explicação em Plat. *Hipp. mai.* 286a3-b4 (< DK86 A9 = LM36 D10), que Hípias também utilizava a crítica literária como veículo para seus ensinamentos éticos. Esse conteúdo provavelmente fazia parte do seu *Diálogo troiano*, de que fala Filostrato.

<sup>433</sup> = LM36 D18a (< DK86 A14).

<sup>434</sup> ≠ DK (≠ LM).

<sup>435</sup> ≠ DK (≠ LM).

<sup>436</sup> ≠ DK (≠ LM).

**Tabela 5.1: Temas de interesse de Hípias, segundo Xenofonte, Platão e Filostrato.**

#	Tema	Xen. Mem.	Plat. Hipp. min.	Plat. Hipp. mai.	Philostr. VS
7	artes e ofícios (artesanato)	–	368b2-c7	cf. 290a3-291c3 <sup>437</sup>	–
8	composição literária (gramática, ritmo e harmonia)	4.4.7 <sup>438</sup>	368c8-d5	285d1-2	1.11.1, 8 <sup>439</sup>
9	genealogias (de homens e heróis)	–	cf. 368d6-7 <sup>440</sup>	285d6-7	1.11.1

<sup>437</sup> ≠ DK (≠ LM). Neste longo trecho, embora também mencione o escultor Fídias (mais apropriado para o tema 13), o que Sócrates discute são detalhes técnicos e uma oposição entre utilidade e valor estético de certos materiais como o ouro, o marfim e a madeira, com os quais Hípias demonstra ter uma familiaridade que vai além daquela de um mero usuário ou apreciador. Além disso, Sócrates menciona a qualidade das roupas e dos sapatos de Hípias, o que remete à passagem do *Hípias menor*, que nos informa que o próprio Hípias era quem fabricava suas roupas, sapatos e acessórios.

<sup>438</sup> < DK86 A14 (≠ LM). O trecho em questão sinaliza conhecimento específico sobre gramática.

<sup>439</sup> Filostrato também fala em música (μουσικήν), que pode ser uma referência ao tema 13, mas também pode estar no lugar das “harmonias” (ἁρμονιών) que aparecem nas passagens de Platão.

<sup>440</sup> Ver as passagens das outras fontes em que a “arte da memória” (τό ... μνημονικόν) é especialmente ligada à capacidade de decorar nomes de antepassados ilustres dos poderosos das diferentes cidades pelas quais Hípias passava.

**Tabela 5.1: Temas de interesse de Hípias, segundo Xenofonte, Platão e Filostrato.**

#	Tema	Xen. <i>Mem.</i>	Plat. <i>Hipp. min.</i>	Plat. <i>Hipp. mai.</i>	Philostr. <i>VΣ</i>
10	ética pública (política, direito)	4.4.8 <sup>441</sup>	–	281b5-282b4 <sup>442</sup>	1.11.5 <sup>443</sup>
11	história das cidades (mitos de fundação, mitologia local)	–	–	285d7-8 <sup>444</sup>	1.11.3
12	história antiga (mitologia geral, teologia)	–	–	285d8 <sup>445</sup>	–

<sup>441</sup> < DK86 A14 (≠ LM). O principal tema em discussão no diálogo reportado por Xenofonte é o da justiça (cf. *Mem.* 4.4.5 < DK86 A14 ≠ LM), com implicações legais e políticas.

<sup>442</sup> Neste trecho, Sócrates evoca o conteúdo programático, por assim dizer, dos cursos que Hípias dava em troca de dinheiro. Para os jovens, ele ensinava como tomar conta de seus negócios privados (τὰ ἴδια, tema 3), mas ele também tinha ensinamentos voltados aos afazeres públicos (τὰ δημόσια), provavelmente destinados aos cidadãos plenos, relacionados, ao que parece, à administração da cidade e à atuação política de um modo geral.

<sup>443</sup> Sua atividade como embaixador nesta passagem de Filostrato é signo de sua própria atuação política.

<sup>444</sup> Cf. também *Hipp. mai.* 285e3-10 (= LM36 D12a < DK86 A11).

<sup>445</sup> Cf. também *Hipp. mai.* 285e10-286a2.

Tabela 5.1: Temas de interesse de Hípias, segundo Xenofonte, Platão e Filostrato.

#	Tema	Xen. Mem.	Plat. Hipp. min.	Plat. Hipp. mai.	Philostr. VS
13	belas artes (música, pintura e escultura)	–	–	290a5-7 <sup>446</sup>	1.11.2
14	geografia	–	–	–	1.11.3

Ordenar estes temas é difícil,<sup>447</sup> pois suas relações são multipolares e não há uma hierarquia clara entre eles. Ainda assim, considerando os traços de caráter fornecidos por Platão e a própria atividade profissional de Hípias, seja como diplomata, seja como educador,<sup>448</sup> podemos considerar uma certa hierarquia, tomando emprestado o esquema de quatro causas de Aristóteles. O *fim* último de sua atividade pedagógica seria o que ele mesmo apresenta como sendo o resultado de seus ensinamentos: capacitar os jovens para conduzir bem sua própria vida e negócios privados (= ética privada, tema 3), bem como atuar de forma adequada e efetiva nos afazeres públicos (= ética pública, tema 10). Este ensinamento central é obtido principalmente por meio da transmissão de certos conteúdos, que vão desde saberes produtivos (temas 7 e 13), até saberes teóricos (temas 4, 5, 6 e 14), sem descuidar de aprender com os grandes nomes e heróis do passado (temas 9 e 11), além da própria poesia épica (temas 2 e 12).

<sup>446</sup> ≠ DK (≠ LM). Sócrates discute o escultor Fídias com Hípias, que demonstra conhecer detalhes sobre sua escultura de Atena. Hípias provavelmente falara também sobre este e outros artistas famosos em suas listas.

<sup>447</sup> No quadro, eles aparecem na ordem em que ocorrem nos diálogos e em Filostrato, começando pelo *Hípias menor*.

<sup>448</sup> Cf. *Hipp. mai.* 283d4-e1 (≠ DK ≠ LM).

Todos esses conteúdos funcionam como *matérias* (e aqui estão misturados o sentido aristotélico e o sentido moderno de uma matéria escolar) e são *enformados* por meio de esquemas retóricos e literários (temas 1 e 8). A retórica, especialmente em sua dimensão persuasiva e oratória, também funciona como uma espécie de *causa eficiente*: é o motor que efetiva a transmissão do saber e a transformação do ensino.

O que essa esquematização sugere é um Hípias que não tem na pesquisa de conteúdos<sup>449</sup> sua meta final, mas apenas um meio para atingir objetivos, que, do ponto de vista educacional, são eminentemente éticos. Isso naturalmente não é nenhum problema, mas é importante notar que esse núcleo central de conteúdos também lhe é particularmente útil para a realização de sua outra atividade, a de diplomata, que envolve, entre outras coisas, habilidades de negociação e até a lisonja. A retórica e a oratória, somadas à ostentação de sua sabedoria e ao domínio de uma ampla gama de conteúdos, eram provavelmente essenciais para que ele se tornasse qualificado aos olhos das cidades que o empregavam como diplomata.<sup>450</sup> Neste sentido, sua participação ativa e assídua nos jogos em Olímpia não parece ser acidental, mas cuidadosamente moldada para angariar fama e aumentar seus ganhos.<sup>451</sup> Não se deve pensar, porém, que esses “ganhos” fossem necessariamente ou exclusivamente financeiros. “Ganhos” em termos de honra e reputação são plenamente compatíveis com esse perfil, e são até mais

---

<sup>449</sup> Pensando aqui especialmente nos temas 2, 4, 5, 6, 9, 11, 12, 14 e mesmo 13, considerando a coleta de informações sobre os grandes artistas e suas obras.

<sup>450</sup> E não se trata apenas de sua Élis natal, mas também Esparta e outras cidades. Cf. Plat. *Hipp. mai.* 281a1-b4 (= DK86 A6 = LM36 P3).

<sup>451</sup> Cf. *Hipp. mai.* 282d7-e8 (= LM36 P4 > DK86 A7); *Hipp. min.* 363c7-364a9 (> DK86 A8 = LM36 D8 + LM36 D9), 364a7-9 (= DK86 A8.II = LM36 D9); Philostr. *VS* 1.11.5-7 (= LM36 P5 < DK86 A2).

condizentes com o tipo de ensinamento que Hípias propunha a seus alunos. Em que pese a desconfiança de Platão, não temos, a princípio, razão para duvidar da sinceridade de Hípias e de que ele eventualmente tentasse viver de acordo com aquilo que ensinava.

Dois temas seriam particularmente centrais para sua atividade diplomática: o das genealogias de homens e heróis (9) e o da história das cidades (11), que corresponde muito provavelmente à coleta de mitos de fundação das cidades gregas, extraídos da poesia épica, especialmente aquela produzida em âmbito local, em contraste com uma poesia mais universal e “teológica”, como a de Homero, Hesíodo, “Orfeu” e “Museu”. Também lhe seriam fontes importantes a poesia lírica e a poesia elegíaca mais recentes, focadas em personalidades de destaque, mas que não alcançavam obviamente o status de heróis. Conhecer essas histórias, inclusive as menos difundidas, proveria a Hípias um precioso material a respeito das aristocracias locais, particularmente útil para a construção de preâmbulos lisonjeiros, que um hábil diplomata poderia empregar para amaciar sua audiência.<sup>452</sup>

A prodigiosa memória de Hípias não parece estar, portanto, meramente a serviço de uma verve enciclopédica ou de uma inclinação pelo saber por si mesmo, apenas para edificação pessoal, mas teria uma finalidade prática muito importante. Por meio dela, ele pode ter elaborado, por exemplo, listas com os nomes e as principais façanhas de pessoas famosas, algumas de importância global, outras de importância local, que lhe seriam úteis tanto para suas exposições e para o ensino privado remunerado, quanto para sua atividade diplomática. Além de gerais, políticos e membros das aristocracias

---

<sup>452</sup> Sobre a literatura genealógica como instrumento político para legitimar a aristocracia, ver Basile (2019, pp. 90-91).

locais,<sup>453</sup> Hípias parece ter mantido um registro dos vencedores das competições olímpicas,<sup>454</sup> se tornando um dos primeiros a utilizar o sistema quadrienal de referência que se tornou o padrão das cronografias. Mas não só isso. Ele também parece ter mantido um registro de geômetras e matemáticos de renome,<sup>455</sup> e muito provavelmente também de outras classes de sábios e personalidades famosas.<sup>456</sup> Em linha com isto que podemos chamar de uma mitografia local, Hípias também teria produzido um livro chamado *Nomes dos povos* (Ἐθνῶν ὀνομασίαι),<sup>457</sup> que poderia concentrar sua pesquisa sobre os mitos de fundação, genealogias e talvez até mesmo elementos de geografia e história, já que, segundo Filostrato, Hípias “descrevia tipos de cidades, colônias e feitos” (γένη τε διήει πόλεων καὶ ἀποικίας καὶ ἔργα), que teriam despertado particular interesse entre os espartanos.<sup>458</sup>

Há grandes chances de que o que quer que houvesse de protodoxográfico em Hípias seja derivado desse tipo de coleta, pois certamente caberia elencar também os principais sábios do passado e do presente. Se os espartanos se interessavam pelos feitos heroicos de seus antepassados, as elites intelectuais de Atenas e outras cidades particularmente ligadas às artes, como Siracusa, por exemplo, talvez se interessassem também (ou até mais) pelos feitos intelectuais de

---

<sup>453</sup> Cf. Plat. *Hipp. mai.* 285e3-6 (< LM36 D12a < DK86 A11); Plut. *Lyc.* 23.1 (= DK86 B11 = LM36 D32).

<sup>454</sup> Cf. Plut. *Numa* 1 (= DK86 B3 = LM36 R3).

<sup>455</sup> Cf. Procl. *In Euc.* 65.14-15 (= LM36 D27 < DK86 B12); Zhmud (2017a, pp. 301-302).

<sup>456</sup> Cf. Anon. *Vit. Hom. Rom.* 30.27 (= DK86 B18 = LM36 D24); Schol. in Pind. *Pyth.* 4.288 (= DK86 B14 > LM36 D29); Athen. *Deipn.* 13.608F-609A (= DK86 B4.I = LM36 D33).

<sup>457</sup> Cf. Schol. in Apoll. Rhod. 3.1179 (= LM36 D30 < DK86 B2).

<sup>458</sup> Cf. Philostr. *VS* 1.11.3 < LM36 D14b < DK86 A2). Sobre geografia, ver também Eust. *in Dion. Perieg.* 270 (= DK86 B8 = LM36 D28); Schol. in Pind. *Nem.* 7.53 (= DK86 B15 > LM36 D31).

grandes expoentes culturais do passado com os quais pudessem estabelecer algum tipo de identificação, de preferência de parentesco.

É muito difícil estabelecer os limites desse “passado” em que se localizariam as personalidades coletadas por Hípias. Até onde sabemos, o limite superior pode ser bastante recente, mas parece seguro considerar que a inclusão de algum nome em suas listas estivesse condicionada à consolidação de um certo nível de *fama*. De início, é principalmente neste sentido que o termo *doxografia* poderia eventualmente ser associado a Hípias. Porque *doxa* também remete a uma certa *reputação*, e Hípias incluirá nomes que são especialmente reputados e, a princípio, bem reputados, em suas listas. Isso demandaria, por um lado, certo tempo para que uma reputação se fixasse e, por outro, – e isso é o mais importante – que esses nomes fizessem parte de um consenso mínimo em meio a sua ampla e variada audiência.

## 5.3 A Coletânea de Hípias

É hora de abordar o problema relativo à identificação da obra da qual Platão e Aristóteles supostamente teriam extraído as citações paralelas notadas pelos estudos protodoxográficos inaugurados por Snell. Embora o próprio Snell não tenha feito ele mesmo esta correlação,<sup>459</sup> seus sucessores, a começar por Von Kienle (1961, pp. 40-43), rapidamente passaram a defender que todo o material protodoxográfico passível de ser reconduzido a Hípias – das

---

<sup>459</sup> Snell (1944, pp. 180-181) não menciona em nenhum momento a obra *Συναγωγή* e se refere à fonte das citações que ele identifica como intermediadas por Hípias em Platão e Aristóteles apenas como um “livro”.

suposições mais bem fundamentadas de Classen aos lemas fantasiosos de Patzer – seria proveniente da obra *Συναγωγή* atribuída a Hípias, título tradicionalmente traduzido por ‘Coletânea’.<sup>460</sup> No entanto, nenhum dos autores que se engajaram especificamente no tema da protodoxografia, com exceção de Patzer (1986, pp. 97-109), se deu ao trabalho de analisar o mérito dessa correlação ou tentou estabelecer de forma mais ampla o escopo dessa obra. A leitura de Patzer, porém, é enviesada no sentido de reforçar a imagem de Hípias como um grande filósofo e inaugurador da História da Filosofia. Felizmente, esse assunto foi retomado mais recentemente por três estudiosos: Marek Węcowski (2009), Christopher Kurfess (2018)<sup>461</sup> e Ilaria Andolfi (2023), que abordam o tema de modo mais apropriado.

O ponto focal da questão em torno da *Coletânea* de Hípias envolve a possibilidade de correlacionar dois fragmentos. O primeiro, que é, na verdade, um testemunho de Ateneu de Náucratis e só se qualifica como “fragmento” por causa de dois nomes que teriam sido empregados diretamente por Hípias (destacados abaixo), é o único que atribui especificamente um conteúdo à *Coletânea*. No contexto,

---

<sup>460</sup> Von Kienle e Patzer são os mais convictos. Classen (1965, p. 175) na verdade segue Snell e não menciona a *Coletânea*. Já Mansfeld adota uma posição um pouco ambígua, referindo-se a uma “coleção de Hípias”, sem, contudo, sinalizar graficamente (por meio de letra maiúscula e fonte itálica, por exemplo) o termo ‘collection’ como sendo o título de uma obra específica. Cf. Mansfeld (1983, pp. 52-53; 1985a, pp. 114-115; 1986, pp. 5-6 & n. 33, p. 50).

<sup>461</sup> Esse estudo de Kurfess não foi publicado, somente apresentado (e disponibilizado na forma de um “draft”) durante a VI Conferência Internacional da Associação Internacional de Estudos Pré-Socráticos (*International Association for Presocratic Studies*, IAPS), realizada em Delfos, em julho de 2018. Kurfess gentilmente permitiu que eu o citasse, e sinalizou que espera retomar esse trabalho em uma versão possivelmente expandida no futuro.

Ateneu fala de mulheres que “se tornaram famosas por causa da beleza” (ἐπί κάλλει δὲ [...] διαβόητοι γεγονάσι γυναῖκες),<sup>462</sup> e acrescenta:

Θαργηλία ἢ Μιλησία, ἥτις καὶ τεσσαρεσκαίδεκα ἀνδράσιν ἐγαμήθη οὖσα καὶ τὸ εἶδος πάνυ καλὴ καὶ σοφὴ, ὡς φησιν Ἱππίας ὁ σοφιστῆς ἐν τῷ ἐπιγραφομένῳ Συναγωγῇ. (Athen. *Deipn.* 13.608F-609A = LM36 D33 < DK86 B4.I)

**Targélia de Mileto**, que se casou com catorze homens e era muito bela na aparência e muito sábia, como diz Hípias, o sofista, em sua obra intitulada *Coletânea*.

O segundo texto é o fragmento DK86 B6 (> LM36 D22),<sup>463</sup> que tem ares de um proêmio, porque parece declarar possíveis fontes empregadas por Hípias. Cito-o novamente para destacar dois termos que são utilizados para defender a conexão entre este proêmio e a obra *Coletânea*, mencionada no trecho de Ateneu citado acima. O fragmento é extraído da *Miscelânea* de Clemente de Alexandria:

τούτων ἴσως εἴρηται τὰ μὲν Ὀρφεῖ, τὰ δὲ Μουσαίῳ, κατὰ βραχὺ ἄλλω ἀλλαχοῦ, τὰ δὲ Ἡσιόδῳ, τὰ δὲ Ὀμήρῳ, τὰ δὲ τοῖς ἄλλοις τῶν ποιητῶν, τὰ δὲ ἐν συγγραφαῖς τὰ μὲν Ἑλλησι, τὰ δὲ βαρβάροις· ἐγὼ δὲ ἐκ πάντων τούτων τὰ μάλιστα [καί] ὁμόφυλα συνθεῖς τοῦτον καινὸν καὶ πολυειδῆ τὸν λόγον ποιήσομαι. (Hipp. *apud* Clem. Alex. *Strom.* 6.2.15.2)

---

<sup>462</sup> Este trecho recortado ocorre em Athen. *Deipn.* 13.608F e faz parte de DK86 B4.I, mas não de LM36 D33. No trecho omitido, Ateneu cita dois versos de Eurípides (*HF* 678-679) sobre Mnemosine. O trecho atribuído a Hípias, contudo, é apenas o que cito abaixo.

<sup>463</sup> Que já foi citado na seção 2.4.

Algumas dessas coisas talvez tenham sido ditas por Orfeu, outras por Museu, brevemente, aqui e ali; umas por Hesíodo, outras por Homero; umas por outros poetas, outras em textos em prosa; umas por gregos, outras por bárbaros. E eu mesmo, **tendo reunido** as mais importantes e **afins**, produzirei, a partir de todas elas, este relato novo e multiforme.

O uso do particípio *συνθείς* (tendo reunido) parece sugerir uma atividade de coleta e é particularmente importante para a teoria protodoxográfica, ainda mais por vir associado ao termo *ὁμόφυλα*, literalmente *coisas da mesma estirpe* ou *aparentadas*, ou seja, do mesmo tipo.<sup>464</sup> Mesmo antes do advento da tese de Snell, a partir da qual o sentido desses termos passou a ser relacionado com o suposto empreendimento protodoxográfico de Hípias, esses dois termos já haviam sido tomados como decisivos para a correlação dos dois fragmentos. Segundo Gomperz (1896, pp. 347-348), a *Συναγωγή* corresponderia a uma “coletânea de eventos memoráveis”, e o objetivo de Hípias com ela seria, segundo Gomperz, o de reunir informações importantes extraídas de narrativas poéticas e em prosa, tanto gregas quanto bárbaras, e rearranjá-las em grupos homogêneos, sem fazer qualquer tipo de crítica. A obra resultante teria a finalidade de entreter seus ouvintes, e, portanto, não teria qualquer finalidade histórica ou de crítica literária, muito embora ela pudesse conter aqui e ali um ou outro comentário perdido.

---

<sup>464</sup> Węcowski (2009, pp. 12-13 *ad FG rHist* 6 F4) traduz o termo *ὁμόφυλα* pela expressão ‘classifiable as homogeneous’, uma perífrase inadequada, porque, além de introduzir um outro termo grego transliterado que não ocorre no contexto, parece visar aumentar o caráter analítico do processo de seleção de citações, distorcendo um sentido que é, na verdade, absolutamente trivial.

O debate acerca da conexão entre os fragmentos DK86 B4.I e B6 gira em torno da viabilidade de compatibilizar a menção a Targélia de Mileto no fragmento B4.I e o conteúdo que poderia corresponder à sugestão do trecho do próêmio citado por Clemente no fragmento B6. Mas isso só se torna um problema mais sério a partir da tese protodoxográfica de Snell, como nota Kurfess (2018, pp. 6-7, n. 26),<sup>465</sup> por causa da ênfase excessiva e cada vez maior no suposto caráter histórico-filosófico-doxográfico que vai sendo atribuído à *Coletânea*. Barney (2012, p. 88, n. 49), por exemplo, levanta dúvidas acerca da identificação da *Coletânea* como a obra da qual se originaria o material protodoxográfico, não por causa da ausência de evidências textuais atestando isso de forma objetiva, mas porque não haveria, segundo ela, nada de doxográfico para ser dito acerca de Targélia.

O pouco que sabemos sobre Targélia sugere que ela era uma hetaira extremamente habilidosa e influente politicamente. Ésquines,

---

<sup>465</sup> Kurfess (2018, pp. 1-2) retrança este debate até Zeller, no século XIX. Zeller (1876, p. 977, n. 1) inicialmente rejeitava a conexão entre os dois fragmentos, mas depois passou a aceitá-la (cf. Zeller, 1892, p. 1067, n. 1). Gomperz (1896, pp. 347-348), como vimos, defende que se trata da mesma obra. Diels, a princípio, segue o primeiro Zeller, relacionando explicitamente apenas o fragmento DK86 B4.I à *Coletânea* e colocando o fragmento B6 sob uma rubrica de obras indeterminadas (*Aus unbestimmten Schriften*). Cf. Diels (1903, p. 548; 1907, p. 579), mas note que, a partir da segunda edição dos *Vorsokratiker*, ele começa a mencionar a posição de Gomperz em nota como uma possibilidade. Patzer (1986, pp. 97-98) e Węcowski (2009, p. 12 *ad FGHist* 6 F4) mencionam ainda outros autores que aventaram hipóteses variadas (que não tiveram muita fortuna) acerca do conteúdo da obra hipiana (ou das obras, quando consideram ser duas): sobre o belo, compilação posterior de discursos de Hípias; coleção de mulheres famosas; coleção de costumes dos povos, sem grandes preocupações ulteriores etc. Segundo Patzer (1986, p. 98), porém, todas essas conjecturas teriam caído por terra depois que Gomperz “descobriu” que o título *Coletânea* devia ser ligado ao fragmento B6. Gomperz, no entanto, não provê nenhum argumento decisivo (como Patzer dá a entender), apenas nota que o título seria apropriado (e, de fato, é) para a proposta contida no próêmio do fragmento B6.

por exemplo, em seu diálogo dedicado a Aspásia, disse que a famosíssima e influente hetaira ateniense (que era, na verdade, uma meteca também de origem milésia) emulava Targélia.<sup>466</sup> Diels inclui também um verbete de Hesíquio sobre Targélia como o fragmento DK86 B4.II ( $\neq$  LM), dando a entender que a origem da informação fornecida por Hesíquio também era Hípias, porque Hesíquio diz que ela era “bonita de se olhar e, além de tudo, sábia” (εὐπρεπῆς δὲ τὴν ὄψις καὶ τᾶλλα σοφῆ), os mesmos dois atributos que teriam sido identificados por Hípias. Hesíquio, porém, acrescenta uma informação adicional: ela era tão bela e tão sábia, que acabou comandando cidades e senhores, e teria sido em meio a essa sua atividade política que ela teria se casado com muitos homens importantes (persas inclusive), certamente por conta de interesses políticos.<sup>467</sup>

Diante do problema imposto pelo fragmento DK86 B4.I, Patzer se vê obrigado a considerar uma expansão do escopo da *Coletânea*. Em primeiro lugar, diante do testemunho de Ésquines sobre Targélia, Patzer (1986, pp. 102-103) conclui simplesmente que Hípias é a fonte de Ésquines, por nenhuma outra razão a não ser o fato de uma fonte tardia atribuir a Hípias informações sobre ela. Um corolário dessa tese é que Hípias teria que ter dedicado um lema da *Coletânea* a mulheres famosas, para o qual Patzer (pp. 103-104) sugere inclusive uma

---

<sup>466</sup> Cf. Kurfess (2018, p. 18 & n. 58). A informação é fornecida por Plutarco em *Per.* 24.3-4 (= *FS* 1239 = *SSR* VI A 64.I), mas há ainda um outro testemunho, de Filostrato (*Ep.* 73.28-34 = *FS* 1241 = *SSR* VI A 65), que diz que Ésquines teria escrito um discurso específico sobre a própria Targélia. O mais provável, porém, como notam Boys-Stones e Rowe (2013, p. 235, n. 4), é que este *logos* sobre Targélia fosse oriundo do diálogo *Aspásia*, atestado por diversas fontes. Os dois testemunhos atestam as habilidades políticas de Targélia. Ver também Mársico (2014, pp. 398-399, n. 77).

<sup>467</sup> Ver também Andolfi (2023, pp. 254-255), que elenca outros detalhes da biografia de Targélia.

redação: *περὶ γυναικῶν καλῶν σοφῶν* (sobre mulheres belas e sábias). Suas fontes, segundo Patzer, seriam historiadores do século V aec, como Caronte de Lâmpsaco, Dionísio de Mileto e Helânico de Lesbos, mas Patzer não tem nada de concreto para apresentar em termos de citações. Ainda segundo Patzer (pp. 104-105), se havia um lema sobre *mulheres* belas e sábias, Hípias seria obrigado, por simetria, a apresentar também um lema sobre *homens* belos e sábios (*περὶ τῶν ἀνδρῶν καλῶν σοφῶν*). Ele até mesmo cita um trecho do *Hípias maior* em que Sócrates saúda Hípias com as palavras Ἰππίας ὁ καλὸς τε καὶ σοφός (“Hípias, belo e sábio”), as quais, segundo Patzer, seriam uma alusão a esse lema.<sup>468</sup>

Węcowski (2009, p. 11 *ad FGrHist* 6 F3), embora, no geral muito simpático a Patzer, especialmente em relação à sua reconstituição dos lemas hipianos de conteúdo filosófico, ao menos desta vez considera que Patzer passou dos limites, e rejeita esses dois lemas “simétricos”. Węcowski defende (p. 15 *ad FGrHist* 6 F3) que a *Coletânea* tinha pelo menos dois níveis de subdivisões: um mais amplo, que corresponderia a grandes blocos temáticos, e outro mais estrito, que seria correspondente aos lemas elencados por Patzer. No caso específico de Targélia, ele considera que haveria uma subseção dedicada a ela, com citações que denotariam sua fama, oriundos de historiadores (tal como pensa Patzer). Essa subseção, segundo Węcowski, faria parte de uma seção maior que congregaria subseções dedicadas a poetas e sábios. Do mesmo modo, para Węcowski, haveria grandes seções e subseções relativas a quase todos os temas listados na tabela 5.1, movimento que também já fora feito por Patzer (1986, pp. 106-108), na esteira da sua solução para o problema envolvendo Targélia. Nenhum

---

<sup>468</sup> Cf. *Hipp. mai.* 281a1-2 (< DK86 A6 = LM36 P3).

dos dois, contudo, vai além de propor algumas correlações temáticas com os fragmentos e testemunhos disponíveis, sem especificar exatamente como Hípias abordaria esses temas.

Esse é um dos aspectos da severa crítica de Kurfess (2018, pp. 2-6) aos estudos protodoxográficos e sua recepção, do qual nem mesmo Węcowski escapa: coisas são atribuídas à *Coletânea* sem qualquer lastro de identificação objetiva, apenas porque, diante da polimatia de Hípias, supõe-se – e Patzer (1986, pp. 7 e 32) chega a dizer isso literalmente – que a obra era uma enorme enciclopédia na qual Hípias teria concentrado tudo o que ele descobriu sobre os mais variados temas que lhe interessavam.<sup>469</sup> Neste ponto, Węcowski mais uma vez é um pouco mais equilibrado que seus predecessores, sugerindo que não se tratava de modo algum de algo semelhante a uma enciclopédia, mas antes, de um conjunto de citações sobre temas específicos, em geral envoltos em algum tipo de polêmica, que Hípias provavelmente utilizava como material didático para ensinar seus alunos sobre como viver bem e adquirir fama. Considerada assim, de forma geral, essa solução de Węcowski, ao menos no que diz respeito ao conteúdo da obra, me parece bastante condizente com o perfil de Hípias, em que pese alguns detalhes problemáticos.<sup>470</sup>

Antes, porém, de prosseguir com a questão do conteúdo dessa obra hipiana é preciso fechar a questão do título. Tanto Węcowski (2009, p. 12 *ad FGrHist* 6 F4) quanto Kurfess (2018, p. 5) concordam com Gomperz que o uso do verbo *συνθείς* por parte de Hípias constitui

---

<sup>469</sup> Falei sobre isso na seção 3.3, inclusive citando Patzer.

<sup>470</sup> Por exemplo, o modo como ele aceita quase acriticamente os lemas propostos por Patzer, ou ainda a inclusão proposta por Snell de um trecho em prosa de *Metafísica A* sobre Estige e o argumento de ancestralidade, como se o próprio comentário feito por Aristóteles fosse também uma citação de Hípias. Ver o último bloco da tabela 2.1, e a discussão a respeito disso na seção 2.5.4.

uma boa razão para aceitar que o fragmento DK86 B6 foi extraído da *Coletânea* mencionada por Ateneu. Kurfess até toma o cuidado de ressaltar que não se deve “esticar” demais a corda desta possível correlação, reconhecendo que ela tem suas fragilidades, mas, não obstante, segue assumindo que se trata dessa mesma obra. Andolfi (2023), por outro lado, recoloca os problemas com essa identificação e chega ao que me parece ser uma posição relativamente neutra: a fragilidade da evidência permite pensar em soluções que não relacionam o fragmento B6 à *Coletânea*, e essas outras soluções lhe parecem mais condizentes com o perfil que ela reconstitui para Hípias, que é, por sinal, a meu ver, muito próximo ao que eu retracei nas duas seções anteriores. Assim como Kurfess, Andolfi (2023, pp. 260-264) destaca o quanto a hipótese protodoxográfica exerce pressão no sentido da identificação entre o fragmento B6 e a *Coletânea*, na medida em que os autores mencionados no fragmento são tomados como fontes e a ideia de uma composição – dada pelo verbo *συνθείς* –, organizada segundo critérios de afinidade – sugeridos pelo adjetivo *ὁμόφυλα* –, são facilmente aproximadas às características do discurso doxográfico, conforme vimos nos capítulos anteriores.

Um ponto importante da interpretação de Andolfi envolve certa mitigação do papel da lista de nomes e referências elencadas por Hípias. Na sua interpretação, Hípias dá sinais de não estar muito preocupado em precisar exatamente quais seriam suas fontes, mas sobretudo em indicar que seu *logos*, embora novo, não poderia jamais ser absolutamente novo, posto que trataria de temas que já foram e continuavam sendo frequentemente abordados por outros autores.<sup>471</sup> Isso afastaria a própria ideia de que a obra em questão se constituía

---

<sup>471</sup> Cf., especialmente, Andolfi (2023, pp. 256-257).

como um conjunto de citações, e ainda mais a ideia de que essas citações pudessem ser claramente identificadas no texto, como se daria no caso de um discurso com características doxográficas. Ao contrário, se trataria de um discurso mitográfico, muito possivelmente influenciado por outras obras desse tipo que surgiram mais ou menos na mesma época, e construído sobretudo com vistas a impressionar a audiência de Hípias.<sup>472</sup> Uma obra deste tipo poderia servir eventualmente como fonte de exemplos. Em todo caso, se não houver correlação entre o fragmento DK86 B6 e a *Coletânea*, haveria, inclusive, a possibilidade de que a *Coletânea* que chegou às mãos de Ateneu não fosse uma obra escrita *por Hípias*, mas um conjunto de citações *de Hípias* compilada por outro autor, muito provavelmente após a sua morte.<sup>473</sup>

De todo modo, como tampouco pode ser completamente descartada a hipótese de que o fragmento DK86 B6 se referisse a uma obra de conteúdo mitográfico que contemplasse citações identificadas, creio ser importante considerar também a hipótese de Kurfess sobre o conteúdo desta obra, independentemente de sua identificação com a *Coletânea*.<sup>474</sup> Analisando o contexto mais amplo no qual se insere o fragmento B6 em Clemente de Alexandria, Kurfess propõe uma solução bastante interessante acerca da forma estrutural da obra de onde ela deve ter sido extraída. Kurfess (2018, p. 7) nota que

---

<sup>472</sup> Cf. Andolfi (2023, pp. 264-265) e Corcella (2006, p. 33). O alinhamento mitográfico inseriria Hípias em uma tradição em que ele teria como pares autores como Acusilau, Hecateu de Mileto e Heródoto, apenas para citar os mais proeminentes. Já o desejo de impressionar o manteria próximo de seus pares “sofistas”.

<sup>473</sup> Cf. Andolfi (2023, pp. 265-266).

<sup>474</sup> A própria Andolfi (2023, pp. 264-265) admite que, em uma obra com esse tipo de conteúdo, não seria impossível que entrassem também especulações cosmogônicas “pré-socráticas”.

a maior parte do longo capítulo 2 do livro 6 da *Miscelânea* de Clemente consiste em uma série de supostas evidências – na forma de citações semelhantes apresentadas em paralelos – de que os autores gregos seriam plagiadores contumazes, ou então, numa leitura mais amena, que as ideias professadas pelos autores gregos teriam origem bárbara. O fragmento de Hípias aparece nesse contexto, mas, como se vê na citação acima, não contempla nenhum paralelo desse tipo, nem alude diretamente à apresentação de citações paralelas, que é justamente a organização aventada pela tese de Snell.<sup>475</sup> A citação de Hípias, portanto, quebra a sequência de citações paralelas de Clemente, e não fornece, a princípio, uma evidência específica adicional de plágio. No entendimento de Kurfess, Clemente cita Hípias porque entendia que havia uma obra de Hípias que já demonstrara aquilo que ele mesmo estava tentando demonstrar:

Ἄλλ' ἵνα μὴ ἐπὶ πλέον προίη ὁ λόγος φιλοτιμουμένων ἡμῶν τὸ εὐεπίφορον εἰς κλοπὴν τῶν Ἑλλήνων κατὰ τοὺς λόγους τε καὶ τὰ δόγματα ἐπιδεικνύναι, φέρε ἀντικρυς μαρτυροῦντα ἡμῖν Ἴππιαν τὸν σοφιστὴν τὸν Ἥλειον, ὃς <εἰς> τὸν αὐτὸν περὶ τοῦ προκειμένου μοι σκέμματος ἤκει λόγον, παραστησώμεθα ὧδέ πως λέγοντα [...]. (Clem. Alex. *Strom.* 6.2.15.1 > DK86 B6.I ≠ LM)

Mas a fim de não nos delongarmos ainda mais no discurso em nosso anseio de demonstrar a inclinação dos gregos para o plágio em seus discursos e doutrinas, passemos imediatamente ao testemunho do sofista Hípias de Élis, que chega ao mesmo discurso sobre o tema que ora me

---

<sup>475</sup> Cf. Kurfess (2018, p. 16).

ocupa. Apresentemos, então, o que ele diz, tal como [ele o diz]: [*segue o fragmento DK86 B6*].

O fato de Clemente mencionar que Hípias tem um *logos* semelhante ao seu, mas citar apenas um trecho do próêmio de uma obra de Hípias como evidência adicional ao material explícito que ele vem apresentando, sem declarar em nenhum momento estar retirando seus paralelos diretamente de Hípias, sugere (embora não prove definitivamente) que Clemente obteve o fragmento DK86 B6 de segunda-mão.<sup>476</sup> Diante disso, Kurfess (2018, pp. 9-10) conclui que a citação provavelmente viria da mesma fonte (ou de uma das fontes) da qual Clemente extrai suas citações paralelas, e que ao menos parte dessas citações paralelas presentes na fonte de Clemente remontaria eventualmente a Hípias.

A partir de uma triangulação com uma passagem paralela de Eusébio de Cesareia que também trata do tema do plágio entre autores gregos, inclusive citando Clemente, Kurfess (2018, pp. 10-14) identifica uma possível candidata a fonte de Clemente (ou de alguma fonte intermediária) em uma obra chamada *Περὶ συνεμπτώσεως* – *Sobre a coincidência* –, de autoria de um certo Aretades de Cnido, que é mencionada por Porfírio *apud* Eusébio.<sup>477</sup> Essa obra consistia, ao que parece, em um compêndio de citações paralelas, que, contudo, não visariam acusar os autores citados de plágio, mas simplesmente destacar citações, alusões e outras formas de ecos literários em diferentes autores. Uma obra dessa natureza serviria perfeitamente aos intentos de Clemente, pois lhe proveria as “provas” que ele necessitava para demonstrar a suposta compulsão grega pelo plágio. E

---

<sup>476</sup> Cf. Kurfess (2018, p. 8).

<sup>477</sup> Cf. Eus. *PE* 10.3.23.

mesmo que a fonte específica de Clemente não fosse esse Aretades ou alguma outra obra baseada na dele, isso não invalida a hipótese de Kurfess, pois ela não diz respeito especificamente a esse *Sobre a coincidência* de Aretades, que, no fim das contas, é apenas um exemplo de um possível caminho por meio do qual conteúdo hipiano poderia ter chegado às mãos de Clemente.<sup>478</sup> O que é importante aqui é o fato de Kurfess levantar uma hipótese plausível que consegue conciliar de modo bastante satisfatório citações como as que foram atribuídas a Hípias por Snell e seus sucessores com o perfil e a polimatia de Hípias, e, sobretudo, com o testemunho de Ateneu que diz que havia na *Coletânea* de Hípias informações a respeito de Targélia de Mileto.<sup>479</sup> Isso fica claro pelos cinco exemplos dentre os paralelos apresentados por Clemente, que Kurfess (a partir da p. 18) acredita poderem ter origem hipiana. O primeiro deles envolve Homero e Ferecides:<sup>480</sup>

Ἀθήϊς τε Ὅμηρου ἐπὶ τῆς ἠφαιστοτεύκτου ἀσπίδος εἰπόντος·  
 ἐν μὲν γαῖαν ἔτευξ', ἐν δ' οὐρανόν, ἐν δὲ θάλασσαν·  
 ἐν δ' ἐτίθει ποταμοῖο μέγα σθένος Ἰκκανοῖο,  
 Φερεκύδης ὁ Σύριος λέγει·  
 Ζᾶς ποιεῖ φᾶρος μέγα τε καὶ καλὸν καὶ ἐν αὐτῷ ποικίλλει γῆν καὶ  
 Ἰγνηνὸν καὶ τὰ Ἰγνηνοῦ δώματα. (Clem. Alex. *Strom.* 6.2.9.3-4  
 > DK7 B2.I ≠ LM)

E tendo Homero dito ainda, a propósito do escudo hefestiano [de Aquiles]:

<sup>478</sup> Cf. Kurfess (2018, p. 15).

<sup>479</sup> Ver o fragmento DK86 B4.I, citado acima.

<sup>480</sup> Cf. Kurfess (2018, pp. 18-19).

*nele forjou a terra, o céu e o mar,  
e colocou ainda a grande força do rio Oceano;*<sup>481</sup>

Ferecides de Siro diz:

*Zás fez um grande e belo manto, e nele bordou a Terra,  
Ogeno e a casa de Ogeno.*

As duas passagens são extraídas de contextos cosmológicos. No caso de Homero, trata-se da longa descrição do escudo de Aquiles forjado por Hefesto, que oorna com uma série espantosa (e impossível) de detalhes que descrevem basicamente todo o *kosmos*, como se fosse um grande mapa, uma cosmografia. Já o trecho de Ferecides é uma parte do fragmento DK7 B2 (= LM4 D9), que descreve o manto bordado por Zás/Zeus para presentear Ctoníe/Terra em seu casamento com ela. Esse manto, assim como o escudo de Hefesto, tem características cosmográficas, e as confecções desses dois objetos são alegorias cosmogônicas. Oceano/Ogeno é outro ponto de conexão entre as duas passagens, que lembra, por sua vez, as citações ligadas à água que fizeram Snell inaugurar a teoria protodoxográfica.<sup>482</sup>

Neste outro paralelo de Clemente, vemos uma comparação entre citações de um “teólogo” muito antigo<sup>483</sup> – Orfeu – e um filósofo/naturalista – Heráclito:<sup>484</sup>

---

<sup>481</sup> Estes versos, na verdade, não são contíguos. Trata-se de Hom. *Il.* 18.483 (< LM1 T1) e 18.606 (≠ LM), mas todo o trecho compreendido entre os v. 478 e 607 corresponde à descrição do escudo. A tradução dos versos aqui é de Lourenço (2013), com modificações mínimas.

<sup>482</sup> Ver a tabela 2.1.

<sup>483</sup> Recorde a fixação de Patzer com adjetivos deste tipo (ver a seção 3.2.3).

<sup>484</sup> Também indicado em Kurfess (2018, pp. 18-19).

Ὅρφέως δὲ ποιήσαντος·

ἔστιν ὕδωρ ψυχῆ,<sup>485</sup> θάνατος δ' ὑδάτες <ς>ιν ἀμοιβή,  
ἐκ δὲ ὕδατος <μέν> γαῖα, τὸ δ' ἐκ γαίας πάλιν ὕδωρ·  
ἐκ τοῦ δὴ ψυχῆ ὄλον αἰθέρα ἀλλάσσουσα·

Ἡράκλειτος ἐκ τούτων συνιστάμενος τοὺς λόγους ὧδέ πως  
γράφει·

ψυχῆσιν θάνατος ὕδωρ γενέσθαι,  
ὑδατι δὲ θάνατος γῆν γενέσθαι,  
ἐκ γῆς δὲ ὕδωρ γίνεται, ἐξ ὕδατος δὲ ψυχῆ. (Clem. Alex. *Strom.*  
6.2.17.1-2 > PEG.OF 437 F + DK22 B36 = LM9 D100)

E tendo Orfeu composto [os seguintes versos]:

*a alma é água, e a morte um retorno à água,  
mas da água [provém]<sup>486</sup> a terra, e da terra de novo a água,  
a partir da qual, então, [provém] a alma, que transforma  
todo o éter. ]*

Heráclito, combinando essas palavras com as suas,  
escreveu assim:

*para almas morte é tornar-se água,  
e para a água morte é tornar-se terra,  
mas da terra provém a água, e da água provém a alma.<sup>487</sup>*

Esses fragmentos não surgiram como candidatos a constar na obra de Hípias, mas são, de fato, muito parecidos com outros paralelos

---

<sup>485</sup> Sigo Descourtieux (1999, p. 92) na opção pelo nominativo (manuscrito L), ao invés do dativo ψυχῆ. Não vejo vantagem neste dativo, que é difícil de compreender e conseqüentemente de traduzir, exceto, talvez, por aumentar ainda mais a proximidade com a sentença de Heráclito (que começa com ψυχῆσιν), mas isso é desnecessário diante de todo o resto.

<sup>486</sup> Bernabé Pajares (2004, p. 369) acrescenta, em sua edição do fragmento PEG.OF 437 F, o verbo πέλε, a partir de uma sugestão de West.

<sup>487</sup> Esta tradução do fragmento DK22 B36 é de Silva (2021).

que foram sugeridos, principalmente na escalada de Patzer, que vimos na seção 3.2. Clemente cita ainda muitas outras passagens de Homero e autores que surgiram recorrentemente nas sugestões de Patzer, como Museu, Alcmeón e Demócrito, além de Parmênides, Hesíodo e Acusilau, lembrando que estes três figuraram nas passagens paralelas do *Banquete* e de *Metafísica* A.4 notadas por Von Kienle e Classen,<sup>488</sup> ainda que Clemente não cite as mesmas passagens.

Outro paralelo instigante ocorre imediatamente depois desse entre Orfeu e Heráclito:<sup>489</sup>

Ναὶ μὴν Ἀθάμαντος τοῦ Πυθαγορείου εἰπόντος ὦδε  
*ἀγέννατος παντός ἀρχὰ καὶ ριζώματα τέτταρα τυγχάνοντι, πῦρ,  
ὔδωρ, ἀήρ, γῆ· ἐκ τούτων γὰρ αἱ γενέσεις τῶν γινομένων,*  
ὁ Ἀκραγαντίνος ἐποίησεν Ἐμπεδοκλῆς·  
τέσσαρα τῶν πάντων ριζώματα πρῶτον ἄκουε·  
πῦρ καὶ ὔδωρ καὶ γαίαν ἰδ' αἰθέρος ἄπλετον ὕψος·  
ἐκ γὰρ τῶν ὅσα τ' ἦν ὅσα τ' ἔσσειται ὅσα τ' ἔασιν. (Clem. Alex.  
*Strom.* 6.2.17.3-4 ≠ DK ≠ LM)

De fato, tendo Atamas, o pitagórico, dito que:

*o começo do todo é ingênito e havia quatro raízes, fogo,  
água, ar e terra, pois é a partir delas que [se dá] a geração  
das coisas que nascem;*

o acragantino Empédocles compôs o seguinte:

---

<sup>488</sup> E que foram objeto de discussão na seção 3.1.

<sup>489</sup> Thesleff (1961, p. 54) reproduz essa passagem inteira como o segundo fragmento (não numerado) do pitagórico Atamas. O primeiro é a menção a Atamas no catálogo de Jámblico. Ver a próxima nota.

*Ouve, em primeiro lugar, quais são as raízes de todas as coisas:]*

*fogo, água, terra e a imensa altura do éter,  
pois deles [provêm] tantas quantas [forem as coisas que]  
eram, serão e são.]*

Este Atamas é um pitagórico praticamente desconhecido, que só é mencionado de novo no catálogo de pitagóricos de Jâmblico (séc. III–IV ec). A única informação adicional que temos sobre ele é sua cidade – Posidônia, na Magna Grécia –, mas não sabemos em que época ele viveu.<sup>490</sup> Embora não costume ser incluído entre os chamados “Pré-Socráticos”, o modo como Clemente o apresenta nessa passagem pode sugerir que ele entendeu, a partir de sua fonte, que Atamas era anterior a Empédocles, e que este teria copiado sua teoria de quatro raízes dele.

Outro fato curioso sobre a passagem acima diz respeito aos versos de Empédocles, que não ocorrem juntos assim em outras fontes.<sup>491</sup> O primeiro verso corresponde ao primeiro verso do fragmento DK31 B6 (= LM22 D57); o segundo corresponde a DK31 B17.18 (= LM22 D73.249), exceto pelo fato de que, no lugar de ar (ἀήρ), o verso de Clemente fala em éter (αιθήρ); e o terceiro corresponde a DK31 B21.9 (= LM22 D77a.9), e é também bastante modificado.<sup>492</sup> Em seu comentário acerca desse trecho de Clemente, Kurfess (2018, pp. 20–22) sugere que deveríamos trabalhar com a hipótese de que esses três versos – que funcionam muito bem juntos – fossem um fragmento

---

<sup>490</sup> Cf. Iambl. VP 267.10 (< DK58 A = LM10b T30). Atamas é o primeiro da lista de pitagóricos de Posidônia. Isso, porém, não implica necessariamente precedência cronológica ou maior importância.

<sup>491</sup> Note que Clemente já havia citado versos homéricos não contíguos antes. Ver n. 481.

<sup>492</sup> A versão de DK31 B21 diz: ἐκ τούτων γὰρ πάνθ' ὅσα τ' ἦν ὅσα τ' ἔστι καὶ ἔσται.

independente e contínuo, lembrando que Empédocles costuma repetir versos. Diante da possibilidade de que ele poderia remontar eventualmente a Hípias, essa sugestão se torna ainda mais pertinente e digna de ser explorada.

O quarto exemplo<sup>493</sup> é particularmente interessante porque envolve autores fora do âmbito filosófico-doxográfico:

Σοφοκλέους τε ἐν Ἀντιγόνη ποιήσαντος  
μητρός τε ἐν Ἴαιδου καὶ πατρός τετευχότων,  
οὐκ ἔστ' ἀδελφός ὅστις ἂν βλάστοι ποτέ,  
Ἡρόδοτος λέγει·  
μητρός καὶ πατρός οὐκ ἔτ' ὄντων, ἀδελφὸν ἄλλον οὐχ ἔξω. (Clem.  
Alex. Strom. 6.2.19,3-4)

E tendo Sófocles, na *Antígona*, composto [os seguintes versos]:

*com a mãe e o pai estando [agora] no Hades,  
eles já não podem mais gerar[-me] um irmão;*

Heródoto diz:

*como [minha] mãe e [meu] pai já não são, não poderei mais  
ter outro irmão.*

Heródoto não está exatamente citando Sófocles, porque coloca a frase citada por Clemente na boca de outra personagem (a mulher do conspirador Intafernes) em outro contexto (a corte de Dario, na Pérsia).<sup>494</sup> Esse seria mais um paralelo entre dezenas de outros na lista de Clemente sem maior consequência, não fosse pelo fato de

---

<sup>493</sup> Cf. Kurfess (2018, pp. 19-20).

<sup>494</sup> Cf. Herod. *Hist.* 3.119. O trecho citado por Clemente encontra-se nas linhas 25-26.

Aristóteles citar na *Retórica* os mesmos versos (911-912) da *Antígona* de Sófocles:

ἂν δ' ἄπιστον ᾗ, τότε τὴν αἰτίαν ἐπιλέγειν, ὥσπερ Σοφοκλῆς ποιεῖ· παράδειγμα τὸ ἐκ τῆς Ἀντιγόνης, ὅτι μᾶλλον τοῦ ἀδελφοῦ ἐκήδετο ἢ ἀνδρὸς ἢ τέκνων· τὰ μὲν γὰρ ἂν γενέσθαι ἀπολομένων,

*μητρὸς δ' ἐν Ἰδίου καὶ πατρὸς βεβηκότων*

*οὐκ ἔστ' ἀδελφὸς ὅς τις ἂν βλάσται ποτέ.* (Arist. *Rh.* 3.16 1417a28-32)

Se [a intenção moral] não for crível, então [deve-se] acrescentar a causa, tal como faz Sófocles. Um exemplo é Antígona, que se afligia mais pelo irmão do que pelo marido e pelos filhos, pois se estes tivessem morrido, ela poderia gerar [outros],

*mas com a mãe e o pai tendo partido para o Hades,*

*eles já não podem mais gerar[-lhe] um irmão.*

O envolvimento de Aristóteles torna esse paralelo de Clemente compatível com as aplicações do método de Snell que vimos no capítulo 3: temos duas citações paralelas, próximas à única citação textual que temos de Hípias, sendo que uma delas se repete em Aristóteles, num capítulo em que ele também cita Heródoto. Ainda que não se trate da mesma passagem citada por Clemente, o trecho herodotiano citado por Aristóteles toca o tema da possibilidade de se ter filhos, sendo, portanto, correlato, em alguma medida, às passagens citadas por Clemente.<sup>495</sup>

---

<sup>495</sup> Cf. Arist. *Rh.* 3.16 1417a3-8; Herod. *Hist.* 2.30.

O último exemplo de Kurfess é o de um paralelo triplo, envolvendo Heródoto, Aristófanes e Parmênides.<sup>496</sup> Ele é interessante sobretudo pelos nomes envolvidos, mas não é necessário citá-lo aqui, porque os paralelos que foram citados acima já são ilustrativos o suficiente. Kurfess (2018, p. 19) reconhece que esses exemplos demandariam mais estudos antes que se pudesse fazer eventuais aproximações mais assertivas com Hípias, e não está sugerindo que devamos incorporar [imediatamente] todos esses paralelos como se fossem fragmentos de Hípias, designando um lema para cada um deles.<sup>497</sup> O mais interessante nesses exemplos e na própria abordagem de Kurfess é que ele consegue deslocar o método de Snell para um contexto não doxográfico. A conclusão de que Hípias seria um doxógrafo, ou um quase-doxógrafo, ou ainda o inventor da doxografia, que prosperou entre os sucessores de Snell, deriva basicamente do fato de que Snell partiu de um contexto doxográfico para propor sua teoria sobre Hípias. Trata-se, portanto, de uma projeção especulativa anacrônica sobre uma evidência legítima (os paralelos identificados por Snell). Falar em *protodoxografia* é muito diferente de afirmar que Hípias era um doxógrafo ou um historiador da filosofia. O prefixo ‘proto-’ quer (ou deveria) indicar justamente que Hípias ainda não é um doxógrafo e não implica que ele tivesse qualquer intenção de sê-lo ou de produzir uma história da filosofia. Implica somente que autores *posteriores* – estes sim agindo como doxógrafos – podem ter tomado trechos de sua obra como fonte de citações enquanto eles mesmos realizavam suas próprias coletas [en]doxográficas.

---

<sup>496</sup> Cf. Clem. Alex. *Strom.* 6.2.23.1-3 (< DK28 B3,I; cf. LM19 D6.9); Kurfess (2018, pp. 22-23).

<sup>497</sup> Tal como provavelmente faria Patzer se tivesse notado esse material.

## 6. A [in]dignidade de Hípon

No capítulo 2, vimos como Snell defendeu, a partir do paralelismo entre citações que ocorrem em *Metafísica* A.3 e nos diálogos platônicos *Crátilo* e *Teeteto*, que Platão e Aristóteles teriam extraído essas citações de uma fonte comum: Hípias. O elo mais forte desse paralelo é um verso de Homero que liga o rio Oceano (e sua esposa Tétis) à origem (γένεσις) dos deuses e/ou de tudo quanto há citado por ambos. As demais citações são diferentes, e uma das dificuldades é justamente lidar com o fato de que somente Platão cita Heráclito e Orfeu, menciona Hesíodo, mas não menciona Tales, ao passo que Aristóteles, além de não citar Heráclito, Orfeu e Hesíodo, menciona Tales e atribui a ele uma doutrina muito específica – que a *archē* de todas as coisas é água –, sem, contudo, citá-lo.<sup>498</sup> Snell identificou Hípias como fonte a partir do cruzamento de duas evidências. A primeira é o fragmento DK86 B6 (= LM36 D22),<sup>499</sup> no qual Hípias declara ter escrito um livro em que combinava material coletado a partir de várias fontes antigas, citando nominalmente Homero, Hesíodo, Orfeu e Museu, além de outros poetas e autores anônimos que escreveram em prosa, tanto gregos quanto bárbaros. A segunda evidência, tão crucial quanto esse anúncio programático de Hípias, foi um pequeno trecho de Diógenes Laércio que afirma que

---

<sup>498</sup> Para as passagens relevantes e o “fragmento” que Snell reconstituiu a partir delas, ver a tabela 2.1.

<sup>499</sup> Ver citação na seção 2.4.

Aristóteles e Hípias disseram que Tales teria atribuído alma a coisas inanimadas, e que isso teria alguma relação com o magnetismo.<sup>500</sup> Snell defendeu que a fonte para essa informação de Diógenes era Teofrasto, que teria indicado em algum lugar (perdido para nós) que Hípias era a fonte onde ele e Aristóteles obtiveram as poucas informações que foram capazes de coletar sobre as doutrinas filosóficas de Tales.<sup>501</sup>

Embora essa seja uma teoria interessante, a evidência em Diógenes Laércio é um pouco frágil. Uma dificuldade já mencionada na seção 2.3 é o fato de o próprio Diógenes – que normalmente indica quais são suas fontes – não parecer ter acesso a qualquer obra de Hípias, nem direta, nem indiretamente. Ele tampouco trata de Hípias e suas eventuais doutrinas, o que implica que, a princípio, Diógenes não contava Hípias entre os filósofos.<sup>502</sup> A passagem na qual Aristóteles e Hípias figuram como fonte para Tales é a única em que Diógenes atribui uma informação a Hípias.

Aristóteles tampouco atribui qualquer informação relevante a Hípias.<sup>503</sup> Embora o nome ‘Hípias’ ocorra algumas vezes no *corpus Aristotelicum*, em apenas duas dessas ocasiões o nome parece corresponder ao nosso Hípias. E nenhuma delas alude diretamente a uma opinião dele. A primeira ocorrência é uma referência ao diálogo *Hípias menor*,<sup>504</sup> e na segunda, Aristóteles utiliza os nomes de Sócrates

---

<sup>500</sup> Cf. Diog. Laert. *Vit.* 1.24 (= LM5 D11b = LM36 D23 < DK11 A1; cf. DK86 B7), citado na seção 2.3.

<sup>501</sup> Para os detalhes da argumentação de Snell em torno dessa “âncora de autenticidade”, ver, a seção 2.3.

<sup>502</sup> O nome ‘Hípias’ reaparece em Diógenes Laércio apenas na vida de Platão, e se refere aos diálogos *Hípias menor* e *Hípias maior* (cf. Diog. Laert. *Vit.* 3.51, 60) ou à personagem Hípias desses diálogos (cf. Diog. Laert. *Vit.* 3.52).

<sup>503</sup> Conforme notado por Kurfess (2018, p. 6, n. 25).

<sup>504</sup> Cf. Arist. *Metaph.* Δ.29 1025a6-7 (≠ DK ≠ LM); Reeve (2016, p. 380, n. 620 *ad loc.*).

e de Hípias (juntos) como exemplos de pessoas que teriam uma determinada opinião, sem se referir especificamente a opiniões deles.<sup>595</sup> As demais ocorrências claramente se referem a outras pessoas.<sup>596</sup>

Outro ponto digno de nota é o fato de que a família de manuscritos que remonta ao arquétipo Φ das *Vidas* de Diógenes Laércio atribui essa notícia sobre Tales apenas a Aristóteles, omitindo as palavras και Ἱππίας.<sup>597</sup> Isso dá margem para uma conjectura como a de Kurfess (2018, p. 6, n. 25), por exemplo, que, diante do fato de Diógenes não mencionar Hípias em nenhuma outra ocasião, pergunta se Ἱππίας não poderia ser fruto de um erro de transmissão, um *lapsus calami*, seja de Diógenes, seja de um copista antigo, e se o nome correto não seria, na verdade, Ἱππων, e, portanto, uma referência ao mal-afamado médico, naturalista e “ateu” Hípon, que Aristóteles aproxima de Tales em *Metafísica* A.3. Diógenes, porém, tampouco menciona Hípon, de modo que tampouco essa conjectura de Kurfess resulta em um avanço efetivo.

---

<sup>595</sup> Cf. *Rh.* 1.2 1356b28-35 (≠ DK ≠ LM). O contexto deixa claro que poderiam ser pessoas quaisquer. Aristóteles apenas usa Hípias porque, num exemplo imediatamente anterior havia pareado Sócrates a Cálias, e no segundo exemplo quer parear Sócrates a outra pessoa, indicando uma variação parcial no par. Daria no mesmo se ele tivesse escrito primeiro ‘Fulano e Beltrano’ e depois ‘Fulano e Sicrano’.

<sup>596</sup> Na *Poética*, Aristóteles cita um tal Hípias de Tasos (cf. *Poet.* 25 1461a21-23 = DK86 B20.I ≠ LM), e há também várias menções ao Hípias filho de Psistrato, que sucedeu seu pai como tirano de Atenas junto com seu irmão Hiparco, nos capítulos 17, 18 e 19 da *Constituição dos atenienses*. Cf. também Ps.-Arist. *Oec.* 2.2 1347a4; Leão (2004, p. 54, n. 42).

<sup>597</sup> Ver o aparato crítico em Dorandi (2013, p. 80). Embora os manuscritos derivados do arquétipo Φ até apresentem algumas lições superiores às do arquétipo Ω, seu principal “concorrente”, ele também contém, segundo Dorandi (2009, p. 100), corrupções e problemas que podem ter sido, inclusive, corrigidos em Ω. Vale notar também que nem DK nem LM mencionam essa variante em seus aparatos críticos. Cf. Diels e Kranz (1960, p. 68 ad DK11 A1, linha 10), e Laks e Most (2016, vol. 8, p. 546).

Não obstante, uma vez que há um importante ramo da tradição doxográfica que atesta uma ligação entre Tales e Hípon, retornarei, neste capítulo, a *Metafísica* A.3, a fim de analisar mais de perto esta relação, bem como alguns detalhes que foram negligenciados por Snell e seus sucessores, e que podem ser decisivos para uma apreciação mais precisa do alcance e do papel de Hípias como fonte protodoxográfica.

## 6.1 Um problema de fontes

Um elemento importante que fundamenta a teoria de Snell sobre a origem hipiana das notícias sobre Tales é o fato de o próprio Aristóteles sinalizar de forma muito clara que as notícias que ele tinha sobre Tales eram de segunda-mão.<sup>508</sup> Apesar de haver menções a supostas obras talesianas em fontes antigas,<sup>509</sup> havia também desde muito cedo quem duvidasse da autoria dessas obras. O próprio Diógenes Laércio menciona obras que já se sabiam serem apócrifas na sua época.<sup>510</sup> Ou seja, em dado momento surgiram livros com ideias atribuídas a Tales, mas esse tipo de literatura costuma ser mais tardio e dificilmente estaria disponível na época de Aristóteles, muito menos na de Hípias.<sup>511</sup> Assim, podemos ter confiança de que não foi uma obra

---

<sup>508</sup> Para os detalhes e referências, ver a seção 2.1.

<sup>509</sup> Cf. Jos. *Apion*. 1.2 (= DK11 A11.IV > LM5 R5); Plut. *Pyth.* 18.403A1-3 (= LM5 R7 < DK11 B1.II); Diog. Laert. *Vit.* 1.34 (= LM5 R8 < DK11 A1); Gal. *In Ps.-Hippoc. Nat. Hom.* 1.27 (= LM5 D2 ≠ DK).

<sup>510</sup> Cf. Diog. Laert. *Vit.* 1.23 (> LM5 D1 + R6 < DK11 A1).

<sup>511</sup> Gigon (1980, pp. 46-47) defende que houve sim um livro de Tales que devia conter tentativas de explicar os ciclos das cheias do Nilo (cf. Ps.-Plut. *Plac. Phil.* 4.1 897F2-5 [= Aët. *Plac.* 4.1.1 ≠ Stob. *Ecl.*; *DG* 384] = DK11 A16.II = LM5 D9), descrições e cálculos envolvendo as pirâmides do Egito (cf. Diog. Laert. *Vit.* 1.27 = LM5 R31a < DK11 A1) e tentativas de explicar o fenômeno da pedra-ímã (cf. Arist. *An.* 1.2 405a19-21 = DK11

apócrifa que passou pelas mãos de Aristóteles, uma vez que ele sabia que o que tinha em mãos era obra de terceiros. A questão é: supondo que Hípias tenha mesmo escrito algo sobre Tales, de onde ele teria tirado isso? Devemos supor um compêndio de características [proto]doxográficas anterior a Hípias? Muito improvável. E pelos mesmos motivos que valem para Aristóteles é também muito improvável que Hípias tenha tido acesso a um livro de Tales.<sup>512</sup>

Um candidato interessante para fonte de ambos é Hípon, que foi um médico-naturalista (ou naturalista-médico) ativo em meados do século V aec.<sup>513</sup> Alguns estudiosos defendem que os argumentos que

---

A22.II = LM5 D11a), além de reflexões de cunho político, semelhantes ao que se encontraria mais tarde em Heráclito. Não é impossível que uma obra como essa tenha existido e tenha até servido de fonte para doxógrafos mais tardios, mas seria muito mais fácil se tratar de uma obra apócrifa, como as mencionadas pelos autores listados na n. 509, do que ser uma obra original.

<sup>512</sup> Cf. Barnes (1982, p. 595, n. 12).

<sup>513</sup> Detalhes biográficos sobre Hípon são escassos. Para sua cidade de origem, por exemplo, são apontadas várias opções, como Samos, Metaponto, Régio e Crotona (cf. Cens. *Die Nat.* 5.2 = DK38 A1.II = LM24 P2a; Sext. *Pyrrh. Hyp.* 3.30 = DK38 A1.III = LM24 P4; Anon. Lond. *Med. Plac.* 11.23-24 = LM24 P6 < DK38 A11). Uma hipótese que costuma ser aventada é a de que Hípon fosse originário de Samos e tivesse emigrado, vindo a circular posteriormente pela Magna Grécia (cf. Nancy, 2000b, p. 799; Casertano, 2021, pp. 2-3). Hípon é apontado como pitagórico por fontes tardias (cf. Iambl. *VP* 267 = LM24 P1 < DK38 A1.I; Claud. Mam. *Stat. An.* 7.121.14 = LM24 P7 + P3 < DK38 B4), mas Laks e Most (2016, vol. 5, p. 772) sugerem que pode se tratar de um caso semelhante ao de Alcméon, e essa associação ser derivada da provável passagem de Hípon por essas cidades historicamente ligadas ao pitagorismo. A cronologia de Hípon é baseada sobretudo em alusões satíricas que o comediógrafo Crátino parece ter feito a ele (cf. Schol. in Ar. *Nub.* 94-97 = DK38 A2.II = LM43 T16b = *PCG*.Cratin. 167.II; Schol. in Clem. Alex. *Prot.* 24.2 = DK38 A2.III = LM43 T15 = *PCG*.Cratin. 167.III; Nancy, 2000b, pp. 799-800). Quanto a sua qualificação como médico, além da atribuição a Hípon de teorias fisiológicas (cf., por exemplo, o fragmento DK38 B4), temos uma menção a uma teoria sobre o surgimento de doenças, mencionada nas *Opiniões médicas* do Anônimo de Londres (cf. *Med. Plac.* 11.23-43 = DK38 A11 = LM24 D8), que provavelmente remonta ao peripatético Mênon, contemporâneo de Teofrasto. Para

Aristóteles apresenta em *Metafísica* A.3 para tentar explicar como Tales teria chegado à conclusão de que a *archē* era a água eram, na verdade, oriundos de Hípon.<sup>514</sup> Ora, se Aristóteles tiver tirado de Hípon argumentos para explicar uma teoria de Tales, por que ele não poderia ter obtido com Hípon a própria doutrina de Tales?

Quando considera Hípias como fonte para Tales, Snell (1944, p. 172) se restringe à sentença de Tales, e não se compromete com os argumentos que Aristóteles apresenta para justificá-la, dispensando-os como arrazoados do próprio Aristóteles. Mansfeld (1985a, p. 122), por outro lado, concorda com a tradição que vê em Hípon a fonte dos argumentos de Aristóteles, mas mantém que a origem da alusão a Tales em Aristóteles é Hípias, ao passo que Patzer (1986, pp. 40-41) considera que Aristóteles teria retirado não só a sentença de Tales de Hípias, mas também os argumentos de Hípon que Aristóteles empregou para defender a sentença de Tales, sugerindo, portanto, que Hípias também seria a fonte de Aristóteles para Hípon.

Há, porém, uma dificuldade que pode atrapalhar a defesa da hipótese de que Hípon seria a fonte de Aristóteles para Tales ou, ao menos, para a explicação que ele fornece sobre o sentido por trás da sentença de Tales: o fato de que, no final do excuro de Aristóteles sobre Tales em *Metafísica* A.3, ele faz um comentário extremamente desabonador sobre Hípon, dizendo que ninguém o considerava digno de ser colocado “junto desses, devido à vulgaridade de seu pensamento”.<sup>515</sup> A identidade desses autores ao lado de quem Hípon

---

outras referências e uma comparação com Alcmeón, ver Casertano (2021, pp. 10-11, 14, 17-18) e também Jouanna (1999, pp. 266-267).

<sup>514</sup> Cf. Barney (2012, p. 86, n. 41; p. 87, n. 46), Nancy (2000b, p. 801), Cherniss (1951, p. 321), Ross (1924, pp. 129-130 *ad Metaph* A.3 983b22) e Burnet (1930, p. 48, § 10).

<sup>515</sup> O trecho completo é Arist. *Metaph.* A.3 983b33-984a5 (> DK38 A7 = LM24 R1), citado abaixo, na seção 6.4.

não é digno de figurar é uma questão importante e nada óbvia que abordarei na seção 6.4.2. Por ora, o importante é notar que essa menção a Hípon, que se localiza numa transição crucial do texto aristotélico, causa estranheza por conta desse juízo negativo aparentemente gratuito. Aristóteles vinha apresentando um arrazoado relativamente longo sobre as razões que teriam levado Tales a adotar a água como *archē*,<sup>516</sup> até que, de repente, numa transição mediada apenas pelo comentário relativo à inadequação de Hípon, ele passa a listar pensadores que teriam adotado outros elementos como princípio material, começando por quatro monistas, Anaxímenes, Diógenes de Apolônia, Hipaso de Metaponto e Heráclito (nesta ordem), e passando em seguida para dois pluralistas, Empédocles e Anaxágoras.<sup>517</sup> Aristóteles traz todas essas informações num bloco bastante compacto, sem prover argumentos para justificar essas escolhas, diferentemente do que fizera com Tales, exceto por uma brevíssima justificativa no caso de Anaxímenes e Diógenes, que teriam escolhido o ar porque o julgavam “anterior à água” (πρότερον ὕδατος).<sup>518</sup>

A introdução dessa lista, apontada por alguns, como vimos, como uma das apropriações aristotélicas do esquema *posa kai poia*,<sup>519</sup>

---

<sup>516</sup> Cf. *Metaph.* A.3 983b18-984a3.

<sup>517</sup> Cf. *Metaph.* A.3 984a5-16.

<sup>518</sup> Cf. *Metaph.* A.3 984a5-7 (= DK13 A4 = LM7 D4 = LM28 D7). Tampouco as explicações apresentadas nos casos de Empédocles (cf. 984a8-11 ≠ DK ≠ LM) e de Anaxágoras (cf. 984a11-16 = DK59 A43.I = LM25 D18 + R8) podem ser consideradas argumentos para defender a escolha de seus princípios, pois são apenas descrições de *como* esses princípios atuariam no processo de geração das demais coisas. Cf., porém, Barney (2012, p. 86), que considera que razões do mesmo tipo das apresentadas para justificar a escolha de Tales seriam presumivelmente aplicáveis aos demais monistas, embora não chegue a formulá-las nem hipoteticamente.

<sup>519</sup> Ver a seção 4.4.5.

representa uma quebra na forma do discurso que vinha sendo adotada até então, que era mais expositiva. Até Hípon, temos uma forma de apresentação que envolve citações e encadeamentos argumentativos. Depois de Hípon, temos, de fato, uma emergência do esquema *posa kai poia*, que será abandonado logo em seguida, dando lugar a uma sequência de ondas argumentativas, sem que o esquema *posa kai poia* seja retomado para os demais tipos de causa, exceto por uma brevíssima *diairesis* envolvendo as causas da ordem e do belo, e da desordem e do feio,<sup>520</sup> e restrita a posições de Anaxágoras (uma causa, o *Nous*) e de Empédocles (duas causas, Amizade e Discórdia).<sup>521</sup> Embora obedeça ao esquema *posa kai poia*, o fato de não haver paralelos para esta *diairesis* sugere que se trata de uma construção original de Aristóteles, apenas inspirada pelo esquema *posa kai poia*, mas aplicada a outro contexto. Além disso, o fato de Tales e Hípon serem enquadrados como hidromonistas na listagem relativa aos princípios materiais não prova que todo esse trecho foi extraído de uma mesma fonte (Hípias), pois Aristóteles pode muito bem ter conjugado informações provenientes de fontes diferentes. Que Aristóteles está trabalhando sobre esse modelo fica evidente por sua preocupação em anotar que ninguém chegou a propor a terra como princípio monista.<sup>522</sup> Além disso, como mostra Barney (2012, pp. 85-92), são vários os indícios de que Aristóteles está especialmente preocupado em criticar a origem das informações sobre Tales, e que Hípon está implicado nisso.

---

<sup>520</sup> Cf. τὰξίς καὶ τὸ καλὸν ἀλλὰ καὶ ἀταξία καὶ τὸ αἰσχροὺν em *Metaph.* A.4 984b33-985a1.

<sup>521</sup> Cf. *Metaph.* A.4 984b31-985a10; Betegh (2012, p. 125).

<sup>522</sup> Cf. *Metaph.* A.3 984a9-11. Ver também o caso do médico Pólibo, discutido na seção 4.4.5.

## 6.2 A água é o princípio de todas as coisas

Aristóteles parece ter diante de si dois argumentos, que ele apresenta, um seguido do outro, em *Metaph.* A.3 983b20-27 e 983b27-33. A julgar pelo modo como estão apresentados no texto aristotélico, ambos visavam demonstrar que, para Tales, a *archē* era água. Eis o primeiro argumento:<sup>523</sup>

ἀλλὰ Θαλής μὲν ὁ τῆς τοιαύτης ἀρχηγὸς φιλοσοφίας (1<sub>A-T</sub>)<sup>524</sup>  
 ὕδωρ φησὶν εἶναι (διὸ καὶ (2<sub>A-T</sub>) τὴν γῆν ἐφ' ὕδατος ἀπεφήνατο  
 εἶναι), λαβῶν ἴσως τὴν ὑπόληψιν ταύτην (3<sub>A-?</sub>) ἐκ τοῦ πάντων  
 ὁρᾶν τὴν τροφήν ὑγρὰν οὖσαν καὶ (4<sub>A-?</sub>) αὐτὸ τὸ θερμὸν ἐκ  
 τούτου γιγνόμενον καὶ (5<sub>A-?</sub>) τὸ ζῶον τούτω ζῶν (6<sub>A-?</sub>) (τὸ δ' ἐξ  
 οὐ γίγνεται, τοῦτ' ἐστὶν ἀρχὴ πάντων) – διὰ τε δὴ τοῦτο τὴν

<sup>523</sup> A numeração inserida na citação abaixo reproduz as divisões propostas por Barney (2012, p. 85), e a notação está explicada na próxima nota. Sigo Barney de perto na exposição que segue, especialmente na ideia de comparar as proposições do argumento hipônico reportado por Aristóteles com outras fontes. Barney, contudo, não analisa a versão de Teofrasto, como faço abaixo. Agrego também algumas fontes e passagens que ela não menciona, além de prover alguns detalhamentos adicionais que me parecem deixar as semelhanças mais evidentes. Para facilitar a comparação das várias sentenças que serão destacadas, haverá, no final, um quadro-resumo (tabela 6.1) emparelhando todas elas. Outro autor que realizou recentemente percurso semelhante foi Casertano (2021).

<sup>524</sup> Esta notação, que adotarei com a finalidade de isolar sentenças doutrinárias nas citações desta seção, tem três partes. O número indica a sentença-tipo cujas variações serão analisadas. A primeira letra subscrita indica a fonte em que a sentença é encontrada: A = Aristóteles, T = Teofrasto e R = *Refutações de todas as heresias*. As letras ou o sinal '?' que ocorrem depois da seta (→) indicam a quem a fonte em questão atribui a sentença: T = Tales, H = Hípon, TH = Tales e Hípon, e o sinal '?' indica que não há atribuição clara, o que só ocorre em *Metafísica A*.

ὑπόληψιν λαβῶν ταύτην καὶ διὰ τὸ (7<sub>A→?</sub>) πάντων τὰ σπέρματα τὴν φύσιν ὑγρὰν ἔχειν, (8<sub>A→?</sub>) τὸ δ' ὕδωρ ἀρχὴ τῆς φύσεώς ἐστι τοῖς ὑγροῖς. (Arist. *Metaph.* A.3 983b20-27 < LM5 D3 + R9 + R32a < DK11 A12).<sup>525</sup>

Mas Tales, o iniciador deste tipo de filosofia, diz que (1<sub>A→T</sub>) [a *archē*] é água (e é por isso que ele declarou também que (2<sub>A→T</sub>) a terra está sobre a água), assumindo esta concepção [i.e. de que a *archē* é água] talvez por ver que (3<sub>A→?</sub>) o alimento de todas as coisas é úmido, que (4<sub>A→?</sub>) o próprio quente é nascido dele [i.e. do úmido], e que (5<sub>A→?</sub>) o que é vivo vive [por meio] dele (e (6<sub>A→?</sub>) é princípio de todas as coisas aquilo a partir de que elas vêm a ser). Ele assume, então, essa concepção por causa disso e porque (7<sub>A→?</sub>) as sementes de todas as coisas têm a natureza úmida, e (8<sub>A→?</sub>) a água é a *archē* da natureza nas [ou: para as] coisas úmidas.

Com exceção da proposição 8<sub>A→?</sub>, que, dado o uso do termo ἀρχή e seu encaixe perfeito com a discussão mais ampla em *Metafísica* A, deve ser uma adição de Aristóteles,<sup>526</sup> todas essas proposições são associadas a Hípon por outras fontes. A correspondência mais direta se dá com um trecho de uma passagem de Simplício que é considerada um fragmento de Teofrasto:

<sup>525</sup> Esta mesma passagem já foi citada na seção 2.1.

<sup>526</sup> O termo ἀρχή dificilmente teria sido empregado por Tales ou Hípias, muito menos com esse sentido aristotélico de princípio, conforme vimos na seção 2.5.3. Quanto a Hípon, não descarto que ele possa ter usado o termo ἀρχή, visando, porém, indicar um *começo*, ou seja, um momento cosmogônico, não um elemento aristotélico. Neste sentido, Hípon poderia, inclusive, ter usado a expressão ἐν ἀρχῇ (no princípio). Cf. também Casertano (2021, p. 6 & n. 17).

τῶν δὲ μίαν καὶ κινουμένην λεγόντων τὴν ἀρχήν, οὓς καὶ φυσικοὺς ἰδίως καλεῖ, οἱ μὲν πεπερασμένην αὐτὴν φασι, ὡς περ Θαλής μὲν Ἐξαμύου Μιλήσιος καὶ Ἴππων, ὃς δοκεῖ καὶ ἄθεος γεγονέναι, (1<sub>A→T</sub>) ὕδωρ ἔλεγον τὴν ἀρχὴν ἐκ τῶν φαινομένων κατὰ τὴν αἴσθησιν εἰς τοῦτο προαχθέντες. καὶ γὰρ (5<sub>T→TH</sub>) τὸ θερμὸν τῷ ὑγρῷ ζῆ καὶ (9<sub>T→TH</sub>) τὰ νεκρούμενα ξηραίνεται καὶ (7<sub>T→TH</sub>) τὰ σπέρματα πάντων ὑγρὰ καὶ (3<sub>T→TH</sub>) ἡ τροφή πάσα χυλώδης· (6<sub>T→TH</sub>) ἐξ οὗ δὲ ἐστὶν ἕκαστα, τοῦτω καὶ τρέφεσθαι πέφυκεν· (8<sub>T→TH</sub>) τὸ δὲ ὕδωρ ἀρχὴ τῆς ὑγρᾶς φύσεώς ἐστι καὶ (10<sub>T→TH</sub>) συνεκτικὸν πάντων. διὸ (1<sub>T→TH</sub>) πάντων ἀρχὴν ὑπέλαβον εἶναι τὸ ὕδωρ καὶ (2<sub>T→TH</sub>) τὴν γῆν ἐφ' ὕδατος ἀπεφήναντο κεῖσθαι. (Simpl. *In Phys.* 23.21-29 = DK11 A13.I < LM1 T14 < FHSG 225)

Entre os que dizem que a *archē* é uma e movente, os quais ele [sc. Aristóteles] chama de naturalistas com propriedade, uns dizem que ela é limitada, como Tales de Mileto, filho de Exâmias, e Hípon, que parece ter sido ateu, [os quais] diziam que (1<sub>A→T</sub>) a *archē* é água, tendo sido conduzidos a isso a partir das coisas que aparecem segundo a sensação. Pois também (5<sub>T→TH</sub>) o quente vive pelo úmido, (9<sub>T→TH</sub>) cadáveres secam, (7<sub>T→TH</sub>) as sementes de todas as coisas são úmidas, e (3<sub>T→TH</sub>) todo alimento é succulento. Mas também (6<sub>T→TH</sub>) cada coisa se nutre, por natureza, a partir daquilo que cada uma é; e (8<sub>T→TH</sub>) a água é a *archē* da natureza úmida e (10<sub>T→TH</sub>) a liga de todas as coisas. É por isso que eles assumiram que (1<sub>T→TH</sub>) a *archē* de todas as coisas é a água e declararam que (2<sub>T→TH</sub>) a terra jaz sobre a água.

Esse trecho reproduz o argumento reportado por Aristóteles, com algumas sutis, mas importantes diferenças. Uma diferença

fundamental diz respeito à atribuição da sentença “a *archē* é água” ( $1_{A \rightarrow T}$ ). Enquanto Aristóteles a atribui, a princípio, apenas a Tales, Teofrasto (sempre *apud* Simplicio) a atribui, bem como todo o arrazoado que a justifica, ao par Tales e Hípon. Essa diferença pode ser um indício de que Hípon, na verdade, não adotava essa (ou exatamente essa) posição,<sup>527</sup> e apenas estava reportando a posição de Tales e apresentando um argumento em sua defesa, que poderia ser uma especulação sua, ou então um argumento que ele acreditava ser de Tales por alguma razão (por exemplo, por tê-lo encontrado em outra fonte intermediária).

Há ainda outras pequenas diferenças em várias sentenças, além de mudanças na ordem das proposições e o acréscimo de duas sentenças novas. Teofrasto passa as sentenças  $1_{T \rightarrow TH}$  e  $2_{T \rightarrow TH}$  para o fim do argumento, deixando claro que elas funcionam como conclusões. Além disso, ele não começa seu registro do argumento pela proposição  $3_{A \rightarrow ?}$  (o alimento de todas as coisas é úmido; ou sua equivalente  $3_{T \rightarrow TH}$ ), como Aristóteles, mas com uma proposição ligeiramente diferente de  $5_{A \rightarrow ?}$  –  $5_{T \rightarrow TH}$ : “o quente vive pelo [ou: com/por meio do] úmido”. Note que as duas sentenças empregam o verbo ‘viver’ ( $\zeta\acute{\omega}\nu$ ,  $\zeta\eta$ ), mas a de Teofrasto, ao invés de falar de forma genérica sobre “o que é vivo” (ou é *ser vivo*, ou ainda é *animal*,  $\tau\acute{o}$   $\zeta\acute{\omega}\nu$ ), diz que é *o quente* que vive pelo que é úmido. Isso ajuda a direcionar inclusive a leitura da ambígua proposição  $5_{A \rightarrow ?}$  de Aristóteles,<sup>528</sup> porque indica que se trata de uma proposição ligada àquilo que dá sustentação à vida, o que aponta na

<sup>527</sup> Cf. a sentença  $1_{R \rightarrow H}$  na citação das *Refutações de todas as heresias* mais abaixo.

<sup>528</sup> Na sentença  $5_{A \rightarrow ?}$  (“o que é vivo vive [por meio] dele”), não fica muito claro se isso que vive ( $\tau\acute{o}$   $\zeta\acute{\omega}\nu$ ) refere-se ao quente (mencionado na sentença  $4_{A \rightarrow ?}$ ), ou se trata de uma referência geral ao processo de nutrição (expresso pela sentença  $3_{A \rightarrow ?}$ ), ou ainda se se trata de uma referência específica ao processo de conversão do úmido em quente (sugerido pela sentença  $6_{A \rightarrow ?}$ ).

direção do alimento e, portanto, da proposição  $3_{A \rightarrow ?} / 3_{T \rightarrow TH}$ . Além disso, a menção ao quente em  $5_{T \rightarrow TH}$  alude ao quente da proposição  $4_{A \rightarrow ?}$ , que não tem paralelo na versão de Teofrasto.

Depois de  $5_{T \rightarrow TH}$ , por sinal, é a vez de Teofrasto apresentar seu primeiro acréscimo, a proposição  $9_{T \rightarrow TH}$ : “cadáveres secam”, que complementa  $5_{T \rightarrow TH}$ , indicando que a ausência de umidade resulta em morte. Em seguida, Teofrasto apresenta uma versão simplificada de  $7_{A \rightarrow ?}$ , que podemos chamar de  $7_{T \rightarrow TH}$ : “as sementes de todas as coisas são úmidas”; e, depois, uma proposição bem próxima de  $3_{A \rightarrow ?}$ , que podemos chamar de  $3_{T \rightarrow TH}$ : “todo alimento é succulento”.

Segue-se, então, uma proposição muito parecida com  $6_{A \rightarrow ?}$ , mas com uma diferença crucial: ao invés de dizer que *aquilo a partir de que* (ἐξ οὗ) todas as coisas *vêm a ser/nascem* (γίγνεται) é uma *archē*, Teofrasto reporta uma versão bem diferente: “cada coisa se nutre, por natureza, a partir daquilo que cada uma é” ( $6_{T \rightarrow TH}$ ). São duas diferenças importantes. Em primeiro lugar, Teofrasto mantém uma relação entre aquilo que funciona como princípio e a coisa derivada enquanto esta persiste. Na versão de Aristóteles, o verbo γίγνεται aponta mais na direção do ato da geração, embora também possa ser entendido como ‘ocorre’, indicando alguma permanência temporal. A segunda diferença é que Teofrasto não usa o termo ἀρχή, que soa anacrônico, e fala em algo que não está presente em  $6_{A \rightarrow ?}$ : que aquilo de que a coisa nasce de algum modo persiste, nutrindo sua natureza de forma contínua,<sup>529</sup> o que evoca o sentido de crescimento contínuo do termo

---

<sup>529</sup> Quando me refiro a este ‘nutrir a natureza’, não estou retraduzindo a locução verbal τρέφεισθαι πέφυκεν, mas interpretando-a à luz da sentença ἐξ οὗ ... ἐστὶν ἕκαστα, entendendo que a própria natureza de cada coisa é constantemente alimentada a partir daquilo de que ela se origina, que é, para ela, uma matriz-nutriz. Trata-se de uma remissão ao sentido de *archē* como *fonte*, que Graham (2006, p. 70) entende ser o sentido mais próximo das cosmologias jônicas.

φύσις, e dialoga com as proposições 3<sub>A→?</sub>, 4<sub>A→?</sub>, 5<sub>A→?</sub>, 7<sub>A→?</sub> e 8<sub>A→?</sub> de Aristóteles.<sup>530</sup> Esta continuidade da nutrição a partir da *archē* aponta na direção da noção de geração (γένεσις), lembrando que este termo está em tensão com ἀρχή na passagem de *Metafísica* A.3, conforme vimos na seção 2.5.3.

Há ainda uma segunda proposição acrescentada por Teofrasto – 10<sub>T→TH</sub>: “[a água é] a liga de todas as coisas” –, que funciona como um complemento da proposição 8<sub>T→TH</sub>. O termo συνεκτικόν, que traduzi por ‘liga’, significa mais literalmente *aquilo que mantém junto*, e parece sugerir que haveria na água algum tipo capacidade coesiva ou até mesmo atratora, que poderia ser, inclusive, alusiva ao magnetismo e à vinculação entre água, alma e a pedra-ímã, que se depreende de outras sentenças atribuídas a Tales.<sup>531</sup>

O autor das *Refutação de todas as heresias* (séc. III ec)<sup>532</sup> também aborda Tales e Hípon, mas o faz de modo independente, respectivamente como o primeiro autor e o último autor de seu excursão doxográfico (Anon. *Ref.* 1). As opiniões que ele atribui aos dois evidentemente ecoam essas proposições que encontramos em

---

<sup>530</sup> A versão de Teofrasto para 8<sub>A→?</sub> – 8<sub>T→TH</sub>: “a água é a *archē* da natureza úmida” (τὸ δὲ ὕδωρ ἀρχὴ τῆς ὑγρᾶς φύσεώς ἐστι) – é ligeiramente diferente, mas o sentido é exatamente o mesmo.

<sup>531</sup> Cf. Arist. *An.* 1.2 405a19-21 (= DK11 A22.II = LM5 D11a); Diog. Laert. *Vit.* 1.24 (= LM5 D11b < DK11 A1). Estes dois testemunhos estabelecem a relação entre alma e magnetismo, a partir da ideia, cara a Aristóteles, de que a alma é princípio de movimento e, portanto, move o corpo dotado de alma. A relação entre alma e água, embora não ocorra de forma explícita, pode ser extraída tanto da afirmação de que “todas as coisas estão cheias de deuses”, quanto das sentenças do argumento que estamos discutindo aqui, especialmente 5<sub>A→?</sub>/5<sub>T→TH</sub>, já que o animal é dito vivo porque é animado, ou seja, dotado de alma.

<sup>532</sup> Acerca da autoria desta obra, ver a n. 27.

Aristóteles e Teofrasto, mas é interessante notar as diferenças e adições. Acerca de Tales, ele diz:

(<sub>1<sub>R→T</sub></sub>) οὗτος ἔφη ἀρχὴν τοῦ παντός εἶναι καὶ τέλος τὸ ὕδωρ·  
 (<sub>6<sub>R→T</sub></sub>) ἐκ γὰρ αὐτοῦ τὰ πάντα συνίστασθαι πηγνυμένου καὶ  
 πάλιν διανεμένου,<sup>533</sup> (<sub>2<sub>R→T</sub></sub>) ἐπιφέρεσθαι τε αὐτῷ τὰ πάντα.  
 (<sub>11<sub>R→T</sub></sub>) ἀφ' οὗ καὶ σεισμῶν καὶ πνευμάτων <συ>στροφᾶς καὶ  
 ἄστρον κινήσεις <γίνεσθαι>. καὶ (<sub>10<sub>R→T</sub></sub>) τὰ πάντα φέρεσθαι τε  
 καὶ ῥεῖν, τῇ τοῦ πρώτου ἀρχηγοῦ τῆς γενέσεως αὐτῶν φύσει  
 συμπερόμενα. (<sub>12<sub>R→T</sub></sub>) θεὸν δὲ τοῦτ' εἶναι, τὸ μήτε ἀρχὴν μήτε  
 τελευτὴν ἔχον. (Anon. Ref. 1.1.2-3 = LM5 D4 + R39 < Thal. fr.  
 Th 210 WM ≠ DK)

(<sub>1<sub>R→T</sub></sub>) Ele dizia que o começo (*archē*) de tudo e o fim (*telos*)  
 é a água. Pois (<sub>6<sub>R→T</sub></sub>) é a partir dela que todas as coisas são  
 compostas, conforme ela se solidifica e se desmancha, e  
 que (<sub>2<sub>R→T</sub></sub>) todas as coisas pairam sobre ela. (<sub>11<sub>R→T</sub></sub>) A partir  
 dela surgem os terremotos, os redemoinhos de vento e os  
 movimentos das estrelas. E (<sub>10<sub>R→T</sub></sub>) todas as coisas são  
 movidas e fluem, congregando-se pela natureza do  
 primeiro originador (*archēgos*) da sua geração. (<sub>12<sub>R→T</sub></sub>) Isto  
 [*i.e.* a água] é Deus, não tendo nem começo (*archē*) nem  
 fim.

Ao afirmar que a água é também o fim (τέλος) de tudo (<sub>1<sub>R→T</sub></sub>), o autor das *Refutações* acaba por direcionar o sentido de começo para o

---

<sup>533</sup> Mansfeld (1985a, pp. 120-121) sugere inserir <εἰς αὐτὸ διαχεῖσθαι> ou <εἰς αὐτὸ ἀναλύεσθαι> aqui, depois de διανεμένου, com base em um paralelo com Aët. *Plac.* 1.3.1 (*DG* 276) – a frase εἰς ὕδωρ πάντα ἀναλύεσθαι ocorre tanto em Ps.-Plut. *Plac. Phil.* 1.3 875D9-E5 (= Thal. fr. 147 WM ≠ DK ≠ LM) quanto em Stob. *Ecl.* 1.10.12.2-4 (= Thal. fr. 303 WM ≠ DK ≠ LM). O texto, contudo, tal como está, já contempla o sentido pretendido, de modo que a conjectura é desnecessária.

termo αρχή. Isso, porém, não pode ser tomado como signo de um sentido originário, porque esta formulação obviamente reflete a contaminação do jargão cristão do autor, que fica ainda mais evidente na sentença 12<sub>R→T</sub>. Esta sentença, por sinal, parece ser uma espécie de assimilação da outra sentença famosa que Aristóteles atribui a Tales, a qual, contudo, não é evocada na passagem de *Metafísica A*, mas ocorre em *Sobre a alma* 1.5:

καὶ ἐν τῷ ὄλῳ δὴ τινες αὐτὴν μεμῖχθαί φασιν, ὅθεν ἴσως καὶ  
Θαλῆς ᾤθητο πάντα πλήρη θεῶν εἶναι. (Arist. *An.* 1.5 411a7-8 =  
DK11 A22 = LM5 R34a)

E (10<sub>A→?</sub>) alguns dizem que ela [*i.e.* a alma] está misturada ao todo, daí talvez também Tales ter pensado que (12<sub>A→T</sub>) todas as coisas são cheias de deuses.

A ligação entre as sentenças-tipo 10 ficará mais evidente se levarmos em consideração o trecho que o autor das *Refutações* dedica a Hípon:

Ἴππων δὲ <ὁ> Πηγῖνος (1<sub>R→H</sub>) ἀρχὰς ἔφη ψυχρὸν τὸ ὕδωρ καὶ  
θερμὸν τὸ πῦρ. (4<sub>R→H</sub>) γεννώμενον δὲ τὸ πῦρ ὑπὸ ὕδατος (13<sub>R→H</sub>)  
κατανακίησαι τὴν τοῦ γεννήσαντος δύναμιν (10<sub>R→H</sub>) συστήσαι τε  
τὸν κόσμον. (14<sub>R→H</sub>) τὴν δὲ ψυχὴν ποτὲ μὲν ἐγκέφαλον λέγει,  
(15<sub>A→H</sub>) ποτὲ δὲ ὕδωρ· καὶ γὰρ (7<sub>R→H</sub>) τὸ σπέρμα εἶναι τὸ  
φαινόμενον ἡμῖν ἐξ ὑγροῦ, (16<sub>R→H</sub>) ἐξ οὗ φησι ψυχὴν γίνεσθαι.  
(Anon. *Ref.* 1.16 = DK38 A3 = LM24 P5 + D1)

Hípon de Régio disse que (1<sub>R→H</sub>) *archai* são o frio, isto é, a água, e o quente, isto é, o fogo. Mas (4<sub>R→H</sub>) o fogo, [mesmo] sendo gerado pela água, (13<sub>R→H</sub>) sobrepujou a potência

daquilo que o gerou e (10<sub>R→H</sub>) constituiu o mundo. E às vezes ele diz que (14<sub>R→H</sub>) a alma é o cérebro, às vezes que (15<sub>A→H</sub>) [a alma] é água. Pois também (7<sub>R→H</sub>) a semente, que aparece para nós, é a partir do úmido, (16<sub>R→H</sub>) a partir do que, diz ele, nasce a alma.

Em contraste com Aristóteles e Teofrasto, o autor das *Refutações* apresenta Hípon como um dualista, dizendo que, para ele, 1<sub>R→H</sub>: “*archai* são o frio, isto é, a água, e o quente, isto é, o fogo”.<sup>534</sup> Entretanto, na proposição seguinte, equivalente à proposição 4<sub>A→?</sub> de Aristóteles, o autor das *Refutações* diz que, segundo Hípon, 4<sub>R→H</sub>: “o fogo foi gerado pela água”,<sup>535</sup> e acrescenta mais uma proposição nova – 13<sub>R→H</sub>: “[o fogo] sobrepujou a potência daquilo que o gerou”. O autor anônimo das *Refutações* está dizendo que o fogo é uma espécie de *segunda archē*, em sentido cronológico e hierárquico, subordinada à *primeira archē*. O complemento dessa sentença – 10<sub>R→H</sub>: “[o fogo] constituiu o mundo” – corresponde às outras sentenças-tipo 10 que vimos até aqui: 10<sub>T→TH</sub>: “[a água é] a liga de todas as coisas”; 10<sub>A→?</sub>: “alguns dizem que ela [*i.e.* a alma] está misturada ao todo”; e 10<sub>R→T</sub>: “todas as coisas são movidas e fluem, congregando-se pela natureza do primeiro originador (*archēgos*) da sua geração”. Todas elas explicam a constituição do mundo/todo como um processo de congregação de um princípio material básico imanente ao todo. A versão 10<sub>R→H</sub>, quando avaliada à luz de 13<sub>R→H</sub>, sugere que, no caso de Hípon, o fogo funciona como uma espécie de causa eficiente motora imanente à causa primeira

<sup>534</sup> Isso também é reportado por Sexto Empírico em *Pyrrh. Hyp.* 3.30 (= DK38 A5 = LM24 P4 + D4), mas sem a qualificação que o autor das *Refutações* dá em seguida sobre o fogo nascer da água. Cf. também Casertano (2021, p. 17).

<sup>535</sup> Traduzo diferente aqui, convertendo o aposto indireto dado pelo genitivo absoluto para uma oração direta. Mas o sentido é o mesmo.

principal, a água. Na cosmologia de Hípon, então, a água existe primeiro, e é somente a partir de um momento cosmogônico que o fogo nasce da água e se torna o responsável por *botar o kosmos junto*, que é o sentido mais literal do verbo συστῆσαι empregado pelo autor das *Refutações*, e equivale ao adjetivo συνεκτικόν<sup>536</sup> empregado por Teofrasto na sentença 10<sub>T→TH</sub>.

Além dessas proposições macrocosmológicas, o autor das *Refutações* também apresenta proposições microcosmológicas, duas delas novas, que também parecem se interligar num fluxo argumentativo. Segundo ele, Hípon ora diz que 14<sub>R→H</sub>: “a alma é o cérebro”, ora que 15<sub>A→H</sub>: “[a alma] é água”. Marquei esta sentença como 15<sub>A→H</sub>, e não como 15<sub>R→H</sub>, porque ela tem origem, na verdade, em Aristóteles, como se verá na passagem de *Sobre a alma* 1.2 que será analisada em seguida. Isso dificilmente reflete uma contradição, como se Hípon estivesse dizendo que a alma é duas coisas diferentes e incompatíveis. Deve se tratar apenas de uma indicação de que Hípon considerava o cérebro como centro fisiológico das faculdades cognitivas e provavelmente também motoras dos seres vivos, faculdades que são tradicionalmente associadas à alma. Deste modo, o que ele provavelmente disse (ou quis dizer) não é que a alma é cérebro, mas que a alma (ou aquilo que ela faz) *se localiza no cérebro*. Essas sentenças se relacionam, mas não equivalem diretamente às sentenças 5<sub>A→?</sub> de Aristóteles e 5<sub>T→TH</sub> de Teofrasto, na medida em que envolvem a animação dos seres vivos.<sup>537</sup>

Depois de uma proposição equivalente a 7<sub>A→?</sub>/7<sub>T→TH</sub> – 7<sub>R→H</sub>: “a semente, que aparece para nós, é a partir do úmido” –, o autor anônimo acrescenta mais uma proposição nova, que é um pouco

---

<sup>536</sup> Que eu traduzi acima por ‘liga’.

<sup>537</sup> Ver também a n. 531.

ambígua – 16<sub>R→H</sub>: “a partir do que nasce a alma”. O uso da expressão ἐξ οὗ remete às proposições-tipo 6, mas 16<sub>R→H</sub> contempla uma afirmação muito específica sobre a alma que impede que ela seja considerada uma nova versão da proposição-tipo 6. O referente do pronome οὗ se encontra na proposição 7<sub>R→H</sub>, e pode se tratar da semente ou do úmido, mas acredito que a presença da sentença 15<sub>A→H</sub> no contexto e a própria comparação com as sentenças 7<sub>A→?</sub> e 7<sub>T→TH</sub> favorecem a opção pelo úmido.<sup>538</sup>

A introdução por parte do autor das *Refutações* desses elementos fisiológicos nos remete a outra passagem aristotélica em que Hípon é mencionado:

τῶν δὲ φορτικωτέρων καὶ (15<sub>A→H</sub>) ὕδωρ τινὲς ἀπεφάνησαντο, καθάπερ Ἰππων· πεισθῆναι δ' εὐοίκασιν ἐκ τῆς γονῆς, ὅτι (7<sub>A→H</sub>) πάντων ὑγρά. καὶ γὰρ ἐλέγχει τοὺς αἶμα φάσκοντας τὴν ψυχὴν,

---

<sup>538</sup> Filopono (em *In An.* 92.2-11 = DK38 A10.III ≠ LM) também atribui a Hípon a etimologia do termo ψυχή, a partir de ψυχρός (frio) e do resfriamento (ψύξις) que resultaria do processo de inspiração, que Aristóteles menciona em *An.* 1.2 405b26-29 (< DK38 A10.II ≠ LM), sem, contudo, fornecer nomes. Ele se permite essa ilação porque Aristóteles apresenta essas etimologias (há uma segunda etimologia, oposta, que liga ψυχή ao quente por meio dos verbos ζεῖν – ferver – e ζῆν – viver, mas que também serve como contração de ζεῖν –, que Filopono atribui a Heráclito) logo depois de mencionar “os que elegem um dos contrários” (οἱ δὲ θάτερον τῶν ἐναντίων) como princípio, dizendo que estes defendem que a alma é um deles (405b24-26; o trecho completo – 405b24-29 – corresponde a DK38 A10.II ≠ LM). Como a *archē* de Hípon seria a água, ligada ao frio, Filopono supõe que também a etimologia apresentada por Aristóteles ligando ψυχή e ψυχρός seria de sua autoria, mas não temos como confirmar isso. Entretanto, considerando que o quente, segundo 13<sub>R→H</sub>, tem um papel ativo na promoção da organização do *kosmos*, é razoável supor que ele também tenha papel decisivo na manifestação da vida, ou seja, da nossa percepção da performance da alma, seja de animais, seja eventualmente do próprio *kosmos*. Neste caso, haveria algo de quente também na alma, complicando as coisas.

ὅτι (17<sub>A→H</sub>) ἡ γονὴ οὐχ αἷμα· (Arist. *An.* 1.2 405<sup>b</sup>1-5 = DK31 A4 = LM24 D6)

Entre os mais vulgares [dentre os que falaram sobre a alma], alguns declararam que (15<sub>A→H</sub>) [a alma é] água, como Hípon. E parecem ter se convencido disso por causa do sêmen, posto que (7<sub>A→H</sub>) [o sêmen] de todos [os animais] é úmido. Pois ele refuta os que afirmam que a alma é o sangue, alegando que (17<sub>A→H</sub>) o sêmen não é sangue.

A proposição 7<sub>A→H</sub> (“[o sêmen] de todos [os animais] é úmido”) é uma variação compacta (ou adaptada) de 7<sub>A→?</sub> (“as sementes de todas [as coisas] têm a natureza úmida”). Essa variação (com a omissão do sujeito τὰ σπέρματα, mas com a manutenção do predicativo ὑγρὰ no neutro plural) sugere que γονὴ deve ser o termo empregado originalmente por Hípon. Aristóteles também reporta aqui uma sentença que vimos primeiro na passagem das *Refutações*: 15<sub>A→H</sub>: “[a alma é] água”. Agora, porém, fica claro que ela tem origem nesta passagem de Aristóteles, que acrescenta ainda mais uma sentença nova – 17<sub>A→H</sub>: “o sêmen não é sangue” –, confeccionada expressamente para refutar a ideia de que a alma é ou está no sangue. Trata-se evidentemente de um ataque frontal a Empédocles,<sup>539</sup> e, considerando que Hípon também era médico, este ataque pode ter sido motivado pela adoção dessa ideia por parte de médicos contemporâneos seus.<sup>540</sup>

<sup>539</sup> Cf. DK31 B105 (= LM22 D240), que, porém, relaciona o sangue ao pensamento, não à “alma”. Este ajuste conveniente é muito provavelmente devido a Aristóteles.

<sup>540</sup> Esta não é uma especulação livre. Há um bom conjunto de testemunhos que indicam que Empédocles também era médico (cf. Diog. Laert. *Vit.* 8,58-62, 69-70 < DK31 A1 > LM22 P16 <> P29; Gal. *Meth. Med.* 1.1.6 = DK31 A3.IV ≠ LM; *Suda* A.3242 ≠ DK ≠ LM). O envolvimento de Empédocles com a medicina aparece já no próêmio de seu

Este é um bom momento para apresentar um resumo a fim de tornar mais fácil a visualização da sequência de proposições que perfazem o argumento que explica a tese 1 (tabela 6.1).

---

poema *Sobre a natureza*, no fragmento DK<sub>31</sub> B<sub>111</sub> (= LM<sub>22</sub> D<sub>43</sub>), onde ele elenca uma série de capacidades que seu ensinamento irá prover a Pausânias, o discípulo a quem ele dedica o poema e que também é apontado como médico pela tradição doxográfica (ver os trechos mencionados acima). Essas capacidades incluíam a produção de remédios contra doenças e contra o envelhecimento (v. 1-2), e até mesmo como ressuscitar os mortos (v. 9). A escola médica siciliana (que Galeno chama de “escola itálica” em *Meth. Med.* 1.1.6 = DK<sub>31</sub> A<sub>3</sub>.IV ≠ LM) deve ser anterior a Empédocles. Ela pode ter acomodado Alcmeón e seus discípulos Brotino, Leonte e Batilo, mencionados em DK<sub>24</sub> B<sub>1</sub> (< LM<sub>23</sub> D<sub>4</sub>, cf. Graham, 2006, p. 25, n. 65). Temos notícia de pelo menos três possíveis membros mais antigos dessa escola de medicina itálica ligados de algum modo à Ácragas de Empédocles. O primeiro deles é o médico conhecido como Ácron de Ácragas, contemporâneo e rival político de Empédocles. O segundo seria o pai de Ácron, que seria um eminente médico e para quem o filho queria erigir o monumento que se tornaria o objeto da disputa entre Ácron e Empédocles (cf. Diog. Laert. *Vit.* 8.65 < DK<sub>31</sub> A<sub>1</sub> < LM<sub>22</sub> P<sub>19</sub>). Plínio também apresenta Ácron como um dos primeiros representantes (ou mesmo fundador) da escola empírica, dizendo ainda que ele seria “recomendado pela autoridade do naturalista Empédocles” (*Empedoclis physici auctoritate commendato*, Plin. *NH* 29.5 = DK<sub>31</sub> A<sub>3</sub>.I = Akr. fr. 2 Wellmann.I ≠ LM; cf. também Plut. *Is. Os.* 79 383C7-D<sub>3</sub> = Akr. fr. 3 Wellmann.I). O terceiro seria Anquitos, o pai de Pausânias, que Empédocles menciona em sua dedicatória (DK<sub>31</sub> B<sub>1</sub> = LM<sub>22</sub> D<sub>41</sub>), num epigrama que, segundo Diógenes Laércio (*Vit.* 8.61 < DK<sub>31</sub> B<sub>156</sub> ≠ LM), seria de autoria do próprio Empédocles, mas que costuma ser considerado espúrio. No epigrama, Anquito é chamado de “asclepiáda”. Ver também a n. 578.

**Tabela 6.1: Quadro-resumo das proposições atribuídas a Tales e Hípon por Aristóteles, Teofrasto e pelo autor das *Refutações de todas as heresias*, e que podem ter relação com a justificação da tese a “*archē* de todas as coisas é água”, atribuída a Tales.**

#	Tales	[sem atribuição]	Tales e Hípon	Hípon
1	[A <i>archē</i> ] é água. (1 <sub>A→T</sub> ) O começo de tudo e o fim é a água. (1 <sub>R→T</sub> )	—	A <i>archē</i> de todas as coisas é a água. (1 <sub>T→TH</sub> )	<i>Archai</i> são o frio, isto é, a água, e o quente, isto é, o fogo. (1 <sub>R→H</sub> )
2	A terra está sobre a água. (2 <sub>A→T</sub> ) Todas as coisas pairam sobre ela [ <i>i.e.</i> a água]. (2 <sub>R→T</sub> )	—	A terra jaz sobre a água. (2 <sub>T→TH</sub> )	—
3	—	O alimento de todas as coisas é úmido. (3 <sub>A→?</sub> )	Todo alimento é succulento. (3 <sub>T→TH</sub> )	—
4	—	O próprio quente é nascido dele [ <i>i.e.</i> do úmido]. (4 <sub>A→?</sub> )	—	O fogo foi gerado pela água. (4 <sub>R→H</sub> )
5	—	O que é vivo vive [por meio] dele. (5 <sub>A→?</sub> )	O quente vive pelo úmido. (5 <sub>T→TH</sub> )	—
6	É a partir dela [ <i>i.e.</i> da água] que todas as coisas são compostas, conforme ela se solidifica e se dissolve. (6 <sub>R→T</sub> )	É princípio de todas as coisas aquilo a partir de que elas vêm a ser. (6 <sub>A→?</sub> )	Cada coisa se nutre, por natureza, a partir daquilo que cada uma é. (6 <sub>T→TH</sub> )	—

**Tabela 6.1: Quadro-resumo das proposições atribuídas a Tales e Hípon por Aristóteles, Teofrasto e pelo autor das *Refutações de todas as heresias*, e que podem ter relação com a justificação da tese a “*archē* de todas as coisas é água”, atribuída a Tales.**

#	Tales	[sem atribuição]	Tales e Hípon	Hípon
7	—	As sementes de todas [as coisas] têm a natureza úmida. (7 <sub>A→?</sub> )	As sementes de todas [as coisas] são úmidas. (7 <sub>T→TH</sub> )	[O sêmen] de todos [os animais] é úmido. (7 <sub>A→H</sub> ) A semente, que aparece para nós, é a partir do úmido. (7 <sub>R→H</sub> )
8	—	A água é a <i>archē</i> da natureza nas coisas úmidas. (8 <sub>A→?</sub> )	A água é a <i>archē</i> da natureza úmida. (8 <sub>T→TH</sub> )	—
9	—	—	Cadáveres secam. (9 <sub>T→TH</sub> )	—
10	Todas as coisas são movidas e fluem, congregando-se pela natureza do primeiro originador de sua geração. (10 <sub>R→T</sub> )	Alguns dizem que ela [ <i>i.e.</i> a alma] está misturada ao todo. (10 <sub>A→?</sub> )	[A água é] a liga de todas as coisas. (10 <sub>T→TH</sub> )	[O fogo] constituiu o mundo. (10 <sub>R→H</sub> )
11	A partir dela [ <i>i.e.</i> da água] surgem os terremotos, os redemoinhos de vento e os movimentos das estrelas. (11 <sub>R→T</sub> )	—	—	—

**Tabela 6.1: Quadro-resumo das proposições atribuídas a Tales e Hípon por Aristóteles, Teofrasto e pelo autor das *Refutações de todas as heresias*, e que podem ter relação com a justificação da tese a “*archē* de todas as coisas é água”, atribuída a Tales.**

#	Tales	[sem atribuição]	Tales e Hípon	Hípon
12	Todas as coisas são cheias de deuses. (12 <sub>A-T</sub> ) [A água] é Deus, não tendo nem princípio nem fim. (12 <sub>R-T</sub> )	—	—	—
13	—	—	—	[O fogo] sobrepujou a potência daquilo que o gerou. (13 <sub>R-H</sub> )
14	—	—	—	A alma é o cérebro. (14 <sub>R-H</sub> )
15	—	—	—	[A alma é] água. (15 <sub>A-H</sub> )
16	—	—	—	A alma nasce a partir dele [ <i>i.e.</i> do úmido]. (16 <sub>R-H</sub> )
17	—	—	—	O sêmen não é sangue. (17 <sub>A-H</sub> )

O quadro deixa ainda mais evidente que todas essas sentenças-tipo (isto é, as sentenças originárias que geram as variações observadas nas quatro citações), com exceção das sentenças-tipo 11 e 12, também foram ditas em alguma forma por Hípon. A explicação de Aristóteles a respeito da finalidade da sentença 17 indica que o acesso dele a Hípon não se restringia a meras sentenças lapidares, como muito provavelmente seria o caso se ele o acessasse somente via Hípias, mas

que Aristóteles tem ao menos um argumento completo de Hípon contra aqueles que defendiam que a alma era sangue. E as demais sentenças sugerem que Aristóteles tinha acesso a outras doutrinas hipônicas. Considerando ainda que há atribuição paralela a Hípon para *todas* as sentenças do argumento que justifica as duas teses (1 e 2) que Aristóteles atribui a Tales em *Metafísica* A.3, isso é um forte indício de que as proposições que ele utiliza para justificar a tese 1 tem mesmo origem em Hípon. Mas não só isso: indica também que ele não precisava de Hípias para acessar a tese 1 de Tales, o que pode se configurar em uma objeção significativa à tese de Snell, ao menos no que tange à atribuição da sentença de Tales a Hípias.

## 6.3 A terra jaz sobre a água

Mas isso ainda não é tudo. Veja agora o que diz o único fragmento aparentemente textual de Hípon que chegou até nós:

τὰ γὰρ ὕδατα πινόμενα πάντα ἐκ τῆς θαλάσσης ἐστίν· οὐ γὰρ δὴ που τὰ φρέατα βαθύτερα ἢ ἡ θάλασσα ἐστίν ἐξ ὧν πίνομεν· οὕτω γὰρ οὐκ <ἄν> ἐκ τῆς θαλάσσης τὸ ὕδωρ εἶη, ἀλλ' ἄλλοθεν ποθεν. νῦν δὲ ἡ θάλασσα βαθυτέρα ἐστὶ τῶν ὑδάτων. ὅσα οὖν καθυπερθεν τῆς θαλάσσης ἐστί, πάντα ἀπ' αὐτῆς ἐστίν. (DK38 B1 = LM24 D19)

Todas as águas que se bebem são [provenientes] do mar. Pois as fontes de onde bebemos certamente não são mais profundas do que o mar. Pois se assim não fosse, a água não seria [proveniente] do mar, mas de algum outro lugar. Mas, de fato, o mar é mais profundo do que a água.

Portanto, tantas quantas [forem as águas (ou coisas?) que] estiverem acima do mar, todas serão [provenientes] dele.

Barney (2012, p. 88) considera que esse fragmento pode ser lido como um argumento em favor da tese 2 (a terra jaz sobre a água), atribuída tanto a Tales quanto a Hípon (na versão de Teofrasto,  $2_{T-TH}$ ). No fragmento, Hípon argumenta em favor de uma espécie de prioridade daquilo que está mais embaixo, que subjaz. Por esse argumento, a água do mar seria *originária* em relação às águas das fontes terrestres e também à da chuva, que se localiza no céu (ou seja, no ar), porque a água do mar é mais profunda, isto é, *subjaz* a essas localizações mais elevadas. E isso implica também que a terra se localiza *sobre* a água, ou seja, numa elevação superior àquela da água. Esse argumento reforça a conexão entre as teses 1 (a *archē* é água) e 2 (a terra jaz sobre a água), e, como nota Barney (p. 86), indica também que a ordem correta entre as duas proposições seria: se 2, então 1; tanto mais porque Hípon trabalha – de forma literal, é verdade – com uma ideia de *subjacência*, que é central para o conceito de uma *archē* material em Aristóteles. Some-se a isso o uso recorrente da preposição  $\acute{\epsilon}\xi$ , incluindo um  $\acute{\epsilon}\xi \acute{\omega}\nu$  (plural, é verdade, mas ainda assim, correlato ao  $\acute{\epsilon}\xi \omicron\upsilon$  que encontramos em Aristóteles, Teofrasto e nas *Refutações*),<sup>541</sup> o que cai como uma luva na narrativa aristotélica.

---

<sup>541</sup> Vale notar também que Teofrasto emprega a expressão  $\acute{\epsilon}\xi \acute{\omega}\nu$  (e também  $\acute{\epsilon}\xi \eta\varsigma$ ) em seu preâmbulo antes de citar o fragmento de Anaximandro, que corre um pouco depois do trecho sobre Tales que lemos na seção anterior no texto de Simplício (cf. *In Phys.* 24.13-25 = LM6 D6 + P5 < DK12 A9.I + B1 < FHSG 226A). O seguinte trecho (24.16-19), em particular, lembra muito as sentenças-tipo 6 listadas acima: “E ele [sc. Anaximandro] diz que ela [*i.e.* a *archē*] não é nem água nem qualquer outro dos chamados elementos, mas uma certa **natureza** diferente, ilimitada, **a partir da qual** nascem todos os céus e, neles, [todos] os mundos. E, **para as coisas que são, tanto a geração quanto a destruição vêm a ser a partir de** e **para as mesmas coisas, como**

Há também uma outra explicação para a origem da sentença de Tales sobre a água como *archē*. Segundo Simplício, Tales pode ter trazido esta opinião do Egito, de um mito segundo o qual a terra seria uma espécie de jangada flutuando sobre as águas do grande mar.<sup>542</sup> Ainda assim, Patzer (1986, pp. 40-41) defende que Hípias cita tanto Tales quanto Hípon, e que a fonte de Aristóteles para Hípon também é Hípias. Patzer chama atenção para o fato de que nossa fonte para o fragmento DK38 B1 de Hípon é um escólio a Hom. *Il.* 21.195-197 (< LM2 T10b), versos que dizem que todas as águas que existem, tanto as de nascentes profundas e de rios quanto as do próprio mar, provêm do rio Oceano. O escólio (Schol. Genav. in Hom. *Il.* 21.195) cita uma teoria de Crates de Malos, um bibliotecário de Pérgamo que viveu no século II aec e identificava o Oceano com o “Grande Mar” (o Oceano Atlântico). O escoliasta prossegue dizendo que os naturalistas concordavam com Homero e cita Hípon. Patzer insinua que Crates ou mais precisamente suas fontes (que DK identificam como Zenodoto de Éfeso<sup>543</sup> e o peripatético Megáclides de Atenas, ambos editores e exegetas de Homero no século IV aec) poderiam ter obtido esta associação entre Hípon e Homero a partir de Hípias. Patzer admite,

---

deve ser.” (λέγει δ' αὐτὴν μήτε ὕδωρ μήτε ἄλλο τι τῶν καλουμένων εἶναι στοιχείων, ἀλλ' ἐτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον, ἐξ ἧς ἅπαντας γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους· ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὐσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν.).

<sup>542</sup> Cf. Simpl. *In Cael.* 522.14-18 (= DK11 A14.II > LM5 R33b); Sen. *Quaest. Nat.* 3.14 (= DK11 A15.I > LM5 D8). Cf. também Plut. *Is. Os.* 34 (= DK11 A11.III ≠ LM), que diz – sem identificar a fonte – que há quem pense que Tales e Homero aprenderam com os egípcios a ideia de que “a água é a *archē* de todas as coisas” (tese 1), mas a partir de uma identificação entre Oceano e Osiris, e entre Tétis e Ísis, sem qualquer relação, portanto, com a tese 2.

<sup>543</sup> Que foi preceptor de Ptolomeu II Filadelfo e foi nomeado por Ptolomeu I Sóter como o sucessor do peripatético Demétrio de Falero na direção da biblioteca de Alexandria.

felizmente, que a evidência é muito frágil. Mansfeld (1985a, p. 122), por outro lado, considera que a argumentação que Aristóteles apresenta em *Metafísica* A.3 pode ter origem em Hípon, mas ele descarta dar maior importância a Hípon por causa do tom pejorativo que Aristóteles utiliza contra ele.<sup>544</sup> Essa explicação, na verdade, não é incompatível com a hipótese de que Hípon seria a fonte de Aristóteles para o arrazoado acerca da tese 1, porque mesmo se for verdade que Tales se inspirou no mito egípcio da jangada, o mito contempla a ideia de que a terra jaz sobre a água. O argumento de Hípon poderia ser justamente uma tentativa de racionalizar a ideia de Tales construída a partir do mito. Tampouco está completamente descartada a hipótese de que Hípon estivesse reproduzindo um argumento oriundo do próprio Tales (o que seria um pouco mais difícil, mas ainda assim possível), ou que ele acreditasse ser oriundo do próprio Tales, hipótese em que teríamos que cogitar ainda uma outra fonte intermediária.

## 6.4 Uma questão de prudência

É hora de retornar ao trecho de *Metafísica* A.3 em que Aristóteles menciona Hípon. Ele ocorre logo depois do segundo argumento que Aristóteles apresenta em seu excursus sobre Tales:

εἰσὶ δὲ τινες οἱ καὶ τοὺς παμπαλαίους καὶ πολὺ πρὸ τῆς νῦν γενέσεως καὶ πρῶτους θεολογήσαντας οὕτως οἴονται περὶ τῆς φύσεως ὑπολαβεῖν· Ὀκεανόν τε γὰρ καὶ Τηθὺν ἐποίησαν τῆς γενέσεως πατέρας, καὶ τὸν ὄρκον τῶν θεῶν ὕδωρ, τὴν καλουμένην ὑπ' αὐτῶν Στύγα [τῶν ποιητῶν]· τιμιάτατον μὲν

---

<sup>544</sup> Cf. também Mansfeld (1985a, p. 112) e Frede (2008, p. 516).

γὰρ τὸ πρεσβύτατον, ὄρκος δὲ τὸ τιμιώτατόν ἐστιν. εἰ μὲν οὖν ἀρχαία τις αὕτη καὶ παλαιὰ τετύχηκεν οὔσα περὶ τῆς φύσεως ἢ δόξα, τάχ' ἂν ἄδηλον εἶη, Θαλῆς μὲντοι λέγεται τούτον τὸν τρόπον ἀποφήνασθαι περὶ τῆς πρώτης αἰτίας. "Ἰππωνα γὰρ οὐκ ἂν τις ἀξιώσειε θεῖναι μετὰ τούτων διὰ τὴν εὐτέλειαν αὐτοῦ τῆς διανοίας, [...]. (Arist. *Metaph.* A.3 983b27-984a5 > DK1 B10 + DK38 A7 < LM5 R32a + LM24 R1 <> DK11 A12)<sup>545</sup>

Há **alguns** que pensam que também **os mais antigos**, muito antes da geração atual, e que foram os primeiros a **teologizarem**, conceberam deste modo [*i.e.* tal como Tales] a respeito da natureza, pois fizeram de Oceano e Tétis os pais da geração, e [fizeram] os deuses jurarem sobre a água, chamada pelos mesmos poetas de Estige. Pois o mais velho é o mais honrado, e o juramento [se faz sobre] o que é o mais honrado. Se, de fato, essa é mesmo uma opinião primeva e antiga a respeito da natureza, talvez não seja mesmo claro. De todo modo, é dito que Tales se pronunciou assim a respeito da causa primeira. Pois quanto a Hípon, ninguém consideraria digno colocá-lo junto **desses**, devido à vulgaridade de seu pensamento.

## 6.4.1 O argumento de ancestralidade

O argumento da primeira parte do trecho citado acima foi discutido na seção 2.5, no contexto das críticas de Mansfeld e Patzer à teoria de Snell, onde o designei como *argumento de ancestralidade*, correspondente à ideia por trás da sentença “o mais velho é o mais honrado”.<sup>546</sup> É neste segundo argumento que se encontra o paralelo

<sup>545</sup> Este trecho já foi citado parcialmente nas seções 2.1 e 2.5.2.

<sup>546</sup> A definição encontra-se na seção 2.5.4.

com as passagens correlatas do *Crátilo* e do *Teeteto* que dão o ensejo para a hipótese de Snell de que as citações feitas ali teriam uma fonte comum em Hípias. Aristóteles fala de certos “alguns” (τινες) que equiparam aquilo que foi “teologizado” (θεολογήσαντας) pelos poetas “mais antigos” (παμπάλαιους) ao que foi dito por Tales, sobretudo à tese 1 (a *archē* de todas as coisas é água), mas não podemos descartar que a referência aluda também à tese 2 (a terra jaz sobre a água). Embora Aristóteles cite apenas Homero (sem mencionar seu nome), o fato de ele falar em “mais antigos” no plural indica que ele está sim considerando outros poetas além de Homero. Este é o ensejo, segundo a teoria de Snell, para a conexão com os outros poetas teólogos antigos mencionados por Platão nas passagens paralelas, a saber, Hesíodo e Orfeu.<sup>547</sup> Também é crucial a alusão a Tales por meio da frase “conceberam desse modo” (οὕτως οἶονται), dado que, por meio dela, Snell estabelece que esses “alguns” de Aristóteles teriam não só citado Homero e outros poetas teólogos, mas também comparado seus versos à(s) sentença(s) de Tales. Snell, contudo, não soube muito bem o que fazer com o restante do trecho que vai até a menção ao rio Estige. Sua solução foi simplesmente dizer que se tratava de um acréscimo de Aristóteles, comparável ao acréscimo do primeiro argumento em defesa da tese 1, que foi discutido na seção 6.2. Patzer, porém, considerou que este trecho também remontava a Hípias, e que haveria em Hípias um segundo conjunto de citações, novamente de Homero, Hesíodo e Orfeu, dessa vez sobre a relação de Estige com Oceano e Tétis (de quem Estige é filha), as quais serviriam para reforçar a “tese” de que as águas de Oceano seriam a origem de todas as coisas e,

---

<sup>547</sup> Todos estes detalhes da teoria de Snell estão descritos e referenciados na seção 2.1.

consequentemente, reforçar a posição de Tales de que a água seria a origem de todas as coisas.<sup>548</sup>

Esse mesmo argumento surge na segunda correlação apontada como hipiana entre passagens platônicas e aristotélicas, desta vez entre o *Banquete* e um trecho de *Metafísica* A.4, nos quais, novamente, Platão e Aristóteles citam passagens paralelas envolvendo os mesmos poetas. Esta segunda correlação, que vimos na seção 3.1, foi objeto do estudo de Classen, e dependia, entre outras coisas, justamente da repetição do argumento de ancestralidade no trecho platônico.<sup>549</sup> Um dos efeitos da correlação de Classen é justamente fixar a presença desse argumento em Hípias, provavelmente, então, com referências ao Estige, tal como vemos no trecho de *Metafísica* A.3.

## 6.4.2 A polêmica de Aristóteles contra Hípias

Mansfeld, porém, notou outro ponto importante em relação aos “alguns” (τινες) que Aristóteles mencionou na passagem citada na seção 6.4. Conforme vimos na seção 2.5.2, este τινες foi crucial para a argumentação de Mansfeld em defesa de sua hipótese de que a relação de Aristóteles com o texto hipiano se deu de forma polêmica, isto é, que Aristóteles estaria discordando de algum ponto da correlação entre Tales e os poetas teólogos que Hípias teria emparelhado. Mansfeld, porém, não especificou claramente o alvo exato dessa polêmica de Aristóteles, e na ocasião eu concluí provisoriamente que a polêmica de Aristóteles tinha relação com o emparelhamento de

---

<sup>548</sup> Para os detalhes do argumento de Patzer ver a seção 2.5.4.

<sup>549</sup> O argumento de ancestralidade foi mencionado na seção 3.1.3.

Tales com a tradição poética: Aristóteles preferia entender que a teoria de Tales seria, na verdade, diferente da concepção por trás dos versos poéticos elencados por Hípias, e que Aristóteles, portanto, considerava esse emparelhamento inadequado. Essa parece mesmo ser uma camada da contenda de Aristóteles, mas talvez não seja a única.

Digo isso porque, na sequência do trecho sobre o Estige, Aristóteles não só demonstra ter dúvidas sobre o sentido desse emparelhamento – ou seja, essa primeira contenda que eu mencionei seria, a princípio, um pouco conjectural, devido a desconhecimento da intenção de sua fonte –, mas introduz um novo elemento de polêmica, extremamente forte por sinal, opondo Tales a uma personagem que não tinha surgido até então: Hípon. Ao dizer que “é **dito** que Tales se pronunciou desse modo acerca da causa primeira”, Aristóteles está estabelecendo o escopo da polêmica: a questão da causa primeira, ou seja, da água como *archē* (a tese 1 do levantamento feito na seção 6.1). Entretanto, a tese em si não pode ser o objeto da polêmica, pois Aristóteles não está negando que ela tenha sido proferida por Tales. Resta, então, que o objeto da polêmica seriam os argumentos que Aristóteles relaciona a essa tese. Vimos que o primeiro bloco contempla, de fato, argumentos que foram atribuídos a Hípon.<sup>559</sup> Quanto ao segundo bloco, embora seja até possível apontar semelhanças formais entre o argumento de ancestralidade e o fragmento DK38 B1 de Hípon, elas não são suficientes para configurar um paralelo efetivo com o argumento envolvendo Estige apresentado por Aristóteles, e muito menos com a versão platônica do *Banquete*. Não há razão suficiente, portanto, para que Hípias tenha citado Hípon

---

<sup>559</sup> Ver a seção 6.2.

especificamente no contexto em que, segundo Snell e seus sucessores, Hípias teria citado o argumento de ancestralidade. É, portanto, improvável que Aristóteles tenha encontrado este segundo argumento em Hípon. Ponto, então, para aqueles que, contra Snell, supõem que o argumento tem origem hipiana.

Há, porém, um detalhe aparentemente pequeno, mas que pode ter consequências para a própria identificação de Hípias como fonte para a tese 1. Na frase em que Aristóteles menciona Hípon, ele diz: “quanto a Hípon, ninguém consideraria digno colocá-lo junto desses, devido à vulgaridade de seu pensamento” (“Ἱπωνα γὰρ οὐκ ἄν τις ἀξιώσει θεῖναι μετὰ τούτων διὰ τὴν εὐτέλειαν αὐτοῦ τῆς διανοίας). No geral, como eu também já havia mencionado na seção 6.1, considera-se que este τούτων se refere aos outros pensadores monistas que Aristóteles apresentará na sequência – Anaxímenes, Diógenes, Hipaso e Heráclito. De fato, esta é uma opinião tão difundida e tomada como óbvia, que é difícil até mesmo encontrar alguém que tenha se dado ao trabalho de argumentar em favor dela: independentemente da fonte, Aristóteles apresenta três pares de monistas, *logo* o τούτων deve se referir aos monistas dentre os quais Hípon, que, contudo, “devido à vulgaridade de seu pensamento” – vulgaridade aqui tomada como superficialidade filosófica –, não é digno de figurar entre esses outros pensadores considerados mais inteligentes, científicos ou sólidos em sua argumentação. E isso costuma ser suficiente para que Hípon seja deixado de lado.<sup>551</sup> Recentemente, contudo, Rachel Barney parece ter se dado conta de que essa conclusão não é tão óbvia assim e, por conta disso, decidiu propor um argumento em favor dessa tese. Vale a pena lê-la:

---

<sup>551</sup> Cf. Casertano (2021, pp. 3-4 & n. 9), que aponta o exemplo de Zeller.

Há um estranho ar de pensar em voz alta aqui, especialmente marcado pelo fato deste ‘desses’ (*toutōn*) não ter antecedente. A questão certamente não é se Hípon deveria ser elencado com os *theologoi*, os quais, de qualquer modo, acabaram de ser descartados. Antes, o *toutōn* olha adiante: Aristóteles está falando como se ele *já* tivesse listado os outros monistas que está para nomear, ou como se ele já tivesse uma tal lista (literalmente?) em vista. (Barney, 2012, p. 91, itálicos dela)

Barney argumenta que o pronome τούτων, que poderia ser uma referência a nomes que vieram *antes*, isto é, aos nomes dos poetas teólogos e de Tales,<sup>552</sup> não seria empregado para designá-los, mas, na verdade, se referiria a uma lista de nomes que Aristóteles *teria* diante de si, mas que não nos foi apresentada *ainda*. Barney reforça essa ideia sutilmente com sua insinuação da suposta presença de “um estranho ar de pensar em voz alta”, sugerindo com isso que Aristóteles estaria cometendo um lapso: falando a nós leitores de algo que nós ainda não vimos como se já tivéssemos visto, porque, por um instante, ele se esquece de que nós ainda não vimos a lista de pensadores naturalistas que ele tem diante de si. É por meio desse argumento especulativo que Barney conclui que o pronome τούτων se refere ao que virá na sequência, ou seja, à listagem de duas duplas de monistas, a qual Hípon não seria digno de frequentar por ser excessivamente tosco.

Eu mesmo, por sinal, sempre interpretei a passagem dessa forma, e o curioso é que foi justamente o argumento de Barney que me inoculou o veneno da serpente. Ao contrário do que diz Barney, faz todo sentido que Aristóteles diga que Hípon *não* deva ser incluído no

---

<sup>552</sup> E esta é, de fato, a interpretação mais natural para o pronome, tanto que Barney aventava essa possibilidade primeiro.

grupo formado pelos teólogos e por Tales. Isso foi percebido desde a Antiguidade, por exemplo, por Alexandre de Afrodísias,<sup>553</sup> que, comentando este mesmo trecho que está sendo analisado aqui, diz:

τοῦτο δὲ λέγοι ἂν περὶ αὐτοῦ, ὅτι ἄθεος ἦν· τοιοῦτο γὰρ καὶ τὸ ἐπὶ τοῦ τάφου αὐτοῦ ἐπίγραμμα

*Ἴππωνος τόδε σῆμα, τὸν ἀθανάτοισι θεοῖσιν*

*ἴσον ἐποίησεν μοῖρα καταφθίμενον.* (Alex. *In Metaph.* 27.1-4 = DK38 B2.II = LM24 R6a)

Ele [sc. Aristóteles] pode estar dizendo isso sobre ele [sc. Hípon], porque ele [Hípon] era **ateu**. Pois este era o teor do epigrama [que havia] sobre a sua tumba:

*Este é o túmulo de Hípon, que aos deuses imortais igualou a Moira quando foi morto.*

Alexandre não é o único a notar essa possibilidade. De fato, a quantidade de menções sobre o “ateísmo” de Hípon chega a ser maior e proveniente de fontes mais variadas do que as menções a sua doutrina sobre a água.<sup>554</sup> É possível que o próprio Teofrasto já tivesse

---

<sup>553</sup> Também foi percebido por Laks e Most (vol. 5, p. 795), que acrescentam o seguinte parêntese explicativo ao lado do pronome ‘these’ (τούτων) em LM24 R1: “i.e. Thales and the early mythic cosmologists”.

<sup>554</sup> Além de Alexandre, também Asclépio, comentando a mesma passagem, menciona o ateísmo de Hípon (*In Metaph.* 25.16-18 = LM24 R6c ≠ LM), bem como Filopono (cf. *In An.* 88.23-24 = DK38 A8.II = LM24 R5) e Pseudo-Alexandre (cf. *In Metaph.* 462.29-31 = DK38 A9 ≠ LM), para ficar apenas entre os comentadores. Clemente de Alexandria, que também cita o epigrama mencionado por Alexandre em *Prot.* 4.55.1 (= DK38 B2.I = LM24 R7b; mas note que Clemente considera que o epigrama sugere que a condição de morto de Hípon é que deve ser considerada imortal, não ele mesmo, e que, neste caso, não se trataria de uma blasfêmia, apenas de uma espécie de trocadilho), inclui Hípon em sua lista de ateus notórios (cf. *Prot.* 2.24.2 = DK38 A8.I = LM24 R7a), que inclui também Diágoras de Melos, o famoso “ateu” condenado em Atenas por

reportado este como sendo o motivo por trás do comentário derrisório de Aristóteles, posto que na passagem discutida na seção 6.2, extraída de Simplício,<sup>555</sup> o ateísmo de Hípon também é mencionado como sendo o motivo pelo qual não seria *digno*, subentenda-se, por parte de uma pessoa piedosa, listar Hípon junto aos antigos teólogos, que não faziam pouco caso dos deuses tradicionais como teria feito Hípon.<sup>556</sup>

Diante disso, penso que deveríamos ler a crítica de Aristóteles como contemplando dois aspectos. Por um lado, ela parece, como sugere Alexandre, apontar na direção do “ateísmo” de Hípon, isto é, não seria [moralmente] correto posicionar um ímpio e possível negador dos deuses tradicionais<sup>557</sup> ao lado dos poetas que enaltecem os deuses. Entretanto, por outro lado, não é Hípon quem se coloca entre os teólogos. Antes, parece que quem o faz são os “alguns” (τινες) mencionados por Aristóteles, que poderiam até cumprir o papel que a

---

impiedade, e cujo toponímico se tornou uma forma de xingamento na cidade. Aristófanes, por exemplo, chama Sócrates de “mélío” em referência ao “ateísmo” de Diágoras em *Nub.* 830. Sobre a sátira de Crátino, ver a n. 557. Ver também Casertano (2021, pp. 4-5).

<sup>555</sup> Ver especialmente Simpl. *In Phys.* 23.22 (= LM24 R3 < DK38 A4).

<sup>556</sup> E isso, claro, independentemente da autenticidade do epigrama citado por Alexandre, que é provavelmente espúrio.

<sup>557</sup> A princípio não devemos tomar Hípon como alguém que nega a existência do divino em geral (ou em absoluto; neste caso dá no mesmo), mas mais provavelmente como alguém que nega os deuses antropomórficos e suas peripécias narradas pelos poetas teólogos. Sobre essa diferença, ver Winiarczyk (2016, pp. ix-x). Em todo caso, a única evidência mais específica que temos sobre o conteúdo de seu “ateísmo” seriam os versos das *Nuvens* de Aristófanes que um escoliasta (cf. Schol. in *Ar. Nub.* 94-97 = DK38 A2.II = LM43 T16b > *PCG.Cratin.* 167.II) diz terem sido empregados primeiro por Crátino para ridicularizar a impiedade de Hípon (*Ar. Nub.* 94-97 = DK38 A2.I = LM43 T16a > *PCG.Cratin.* 167.I): “Este é o pensatório das almas sábias. / É aqui que moram aqueles homens que, do céu / falando, convencem [as pessoas] de que ele é um forno / que nos circunda, e que nós somos brasas.” (ψυχῶν σοφῶν τοῦτ' ἐστὶ φροντιστήριον / ἐνταῦθ' ἔνοικοῦσ' ἄνδρες οἱ τὸν οὐρανόν / λέγοντες ἀναπειθουσιν ὡς ἔστι πνιγεύς, / καἴστιν περὶ ἡμᾶς οὔτος, ἡμεῖς δ' ἄνθρακες.) Cf. também Casertano (2021, p. 4, n. 10).

teoria protodoxográfica atribui a Hípias, isto é, o papel de catalogadores de doutrinas naturalistas, embora isso não seja necessário. Poderia se tratar simplesmente de uma opinião partilhada por certos frequentadores do Perípatos ou da Academia, por exemplo, sem maiores implicações catalográficas.

Ora, vimos há pouco<sup>558</sup> que Aristóteles deve ter acessado material hipônico de origem não hipiana. Mas se Hípon tentou explicar a sentença de Tales, independentemente da versão que ele conhecia, é muito improvável que ele mesmo não tivesse citado Tales. Embora não seja impossível que Hípias tivesse tido acesso a alguma fonte sobre Tales – por exemplo, a mesma a que Hípon tinha acesso –, o texto de Hípon (que Aristóteles conhecia) seria, para alguém como Hípias, muito conveniente, pois não só lhe poderia prover as sentenças de Tales, como também lhe forneceria, praticamente na mesma página, uma outra sentença que ele poderia eventualmente incluir em uma lista de citações paralelas relativas à água como origem de tudo quanto há, de autoria do próprio Hípon. Diante disso, é preciso reconhecer que há alguma chance, muito embora não seja possível provar, de que, conforme defendeu Patzer,<sup>559</sup> Hípias tenha citado tanto Tales quanto Hípon, e talvez até de que ele tenha feito Aristóteles se recordar de consultar o livro de Hípon ao escrever seu excuro sobre Tales.

Quanto aos outros monistas que Aristóteles apresenta depois de falar de Tales e Hípon – Anaxímenes, Diógenes, Hipaso e Heráclito –, o que me faz pensar que essas menções não devem ser provenientes de Hípias é justamente a ausência – em Aristóteles, Platão ou outros autores mais ou menos dessa época – de citações paralelas como as que encontramos no caso da origem na água. Não que não houvesse

---

<sup>558</sup> No final da seção 6.1.

<sup>559</sup> Mencionei isso no início da seção 6.1.

possíveis modelos épicos para sugerir que a *genesis* de todas as coisas seria o ar ou o éter (que, por sua vez, poderia ser convertido ou igualado ao fogo). Este parece ser o caso (apenas para dar um exemplo), da cosmoteogonia de Eumelo de Corinto.<sup>560</sup> A questão aqui é que, ao contrário da conjectura de Barney (2012, p. 87), não temos, *da parte de Aristóteles*, nenhum indício de que ele tivesse diante de si qualquer tipo de argumentação minimamente semelhante à que foi apresentada sobre Tales, seja a versão mais filosófico-científica da primeira bateria de argumentos, seja um argumento de ancestralidade, como o da segunda bateria. Vale notar ainda que nem mesmo Patzer, que foi tão pródigo em propor passagens variadas para popular seus lemas hipianos,<sup>561</sup> conseguiu reconstituir lemas relativos ao ar e ao fogo, e, quanto à terra, propôs apenas timidamente essa possibilidade, sem se comprometer com ela.

Disso e especialmente do fato de que tudo indica que Aristóteles tinha acesso a material hipônico decorre que há espaço para influência hipiana sobre Aristóteles que não seja necessariamente na antecipação de doutrinas filosóficas, mas em questões de forma e na sugestão de autores e passagens interessantes, provavelmente de modo mais difuso e pontual do que essa teoria que propõe Hípias como interlocutor (Mansfeld) ou ainda como precursor (Patzner) de Aristóteles em questões de História da Filosofia. Apesar do desprezo que Aristóteles nutre por Hípon, ele tem muito mais características que o projetam como interlocutor possível para Aristóteles do que Hípias: Hípon é médico, naturalista e, além do mais, alguém que cita outros naturalistas (sabemos de Tales e Empédocles, pelo menos).

---

<sup>560</sup> Cf. Philod. *Piet.* 137.3-5 (= DK2 B14.I = LM2 T21 > Eum. fr. 1 West).

<sup>561</sup> Conforme vimos na seção 3.2.

### 6.4.3 Platão e Hípon

Cabe ainda um último comentário sobre Platão e Hípon. Platão nunca menciona Hípon, e até hoje não foram apontados sinais de que ele tenha feito referências indiretas a ele. É possível que Platão fosse ainda mais refratário a Hípon do que Aristóteles por estar mais próximo temporalmente dos eventos relacionados à impiedade de Hípon. Me refiro principalmente à comédia cratiniana<sup>562</sup> (lembrando que Platão também foi dramaturgo), mas também não podemos descartar que essas acusações tenham sido transpostas para o âmbito político, como ocorreu nos casos de Anaxágoras, Protágoras e Sócrates. Por outro lado, tampouco é impossível que, por alguma outra razão, Platão não tenha tido acesso ao material hipônico que chegou às mãos de Aristóteles.

Em todo caso, é importante salientar que Platão não diz nada sobre essas ideias de Tales sobre a água. Platão aparentemente via Tales como um dos chamados “Sete Sábios” que tratava sobretudo de matemática e astronomia. É assim, afinal, que ele é representado no *Teeteto*.<sup>563</sup> O problema é que, se Hípias citou Tales no mesmo contexto de onde Platão supostamente extraiu as citações que ele apresenta no *Crátilo* e no *Teeteto*, então não se pode assumir que Platão não conhecia a sentença de Tales sobre a água. Como explicar isso? As cinco hipóteses a seguir talvez deem conta de todas as possibilidades (seja diretamente, seja por meio de eventuais sub-hipóteses):

---

<sup>562</sup> Ver n. 557.

<sup>563</sup> Cf. *Tht.* 174a4-b6 (> DK11 A9 = LM5 P12); Cherniss (1951, pp. 321-322) e Gomes (2015).

- A) Platão (e Aristóteles) não cita(m) a partir de Hípias.
- B) Platão não menciona Tales porque tampouco Hípias o teria mencionado (caso em que minha conclusão acima estaria parcialmente incorreta);
- C) Platão não menciona Tales porque não confiou na citação que encontrou em Hípias, por não conhecer outras fontes (como Hípon) que atestariam sua doutrina sobre a água (possível, mas pouco provável);
- D) Platão decidiu não mencionar Tales no *Crátilo* e no *Teeteto* porque ele não se enquadrava em sua argumentação relativa ao fluxismo heraclítico, como defendem Snell e Mansfeld (de modos ligeiramente diferentes), o que não é exatamente verdade, porque não haveria problema algum em apontar Tales como fluxista, se não no *Crátilo*, ao menos no *Teeteto*;
- E) Platão citou a partir de um lema hipiano que não continha Tales, como defende Patzer.

Todas essas hipóteses são passíveis de serem defendidas. Sou inclinado, obviamente a descartar B e C, e, no caso de D, poderíamos pensar em uma variante na qual Platão de fato pensasse, por alguma razão, que a frase de Tales supostamente apontada por Hípias pudesse desviar a atenção do fluxismo, por exemplo, ao chamar muita atenção para a questão da origem nas citações dos poetas. Esta versão D' se tornaria, a meu ver, equipolente a E, implicando que seria difícil escolher entre as soluções de Mansfeld e Patzer a respeito do problema imposto pela rejeição de Snell à presença de Heráclito nos paralelos de Hípias envolvendo Tales, que foi exposta e discutida na seção 2.5.1. Quanto à hipótese A, ela permanece na mesa justamente porque a tese de Snell, no fim das contas, não resta definitivamente provada. Em

todo caso, ela contempla a intuição básica de Diès que dá origem à teoria protodoxográfica:<sup>564</sup> de que Platão e Aristóteles poderiam ter uma fonte comum.

---

<sup>564</sup> Ver a seção 4.1.



# Conclusão

A constatação de que Hípon pode ter sido uma fonte protodoxográfica para Aristóteles até mais importante do que Hípias, somada à introdução da matriz protodoxográfica gorgiana por Mansfeld, sinaliza que talvez seja mais apropriado considerar múltiplas matrizes protodoxográficas ou talvez simplesmente abandonar a ideia de matrizes. Porque, de fato, seria um pouco estranho falar em uma matriz protodoxográfica hipônica. Embora o arrazoado de Hípon a respeito de Tales tenha marcado presença na tradição doxográfica, como vimos no capítulo anterior, temos notícia de apenas mais uma provável passagem de cunho doxográfico oriunda de Hípon. Trata-se do que parece ser uma crítica de Hípon à doutrina empedocliana que relaciona o pensamento ao sangue, que Aristóteles evoca em *Sobre a alma*.<sup>565</sup> Embora seja possível que Hípon tenha citado outros autores, como, por exemplo, Alcmeón de Crotona,<sup>566</sup> não temos notícia específica sobre alguma menção direta, nem, até aqui, formas de atestar uma eventual recepção específica de *doxai* oriundas de Hípon sobre outros autores além de Tales e Empédocles.

Mesmo no caso de Górgias, o que parece ter passado de forma mais consistente para a tradição doxográfica posterior é sobretudo o seu tratamento das teses eleatas. Embora possamos retrair até ele as origens do esquema *posa kai poia*, empregado por Platão no *Sofista* e

---

<sup>565</sup> Cf. *An.* 1.2 405b1-5 (= DK31 A4 = LM24 D6), citado na seção 6.2. Cf. também DK31 B105 (= LM22 D240).

<sup>566</sup> Cf. Casertano (2021, pp. 17-18), que aponta semelhanças entre doutrinas atribuídas a Hípon e o médico-naturalista crotoniense.

replicado e aprofundado por Aristóteles em seus vários resumos [en]doxográficos,<sup>567</sup> o que parece ter passado adiante é muito mais o desenho do esquema do que propriamente seu conteúdo. Em outras palavras, diferentemente de Isócrates, que foi seu aluno e em *Ant.* 268<sup>568</sup> reproduz um esquema que, ao que tudo indica, foi copiado e expandido a partir de um esquema semelhante de origem gorgiana, os esquemas que encontramos em Platão e Aristóteles são mais complexos. Embora os esquemas *posa kai poia* de Platão e Aristóteles até possam ter suas origens num esquema gorgiano, sua estrutura é muito afetada pelo chamado “método da divisão”, marca registrada da Academia platônica.<sup>569</sup>

Ademais, se, conforme a sugestão de Kurfess (2018),<sup>570</sup> a obra de Hípias tiver se constituído de uma lista de passagens paralelas, com uma estrutura tão solta quanto a que encontramos no capítulo 2 do livro 6 da *Miscelânea* de Clemente de Alexandria, então também deveríamos reavaliar o tamanho de sua contribuição para as

---

<sup>567</sup> O esquema *posa kai poia* foi caracterizado e isolado na seção 4.4.5.

<sup>568</sup> Ver citação na seção 4.1, e também a tabela 4.1.

<sup>569</sup> Sobre o método da divisão, ver a seção 4.5. Quanto à sua difusão na Academia, é signo inequívoco disso a problematização sobre o modo de aplicação deste método entre os acadêmicos feita por Aristóteles em várias obras diferentes. Um bom exemplo é o dos capítulos 1 e 2 de *Partes dos animais*, onde Aristóteles critica particularmente o caráter dicotômico do método platônico-acadêmico. Além da divisão dicotômica não corresponder à realidade, posto que as diferenças são múltiplas e a imposição do binarismo acaba por gerar desequilíbrio entre as diferenças (cf. *PA* 1.2 642b5-20; 1.3 642b21-643a15), Aristóteles considera que o modo pelo qual o método é conduzido pelos “dicotomizadores” (οἱ διχοτομοῦντες, 642b21-22) provoca a multiplicação exponencial das diferenças, conforme vão se agregando novas duplas (1.3 643a16-23). Para uma boa explicação sobre o método taxonômico de Aristóteles e especificamente sobre a noção de espécie e sua relação com a noção de gênero, articulada, inclusive, com a discussão nos *Segundos Analíticos* e em outros tratados em que Aristóteles também critica o método da divisão, ver Reeve (2019, pp. lxxxvii-xcvii).

<sup>570</sup> Que vimos na seção 5.3.

estruturas dos compêndios doxográficos pós-teofrastianos, se é que ela efetivamente contribuiu com alguma coisa em termos de estrutura. Isso porque mesmo que Hípias tenha sido o primeiro a produzir uma lista de citações paralelas desse tipo, não me parece razoável supor que ele deva ser creditado como influência direta para qualquer um que tenha construído listas de autores e opiniões a partir de então. Pois é preciso diferenciar meras citações de um registro de opiniões, que é o que mais propriamente deveria ser qualificado como doxográfico. E se levarmos em conta que o procedimento doxográfico tardio é derivado de um procedimento aristotélico mais propriamente classificado como *endoxográfico*, conforme vimos na seção 1.2, então o afastamento se tornaria ainda maior.

Além disso, no discurso doxográfico, o que encontramos normalmente são resumos de doutrinas, que são, no fim das contas, interpretações de textos que, na maioria dos casos, não acompanham os resumos. Ou seja, no discurso doxográfico a norma é não apresentar citações, ainda que elas eventualmente possam ocorrer, embora geralmente com o intuito de ilustrar uma interpretação.<sup>571</sup> Patzer tentou demonstrar que a *Coletânea* de Hípias já apresentava essa forma por meio de uma reconstituição alternativa à de Snell do que ambos consideram um novo fragmento representando um suposto “lema” hipiano (neste caso, equiparado a um capítulo inteiro),

---

<sup>571</sup> Cf., por exemplo, Ps.-Plut. *Plac. Phil.* 1.18 883E8-F2 (= Stob. *Ecl.* 1.18.1a.2-5 = Aët. *Plac.* 1.18.1-2; *DG* 315-316) > DK31 B13 = LM22 D49): “Todos os naturalistas, de Tales a Platão, negaram o vazio. Empédocles diz: ‘Não há nenhum vazio no todo, nem nada de excedente.’” (οἱ ἀπὸ Θάλεω φυσικοὶ πάντες μέχρι Πλάτωνος τὸ κενὸν ἀπέγνωσαν. Ἐμπεδοκλῆς: “οὐδέ τι τοῦ παντὸς κενεὸν πέλει οὐδὲ περισσόν.”). Citações são mais raras em Pseudo-Plutarco do que em Estobeu, nossas duas fontes principais. Isso se explica pelo fato de que Estobeu se propõe, de fato, a produzir uma *antologia* (não uma doxografia), seu intento sendo, portanto, o de apresentar citações diretas, na medida do possível, isto é, quando consegue ter acesso a elas.

editando porções do texto de *Metafísica* A.3 para criar porções opinativas ilustradas pelas citações encontradas no *Crátilo*.<sup>572</sup> Essa criativa proposta, que tem o efeito colateral de praticamente transformar Aristóteles em um plagiador de Hípias, não tem qualquer fundamento.

Se, por outro lado, tiver havido uma obra de Hípias que se constituía como um compêndio de citações célebres de pessoas famosas, ela provavelmente continha coisas tão variadas (de eventuais ditos atribuídos a Targélia de Mileto a versos de comédias) que seria muito difícil que dela emergisse de forma conspícua o caráter histórico-filosófico que Snell e seus sucessores, especialmente Patzer, tentaram associar a ela, mesmo em porções específicas e restritas apenas a citações. Ainda assim, um compêndio desse tipo poderia ser muito conveniente como auxílio de memória e para consultas rápidas, e mais útil ainda se se tratasse de um compêndio de citações *paralelas*, uma vez que isso efetivamente facilitaria o trabalho de alguém que buscasse a origem de certas ideias, como parece ter sido o caso de Platão e de Aristóteles. Isso é compatível com o que encontramos nos dois trechos apontados como fragmentos de Hípias por Snell, Classen (com ressalvas) e Patzer – *Crat.* 402a4-c3 e *Symp.* 178a6-c3<sup>573</sup> –, na medida em que nenhum deles contempla *opiniões* dos autores citados, apenas cita-os diretamente de forma emparelhada. Eventuais opiniões são destiladas por Platão em ambos os casos, por meio da interpretação dessas citações. É verdade que Platão parece estar apresentando uma interpretação corrente, por exemplo, da doutrina de Heráclito, atribuída por ele mesmo a Crátilo. No entanto, a evidência disponível *para Hípias* contempla apenas um conjunto

---

<sup>572</sup> Ver a tabela 2.2, onde eu esquematizo o “fragmento” hipiano de Patzer.

<sup>573</sup> O primeiro foi citado na seção 2.2, e o segundo, na seção 3.1.

restrito de citações paralelas, não interpretações hípias delas. Pelo contrário: no paralelo relativo à questão da água, quando chegamos a Aristóteles, encontramos uma interpretação diversa e com algum grau de incompatibilidade, além da menção a Tales e da omissão de Heráclito. Como vimos, essa importante diferença levou a um debate entre os estudiosos da protodoxografia, produzindo três teorias diferentes para explicar as diferenças de interpretação entre Platão e Aristóteles. Para Snell, Hípias simplesmente não mencionou Heráclito, e Aristóteles estaria mais perto dele. Para Patzer, Hípias repetiu as mesmas citações em lemas diferentes, ora relacionando-as a Tales, ora a Heráclito, mas sempre tendo Tales e Heráclito como referentes principais. E Mansfeld considera possível que um mesmo lema contemplasse todas as citações, sugerindo que, no caso de Heráclito, a interpretação de Hípias se encaminhasse no sentido de entender que ele propunha um “rio de coisas”.<sup>574</sup>

O acréscimo de Hípon ao rol de fontes protodoxográficas para Aristóteles deveria se tornar um precedente para que passemos a considerar e a buscar ainda outras fontes. Em particular fontes médicas, dado que ele era médico. Na seção 4.4.5, eu abordei o interessante exemplo do médico Pólipo, que menciona Melisso e teorias monistas de estilo jônico, e dá sinais de ter sido influenciado por um esquema *posa kai poia* de origem gorgiana, já em franco processo de “materialização”, antecipando Aristóteles. O próprio Aristóteles, aliás, deixa clara a importância que dava a fontes médicas no seguinte trecho de seu tratado sobre a *Sobre a respiração*:<sup>575</sup>

---

<sup>574</sup> Essa discussão acerca da presença ou não de Heráclito em Hípias foi apresentada em detalhes nas seções 2.5.1 e 3.2.3.

<sup>575</sup> Cf. também *Sens.* 438a17-b1; Longrigg (1993, pp. 2-3).

περί δὲ ὑγείας καὶ νόσου οὐ μόνον ἐστὶν ἰατροῦ ἀλλὰ καὶ τοῦ φυσικοῦ μέχρι τοῦ τὰς αἰτίας εἰπεῖν. ἢ δὲ διαφέρουσι καὶ ἢ διαφέροντα θεωροῦσιν, οὐ δεῖ λανθάνειν, ἐπεὶ ὅτι γε σύνορος ἢ πραγματεία μέχρι τινός ἐστι, μαρτυρεῖ τὸ γινόμενον· τῶν τε γὰρ ἰατρῶν ὅσοι κομψοὶ καὶ περιέργοι λέγουσι τι περὶ φύσεως καὶ τὰς ἀρχὰς ἐκείθεν ἀξιοῦσι λαμβάνειν, καὶ τῶν περὶ φύσεως πραγματευθέντων οἱ χαριέστατοι σχεδὸν τελευτῶσιν εἰς τὰς ἀρχὰς τὰς ἰατρικὰς. (Arist. *Resp.* 21 480b22-30)

O tema da saúde e da doença não diz respeito apenas ao médico, mas também ao naturalista, que deve falar sobre suas causas até certo ponto. Mas não devemos perder de vista que estes dois diferem e investigam coisas diferentes, ainda que os fatos mostrem que eles compartilham certo escopo de pesquisa. Pois os médicos refinados e curiosos falam um pouco sobre a natureza e afirmam obter seus princípios desta [disciplina], ao passo que os mais refinados entre os naturalistas, acabam chegando em seus estudos até os princípios médicos.

Se há médicos que afirmam obter *archai* a partir da ciência naturalista, isso implica que eles estavam lendo e falando sobre esses princípios,<sup>576</sup> como atesta também o autor do tratado hipocrático *Sobre a medicina antiga*, que, inclusive, critica predecessores (e/ou contemporâneos) seus justamente por se embrenharem demais entre os estudos naturalistas, e menciona Empédocles.<sup>577</sup> Este tratado é um

---

<sup>576</sup> Considere também esta importante observação de Longrigg (1993, p. 277, n. 2): “Even if Aristotle is referring to the contemporary state of affairs and is not expressly referring to the earlier period, his remarks would apply a fortiori to that earlier period.”

<sup>577</sup> Cf. Ps.-Hippoc. *Vet. Med.* 20.1 [pp. 145.18-146.7] (< DK31 A71 > DK29 T7b) e o comentário de Schiefsky (2005a, pp. 294-295), para outros exemplos interessantes (embora sem citações nominais).

dos mais antigos da coleção hipocrática, datado do século V aec, justamente o período em que verificamos o surgimento desses primeiros candidatos a fontes protodoxográficas. Some-se a isso também o fato de o peripatético Mênon estar por trás dos primeiros movimentos no sentido de uma doxografia médica. Do mesmo modo que Snell e seus sucessores aventaram Hípias como precursor da doxografia filosófica derivada da endoxografia teofrastiana, Mênon poderia ter precursores em médicos interessados por cosmologias naturalistas.<sup>578</sup> A busca por vestígios dessas fontes, contudo, é um

---

<sup>578</sup> Galeno diz que os conhecimentos de anatomia e métodos de dissecação eram transmitidos oralmente dentro da tradição asclepiada de pai para filho (*Anat. Admin.* 2.1 2.280.3-281.7). Mas é difícil saber se ele tinha fontes confiáveis para este tipo de informação, que provavelmente é especulativa (cf., neste sentido, Van der Eijk, 2001, p. 29, n. 1). Em todo caso, considerando que Aristóteles era descendente de uma família de asclepiadas ilustres (cf. Diog. Laert. *Vit.* 5.1; *Suda* N.399), é bastante provável que ele tenha tido acesso a parte desse conhecimento ainda jovem, e até mesmo que ele tenha sido iniciado na prática médica. Em meio às suas próprias anatomias, Aristóteles cita descrições anatômicas detalhadas produzidas por médicos, como Siénesis de Chipre (*Arist. HA* 3.2 51b22-30; cf. também *Ps.-Hippoc. Oss.* 8), o próprio Pólipo (*Arist. HA* 3.3 512b12-513a7; cf. também *Ps.-Hippoc. Nat. Hom.* 11 > LM29 T24; *Oss.* 9), e Diógenes de Apolônia (*Arist. HA* 3.2 51b30-512b11 = DK64 B6 = LM28 D27). Cf. também Jouanna (1999, pp. 48-49, 57), e Crivellato e Ribatti (2007, pp. 478-479). Ainda sobre Diógenes de Apolônia, Mansfeld (1986, pp. 40-41) recorda a menção por parte de Simplício (*In Phys.* 151.24-29 = LM28 D1 < DK64 A4) de uma suposta polêmica de Diógenes “contra os naturalistas” (πρὸς φυσιολόγους), que, segundo Simplício, seriam designados por ele como “sofistas” (σοφιστάς). Diels interpreta este πρὸς φυσιολόγους/σοφιστάς como sendo o título de uma obra de Diógenes, distinta do seu tratado *Sobre a natureza*. A maioria dos intérpretes modernos, porém, considera que há apenas um livro de Diógenes e que Simplício provavelmente está se referindo a uma parte deste livro (cf., por exemplo, Laks e Most, 2016, vol. 6, p. 227, n. 1). Mais recentemente, Rashed (2005, pp. xxxv-xlvi) identificou indícios de que a teoria da geração dos elementos que Aristóteles debate no tratado *Sobre a geração e a corrupção* não era exatamente de Empédocles, mas seria uma apropriação (com consequentes modificações) de Empédocles por parte de certos médicos, que Rashed chama de “neo-empedoclianos”, com possíveis ligações com Filístion de Locri, amigo de Platão.

desafio, na medida em que há pouco material pré-hipocrático à disposição e os estudos a respeito dele seguem sendo ainda muito escassos. Mas por isso mesmo é algo que deveria receber maior atenção.

Além da medicina, podemos procurar fontes em outros campos. Sabemos que Eudemo, outro colega de Teofrasto e de Mênon, também se engajou em coletas [en]doxográficas relacionadas a áreas muito diversas que também têm suas intersecções com a filosofia e o naturalismo.<sup>579</sup> Temos um longo fragmento de Eudemo,<sup>580</sup> oriundo de uma obra em que ele coletou informações sobre diferentes teogonias antigas. Eudemo poderia mesmo ter utilizado Hípias como fonte,<sup>581</sup> mas há também Teágenes de Régio, autor do último quarto do século VI aec, que escrevia em prosa e propunha interpretações alegóricas de Homero.<sup>582</sup> Platão se mostra familiarizado com este tipo de interpretação, posto que as critica abertamente.<sup>583</sup> E temos ainda o Papiro de Derveni, um texto que pode ser até pré-platônico,<sup>584</sup> e que mistura teologia e naturalismo, em moldes que não estão muito distantes, no fim das contas, daquilo que os sucessores de Snell gostariam que fosse a *Coletânea* de Hípias. A mera existência do comentário transmitido pelo papiro, sem entrar no mérito de seus conteúdos e paralelos, e mesmo que ele seja do século IV aec, já é mais um forte indicativo de que não deveríamos supor que Platão e Aristóteles tivessem tomado um autor como fonte preferencial para

---

<sup>579</sup> Falei sobre Mênon e Eudemo na seção 1.2.

<sup>580</sup> Cf. Dam. *Princ.* 124-125 (= Eudem. fr. 150 Wehrli).

<sup>581</sup> Cf. Betegh (2017, pp. 349-351).

<sup>582</sup> Cf. Porph. *Quaest. Hom.* 1.240.14-33 (= DK8 2 ≠ LM); Mansfeld (1986, p. 26).

<sup>583</sup> Em *Rep.* 2 378b8-d7, embora não mencione especificamente Teágenes. Cf. também Bernabé Pajares (2011, pp. 68-69), que sugere ainda outros exemplos.

<sup>584</sup> Cf. Laks e Most (2016, vol. 6, pp. 373-374).

obter informações sobre os primeiros naturalistas e outros autores, ainda mais um autor como Hípias.

Estes e outros aprofundamentos, entretanto, terão de ser objeto de estudos futuros.



# Bibliografia

- Ademollo, F. (2011) *The Cratylus of Plato: A Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ahbel-Rappe, S. (trad.) (2010) *Damascius. Problems and Solutions Concerning First Principles*. New York: Oxford University Press.
- Alexandre Jr., M.; Alberto, P. F.; Pena, A. N. (trads.) (2005) *Aristóteles. Retórica*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Álvarez Salas, O. D. (2009) La 'teoría del flujo' de Heráclito a Epicarmo. In: Hülsz Piccone, E. (ed.) *Nuevos Ensayos sobre Heráclito. Actas del Segundo Symposium Heracliteum*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 225-260.
- Andolfi, I. (2023) Hippias' *Synagogé*: An Historiographical Misunderstanding? *The Classical Journal*, v. 118, pp. 253-267.
- Angioni, L. (trad.) (2003) *Metafísica* de Aristóteles [Δ.1-8]. *PhaoS*, v. 3, pp. 5-21.
- Angioni, L. (trad.) (2005) *Metafísica* de Aristóteles Livro XII. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência (série 3)*, v. 15, n. 1, pp. 201-221.
- Angioni, L. (trad.) (2007) Aristóteles. *Metafísica*. Livros IV e VI. *Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução*, v. 14, pp. 1-59.
- Angioni, L. (trad.) (2008) Aristóteles. *Metafísica*. Livros I, II e III. *Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução*, v. 15, pp. 1-71.
- Angioni, L. (trad.) (2009) *Aristóteles. Física I-II*. Campinas: Unicamp.
- Angioni, L. (trad.) (2019) Platão. *Hípias Maior*. *Archai*, v. 26, e02608.
- Araújo, C. (2019) What Was Plato up to in Syracuse? In: Reid, H. L.; Ralkowski, M. (eds.) *Plato at Syracuse. Essays on Plato in Western*

- Greece with a New Translation of the Seventh Letter by Jonah Radding*. Fonte Aretusa: Parnassos Press, pp. 77-89.
- Azevedo, M. T. S. (trad.) (1988) *Platão. Fédon*. Coimbra: Livraria Minerva.
- Baltussen, H. (2000) *Theophrastus Against the Presocratics and Plato*. Leiden: Brill.
- Baltussen, H. (2005) The Presocratics in the Doxographical Tradition. Sources, Controversies, and Current Research. *Studia Humaniora Tartuensia*, v. 6, pp. 1-26.
- Baltussen, H. (2022) 'Reputable Opinions' (*Endoxa*) in Aristotle, Theophrastus, and Simplicius. In: Lammer, A.; Jas, M. (eds.) *Received Opinions. Doxography in Antiquity and the Islamic World*. Leiden/Boston: Brill, pp. 151-174.
- Barnes, J. (1982) *The Presocratic Philosophers. The Arguments of the Philosophers*. 2ed. London: Routledge.
- Barnes, J. (ed.) (1995) *The Complete Works of Aristotle*. Princeton: Princeton University Press.
- Barney, R. (2012) History and Dialectic in *Metaphysics A 3*. In: Steel, C. (ed.) *Aristotle's Metaphysics Alpha. Symposium Aristotelicum*. Oxford: Oxford University Press, pp. 69-104.
- Basile, G. J. (2019) The Early Greek Prose-writing Tradition: Bridging the Myth-History Divide. *Dialogues d'histoire ancienne*, v. 45, n. 2, pp. 81-112.
- Benardete, S. (trad.) (1984) *The Being of the Beautiful. Plato's Theaetetus, Sophist, and Statesman*. Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Berman, B. (2014) The Secret Doctrine and the *Gigantomachia*: Interpreting Plato's *Theaetetus-Sophist*. *Plato Journal*, v. 14, pp. 53-62.

- Bernabé Pajares, A. (ed.) (2004) *Poetae Epici Graeci. Testimonia et Fragmenta*. Pars 2, Fasc. 1: Orphicorum et Orphicis Similium Testimonia et Fragmenta. München/Leipzig: K. G. Saur.
- Bernabé Pajares, A. (2011) *Platão e o orfismo: diálogos entre religião e filosofia*. Trad. D. G. Xavier. São Paulo: Annablume.
- Betegh, G. (2012) 'The Next Principle'. In: Steel, C. (ed.) *Aristotle's Metaphysics Alpha. Symposium Aristotelicum*. Oxford: Oxford University Press, pp. 105-140.
- Betegh, G. (2015) Body: M 9.359-440. In: Algra, K.; Ierodiakonou, K. (eds.) *Sextus Empiricus and Ancient Physics*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 130-183.
- Betegh, G. (2017) On Eudemos' Fr. 150 (Wehrli). In: Bodnár, I.; Fortenbaugh, W. W. (eds.) *Eudemos of Rhodes*. London/New York: Routledge, pp. 337-357.
- Bett, R. (ed.) (2012) *Sextus Empiricus. Against the Physicists*. New York: Cambridge University Press.
- Boys-Stones, G. R.; Rowe, C. (eds.) (2013) *The Circle of Socrates. Readings in the First Generation Socratics*. Indianapolis/Cambridge: Hackett.
- Broca, J. B. (trad.) (2019) *Heródoto. História*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Brunschwig, J. (ed.) (1967) *Aristote. Topiques*. Vol. 1 : Livres 1-4. Paris: Les Belles Lettres.
- Burnet, J. (ed.) (1903) *Platonis Opera*. Vol. 3: Tetralogias 5-7. Oxford: Clarendon Press.
- Burnet, J. (1930) *Early Greek Philosophy*. 4ed. London: Adam & Charles Black.

- Cairus, H. F. (2005) Da natureza do homem. In: Cairus, H. F.; Ribeiro Jr., W. A. (eds.) *Textos hipocráticos: o doente, o médico e a doença*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, pp. 39-59.
- Capra, A.; Martinelli Tempesta, S. (2011) Riding from Elea to Athens (via Syracuse). The Parmenides and the Early Reception of Eleatism: Epicharmus, Cratinus, and Plato. *Méthexis*, v. 24, pp. 135-175.
- Casertano, G. (2021) Ippone l'ateo e la storia dell'umido. *Archai*, v. 31, e03102.
- Cherniss, H. F. (1935) *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*. Baltimore: John Hopkins Press.
- Cherniss, H. F. (1951) The Characteristics and Effects of Presocratic Philosophy. *Journal of the History of Ideas*, v. 12, pp. 319-345.
- Chorão, F. (trad.) (2009) *Aristóteles. Sobre a Geração e a Corrupção*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Classen, C. J. (1965) Bemerkungen zu zwei griechischen 'Philosophiehistorikern'. *Philologus*, v. 109, pp. 175-181.
- Cooper, J. M. (ed.) (1997) *Plato. Complete Works*. Indianapolis/Cambridge: Hackett.
- Corcella, A. (2006) The New Genre and Its Boundaries: Poets and Logographers. In: Rengakos, A.; Tsakmakis, A. (eds.) *Brill's Companion to Thucydides*. Leiden/Boston: Brill, pp. 33-56.
- Costa, A. (2007) O sentido histórico-filosófico do Poema de Parmênides. *Anais de Filosofia Clássica*, v. 1, n. 1, pp. 92-128.
- Costa, A. (2010) *Sobre a verdade e as opiniões: o Poema de Parmênides e a incisão entre ser e devir*. Tese de Doutorado. Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Crivellato, E.; Ribatti, D. (2007) A Portrait of Aristotle as an Anatomist: Historical Article. *Clinical Anatomy*, v. 20, n. 5, pp. 477-485.

- Croiset, A. (ed.) (1921) *Platon. Oeuvres complètes*. Vol. 2 : *Hippias Majeur, Charmide, Lachès, Lysis*. Paris: Les Belles Lettres.
- Croiset, A.; Bodin, L. (eds.) (1955) *Platon. Oeuvres complètes*. Vol. 3,1 : *Protagoras*. Paris: Les Belles Lettres.
- Curd, P. K. (ed.) (2007) *Anaxagoras of Clazomenae. Fragments*. Toronto: University of Toronto Press.
- Curd, P. K.; Graham, D. W. (2008) Introduction. In: Curd, P. K.; Graham, D. W. (eds.) *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, pp. 3-23.
- Dalimier, C.; Pellegrin, P. (trads.) (2004) *Aristote. Traité du ciel*. Paris: GF Flammarion.
- Descourtieux, P. (ed.) (1999) *Clément d'Alexandrie. Les Stromates. Stromate VI*. Paris: CERF.
- Diels, H. (ed.) (1882) *Simplicii In Aristotelis Physicorum libros quattuor priores commentaria*. Berolini: Typis et Impensis Georgii Reimeri.
- Diels, H. (1887) Leukippos und Diogenes von Apollonia. *Rheinisches Museum für Philologie*, v. 42, pp. 1-14.
- Diels, H. (1900) Aristotelis qui fertur De Melisso Xenophane Gorgia libellus. *Abhandlungen der Königlichen Akademie der Wissenschaften in Berlin 1899-1900, Philosophisch-historische Classe*, v. 1, pp. 1-40.
- Diels, H. (ed.) (1903) *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmann.
- Diels, H. (ed.) (1907) *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 2ed. Berlin: Weidmann.
- Diels, H. (ed.) (1965) *Doxographi Graeci*. Berlin: De Gruyter.
- Diels, H.; Kranz, W. (eds.) (1960) *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 9ed. Berlin: Weidmann.

- Diels, H.; Kranz, W.; Reale, G. (eds.) (2012) *I Presocratici*. Milano: Bompiani.
- Diès, A. (ed.) (1923) *Platon. Ouvres complètes*. Vol. 8.1 : *Parménide*. Paris: Les Belles Lettres.
- Diès, A. (ed.) (1925) *Platon. Ouvres complètes*. Vol. 8.3 : *Le sophiste*. Paris: Les Belles Lettres.
- Dinucci, A. L. (2008) Paráfrase do MXG do *Tratado do Não-Ser* de Górgias de Leontinos. *Trans/Form/Ação*, v. 31, n. 1, pp. 197-203.
- Dorandi, T. (2009) *Laertiana. Capitoli sulla tradizione manoscritta e sulla storia del testo delle Vite dei filosofi di Diogene Laerzio*. Berlin: De Gruyter.
- Dorandi, T. (ed.) (2013) *Diogenes Laertius. Lives of Eminent Philosophers*. New York: Cambridge University Press.
- Dover, K. (ed.) (1980) *Plato. Symposium*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Duke, E. A. et al. (eds.) (1995) *Platonis Opera*. Vol. 1: Tetralogias I-II Continens. Insunt: *Euthyphro, Apologia, Crito, Phaedo, Cratylus, Theaetetus, Sophista, Politicus*. Oxford: Clarendon Press.
- Duvick, B. (trad.) (2007) *Proclus. On Plato Cratylus*. London/New York: Bloomsbury.
- Ferrari, F. (2015) A 'doutrina secreta', o fluxo universal e o heraclitismo na primeira parte do Teeteto. *Archai*, v. 15, pp. 129-133.
- Finkelberg, A. (2017) *Heraclitus and Thales' Conceptual Scheme: A Historical Study*. Leiden/Boston: Brill.
- Ford, A. L. (2010) Plato's Two Hesiods. In: Boys-Stones, G. R.; Haubold, J. H. (eds.) *Plato and Hesiod*. Oxford: Oxford University Press, pp. 133-154.
- Fortenbaugh, W. W. et al. (eds.) (1993) *Theophrastus of Eresus. Sources for His Life, Writings, Thought and Influence*. Part 1: Life, Writings,

- Various Reports, Logic, Physics, Metaphysics, Theology, Mathematics. Leiden: Brill.
- Frede, M. (2008) Aristotle's Account of the Origins of Philosophy. In: Curd, P. K.; Graham, D. W. (eds.) *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, pp. 501-529.
- Freeman, K. (1946) *The Pre-Socratic Philosophers. A Companion to Diels, Fragmente Der Vorsokratiker*. Oxford: Basil Blackwell.
- Gante Dávila, G. E. (2018) *Ἰππίας ὁ πολυμαθής: un estudio sobre el sofista Hipias de Élida*. Tesis para obtener el grado de Maestro en Filosofía Antigua. Mexico: Universidad Panamericana, Facultad de Filosofía.
- Gemelli Marciano, M. L. (2007) *Democrito e l'Accademia. Studi sulla trasmissione dell'atomismo antico da Aristotele a Simplicio*. Berlin: De Gruyter.
- Giannantoni, G. (ed.) (1990) *Socratis et Socraticorum Reliquiae*. Napoli: Bibliopolis.
- Gifford, E. H. (ed.) (1903) *Eusebii Pamphili Evangelicae Praeparationis Libri XV*. Oxford: Academic Press.
- Gigon, O. (1980) *Los Orígenes de la Filosofía Griega. De Hesíodo a Parménides*. Trad. M. Carrión Gútiez. Madrid: Gredos.
- Gigon, O. (ed.) (1987) *Aristotelis Opera*. Vol. 3: Librorum Deperditorum Fragmenta. Berlin: De Gruyter.
- Gioseffi, M. (1991) *Studi sul commento a Virgilio dello Pseudo-Probo*. Firenze: La Nuova Italia.
- Gomes, G. L. (2015) Tales caiu no poço? *ConTextura*, v. 7, pp. 87-090.
- Gomes, G. L. (2016) The Philosopher, His Predecessors, the Commentator and His Critics: On the Criticism of Harold

- Cherniss's Critique of Aristotle as a Source for Early Greek Philosophy. *Anais de Filosofia Clássica*, v. 10, n. 19, pp. 76-93.
- Gomes, G. L. (2024a) Acerca da autoria do livro *Sobre as coisas no Hades*. In: Costa, A. A. (org.). *Filosofia, História e Poesia*. Toledo: Instituto Quero Saber, pp. 37-61.
- Gomes, G. L. (2024b) O esquema protodoxográfico *posa kai poia*. In: COSTA, A. et al. (orgs.). *Estudos pré-socráticos na América Latina*. São Paulo: Odysseus, pp. 47-68.
- Gomperz, T. (ed.) (1866) *Philodem. Über Frömmigkeit*. Leipzig: Teubner.
- Gomperz, T. (1896) *Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie*. Leipzig: Veit & Comp.
- Graham, D. W. (2006) *Explaining the Cosmos. The Ionian Tradition of Scientific Philosophy*. Princeton: Princeton University Press.
- Graham, D. W. (2008) Socrates on Samos. *The Classical Quarterly*, v. 58, n. 1, pp. 308-313.
- Graham, D. W. (ed.) (2010) *The Texts of Early Greek Philosophy. The Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Presocratics*. New York: Cambridge University Press.
- Graham, D. W. (2013) Once More unto the Stream. In: Sider, D.; Obbink, D. (eds.) *Doctrine and Doxography. Studies on Heraclitus and Pythagoras*. Berlin: De Gruyter, pp. 303-320.
- Graham, D. W. (2015) Plato and Anaximenes. *Études platoniciennes*, v. 12, e-ID=706.
- Granieri, R. (2021) *Being as a Kind in Plato's Sophist*. Tese de Doutorado. University of Toronto.
- Guinsburg, J. (trad.) (2006) *A República de Platão*. São Paulo: Perspectiva.

- Guthrie, W. K. C. (1965) *A History of Greek Philosophy*. Vol. 2: The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus. Cambridge: Cambridge University Press.
- Guthrie, W. K. C. (1971) *A History of Greek Philosophy*. Vol. 3, Part 1: The Sophists. Cambridge: Cambridge University Press.
- Harriman, B. (2019) *Melissus and Eleatic Monism*. Cambridge/New York: Cambridge University Press.
- Hartog, F. (2014) *O espelho de Heródoto. Ensaio sobre a representação do outro*. 2ed. Trad. J. L. Brandão. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Hayduck, M. (ed.) (1891) *Alexandri Aphrodisiensis In Aristotelis Metaphysica commentaria*. Berolini: Typis et Impensis Georgii Reimeri.
- Hicks, R. D. (trad.) (1907) *Aristotle. De Anima*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Iglésias, M. (trad.) (2013) *Platão. Eutidemo*. 2ed. Rio de Janeiro: PUC-Rio/Loyola.
- Irwin, T. H. (2013) Introdução à Carta VII, de Platão. In: Trindade Santos, J. G.; Maia Jr., J. (eds.) *Platão. Carta VII*. 2ed. Rio de Janeiro/São Paulo: PUC-Rio/Loyola, pp. 7-43.
- Joly, R.; Byl, S. (eds.) (1984) *Hippocrate. Du regime*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Jones, W. H. S. (trad.) (1923) *Hippocrates*. Vol. 2: *Prognostic. Regimen in Acute Diseases. The Sacred Disease. The Art. Breaths. Law. Decorum. Physician* (Ch. 1). *Dentition*. London/Cambridge: William Heinemann/Harvard University Press.
- Jouanna, J. (ed.) (1990) *Hippocrate. De l'ancienne médecine*. Paris: Les Belles Lettres.
- Jouanna, J. (1999) *Hippocrates*. Trad. M. B. DeBevoise. Baltimore/London: The John Hopkins University Press.

- Jouanna, J. (ed.) (2002) *Hippocrate. La nature de l'homme*. 2ed. Berlin: Akademie-Verlag.
- Kassel, R.; Austin, C. (eds.) (1983) *Poetae Comici Graeci*. Vol. 4: Aristophon – Crobylus. Berolini/Novi Eboraci: De Gruyter.
- Kassel, R.; Austin, C. (eds.) (1986) *Poetae Comici Graeci*. Vol. 5: Damoxenus – Magnes. Berolini/Novi Eboraci: De Gruyter.
- Keaney, J. J. (1992) *The Composition of Aristotle's Athenaion Politeia. Observation and Explanation*. New York/Oxford: Oxford University Press.
- Keil, H. (ed.) (1848) *M. Valerii Probi in Vergilii Bucolica et Georgica commentarius accedunt scholiorum Veronensium et Aspri Quaestionum Vergilianarum fragmenta*. Halis: Eduardi Anton.
- Kerferd, G. B. (1981) *The Sophistic Movement*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kern, O. (ed.) (1922) *Orphicorum Fragmenta*. Berlin: Weidmann.
- Kirk, G. S. (1962) *Heraclitus: The Cosmic Fragments*. 2ed. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kirk, G. S.; Raven, J. E. (1957) *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Koike, K. (2013) *Hecateu de Mileto e a formação do pensamento histórico grego*. Tese de Doutorado. Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.
- Kurfess, C. J. (2018) Hippias' Collection in Clement's *Stromateis*: DK 86 B 6 in Context. Paper presented at the Sixth Biennial Conference of the International Association for Presocratic Studies (IAPS). 25-29 June 2018, European Cultural Centre of Delphi, Greece.
- Lacerda, T. C. E. (2011) *Contra os Sofistas e Elogio de Helena de Isócrates. Tradução notas e estudo introdutório*. Dissertação de Mestrado.

- Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
- Lacerda, T. C. E. (trad.) (2018) Tradução do discurso Contra os Sofistas de Isócrates. *Rónai*, v. 6, n. 2, pp. 68-79.
- Lafer, M. C. N. (trad.) (1989) *Hesíodo. Os trabalhos e os dias*. São Paulo: Iluminuras.
- Laks, A. (2008) *Diogène d'Apollonie : édition, traduction et commentaires des fragments et témoignages*. 2ed. Sankt Augustin: Academia Verlag.
- Laks, A. (2010) A emergência de uma disciplina. O caso da filosofia pré-socrática. *História: Questões & Debates*, v. 53, pp. 13-37.
- Laks, A. (2013) *Introdução à "filosofia pré-socrática"*. Trad. M. C. D. Peixoto. São Paulo: Paulus.
- Laks, A.; Most, G. W. (eds.) (2016) *Early Greek Philosophy*. Cambridge/London: Harvard University Press.
- Leão, D. F. (trad.) (2004) *Aristóteles. Os Económicos*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Lebedev, A. V. (1984) Φύσις Ταλαντεύουσα. Neglected Fragments of Democritus and Metrodorus of Chios. In: Benakis, L. G. (ed.) *Proceedings of the First International Congress on Democritus*. Xanthi: International Democritus Foundation, pp. 13-18.
- Lebedev, A. V. (1988) Did the Doxographer Aëtius Ever Exist? In: Cauchy, V. (ed.) *Philosophie et Culture: Actes Du XVIIe Congrès Mondial de Philosophie (Montréal, 21-27.8.1983)*. Montréal: Éditions Montmorency, pp. 813-817.
- Lee, M.-K. (2005) *Epistemology after Protagoras. Responses to Relativism in Plato, Aristotle, and Democritus*. Oxford: Clarendon Press.

- Lelli, E.; Pisani, G. (eds.) (2017) *Plutarco. Tutti i Moralia*. Milano: Bompiani.
- Liddell, H. G. et al. (1996) *A Greek-English Lexicon*. 10ed. Oxford: Oxford University Press.
- Litwa, M. D. (trad.) (2016) *Refutation of All Heresies*. Atlanta: SBL Press.
- Lóio, A. M. (trad.) (2010) *Aristóteles. Sobre a alma*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Longrigg, J. (1993) *Greek Rational Medicine. Philosophy and Medicine from Alcmaeon to the Alexandrians*. London/New York: Routledge.
- Lopes, D. R. N. (trad.) (2011) *Górgias de Platão*. São Paulo: Perspectiva.
- Lopes, D. N. R. (trad.) (2017) *Protágoras de Platão*. São Paulo: Perspectiva/Fapesp.
- Lourenço, F. (trad.) (2013) *Homero. Ilíada*. São Paulo: Penguin Companhia.
- Maia Jr., H. M. J.; Trindade Santos, J. G. (trads.) (2011) *Platão. O sofista*. Lisboa: Calouste Gulbenkian.
- Mandilaras, B. G. (ed.) (2003) *Isocrates. Opera Omnia*. München/Leipzig: Saur.
- Mansfeld, J. (1983) Cratylus 402a–c: Plato or Hippias? In: Rossetti, L. (ed.) *Atti Del Symposium Heracliteum 1981*. Roma: Ateneo, pp. 43-55.
- Mansfeld, J. (1985a) Aristotle and Others on Thales, or the Beginnings of Natural Philosophy (with Some Remarks on Xenophanes). *Mnemosyne*, v. 38, pp. 109-129.
- Mansfeld, J. (1985b) Historical and Philosophical Aspects of Gorgias' 'On What Is Not'. *Sicilorum Gymnasium*, v. 38, nn. 1-2, pp. 243-271.

- Mansfeld, J. (1986) Aristotle, Plato and the Preplatonic Doxography and Chronography. In: Cambiano, G. (ed.) *Storiografia e Dossografia Nella Filosofia Antica*. Torino: Tirrenia Stampatori, pp. 1-59.
- Mansfeld, J. (2010) *Physikai Doxai* and *Problēmata Physika* in Philosophy and Rhetoric: From Aristotle to Aëtius (and Beyond). In: Mansfeld, J.; Runia, D. T. (eds.) *Aëtiana. The Method and Intellectual Context of a Doxographer*. Vol 3: Studies in the Doxographical Traditions of Ancient Philosophy. Leiden: Brill, pp. 33-97.
- Mansfeld, J. (2022) Doxography of Ancient Philosophy. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Fall 2022. Ed. E. N. Zalta. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/doxography-ancient/>.
- Mansfeld, J.; Runia, D. T. (1997) *Aëtiana. The Method and Intellectual Context of a Doxographer*. Vol 1: The Sources. Leiden/New York/Köln: Brill.
- Mansfeld, J.; Runia, D. T. (eds.) (2020) *Aëtiana V. An Edition of the Reconstructed Text of the Placita with a Commentary and a Collection of Related Texts*. Leiden/Boston: Brill.
- Marchant, E. C. (ed.) (1921) *Xenophontis opera omnia*. Vol. 2: *Commentarii, Oeconomicus, Convivium, Apologia Socratis*. Oxford: Clarendon Press.
- Marcovich, M. (ed.) (1986) *Hippolytus. Refutatio omnium haeresium*. Berlin/New York: De Gruyter.
- Mársico, C. T. (trad.) (2006) *Platón. Crátilo*. Buenos Aires: Losada.

- Mársico, C. T. (ed.) (2013) *Filósofos socráticos. Testimonios y fragmentos*. Introducción, traducción y notas. Vol. 1: Megáricos y cirenaicos. Buenos Aires: Losada.
- Mársico, C. T. (ed.) (2014) *Filósofos socráticos. Testimonios y fragmentos*. Introducción, traducción y notas. Vol. 2: Antístenes, Fedón, Esquines y Simón. Buenos Aires: Losada.
- Mau, J. (ed.) (1971) *Plutarchi Moralia*. Leipzig: Teubner.
- McKirahan, R. D. (trad.) (2001b) *Simplicius. On Aristotle Physics 8.6-10*. London: Duckworth.
- Mejer, J. (1978) *Diogenes Laertius and His Hellenistic Background*. Wiesbaden: Franz Steiner.
- Mejer, J. (2017) Eudemus and the History of Science. In: Bódnar, I.; Fortenbaugh, W. W. (eds.) *Eudemus of Rhodes*. 2ed. London/New York: Routledge, pp. 243-261.
- Mensch, P.; Miller, J. (trads.) (2018) *Diogenes Laertius. Lives of the Eminent Philosophers*. New York: Oxford University Press.
- Monteiro Jr., C.; Matoso, R.; Facão, E. (trads.) (2020) Isócrates. *Contra os Sofistas. Sképsis*, v. 11, n. 21, pp. 66-75.
- Morau, P. (ed.) (1965) *Aristote. Du ciel*. Paris: Les Belles Lettres.
- Morau, P. (1986) Diogène Laërce et le Peripatos. *Elenchus*, v. 7, pp. 247-294.
- Morgan, K. A. (2000) *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*. Cambridge/New York: Cambridge University Press.
- Most, G. W. (2016) The Rise and Fall of *Quellenforschung*. In: Blair, A.; Goeing, A.-S. (eds.) *For the Sake of Learning. Essays in Honor of Anthony Grafton*. Leiden/Boston: Brill, pp. 933-954.
- Mourelatos, A. P. D. (2008) *The Route of Parmenides*. Revised and Expanded Edition with a New Introduction Three Supplemental

- Essays, and an Essay by Gregory Vlastos. Las Vegas: Parmenides Publishing.
- Nails, D. (2002) *The People of Plato. A Prosopography of Plato and Other Socratics*. Indianapolis/Cambridge: Hackett.
- Narcy, M. (2000a) Hippias d'Élis. In: Goulet. R. (ed.) *Dictionnaire des philosophes antiques*. Vol. 3 : d'Eccélos à Juvénal. Paris: CNRS, pp. 755-758.
- Narcy, M. (2000b) Hippon de Samos. In: Goulet. R. (ed.) *Dictionnaire des philosophes antiques*. Vol. 3 : d'Eccélos à Juvénal. Paris: CNRS, pp. 799-801.
- Nehamas, A.; Woodruff, P. (1997a) Plato. *Phaedrus*. In: Cooper, J. M. (ed.) *Plato. Complete Works*. Indianapolis/Cambridge: Hackett, pp. 506-556.
- Nehamas, A. e Woodruff, P. (1997b) Plato. *Symposium*. In: Cooper, J. M. (ed.) *Plato. Complete Works*. Indianapolis/Cambridge: Hackett, pp. 457-505.
- Nunes, C. A. (trad.) (1980) *Platão. Diálogos*. Vol. 3-4: *Protágoras, Górgias, O Banquete, Fedão*. Belém: Universidade Federal do Pará.
- Nunes, C. A. (trad.) (2001) *Platão. Teeteto – Crátilo*. 3ed. Belém: EDUFPA.
- Olson, S. D. (ed.) (2019) *Athenaeus Naucratices. Deipnosophistae*. Vol. 4.A: Libri 12–15. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Palmer, J. A. (2000) Aristotle on the Ancient Theologians. *Apeiron*, v. 33, n. 3, pp. 181-205.
- Palmer, J. A. (2008) Classical Representations and Uses of the Presocratics. In: Curd, P. K.; Graham, D. W. (eds.) *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, pp. 530-554.

- Palmer, J. A. (2009) *Parmenides and Presocratic Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Patzer, A. (1986) *Der Sophist Hippias als Philosophiekritiker*. Freiburg: Alber.
- Pereira, I. (2019) *Πιζώματα: Raízes na cosmologia de Empédocles*. Tese de Doutorado. Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Guarulhos: Universidade Federal de São Paulo.
- Pereira, R. M. T. (trad.) (2022) [*Aristóteles*]. *Sobre Melisso, Xenófanes e Górgias. Virtudes e Vícios. Retórica a Alexandre*. Lisboa: Imprensa Nacional.
- Perine, M. (2014) Tripartição e estrutura bipolar da alma em Platão. *Veritas*, v. 59, n. 3, pp. 417-429.
- Pickard-Cambridge, W. A. (1995) Aristotle. *Topics*. In: Barnes, J. (ed.) *The Complete Works of Aristotle*. The Revised Oxford Translation. Princeton: Princeton University Press, pp. 381-617.
- Pinheiro, A. E. (trad.) (2009) *Xenofonte. Memoráveis*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Primavesi, O. (2002) Lecteurs antiques et byzantins d'Empédocle. De Zénon à Tzétzès. In: Laks, A.; Louguet, C. (eds.) *Qu'est-ce que la philosophie présocratique ?* Lille: Presses Universitaires du Septentrion, pp. 183-204.
- Primavesi, O. (2012) *Metaphysics A: A New Critical Edition*. In: Steel, C. (ed.) *Aristotle's Metaphysics Alpha. Symposium Aristotelicum*. Oxford: Oxford University Press, pp. 387-515.
- Purves, A. C. (2010) *Space and Time in Ancient Greek Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rashed, M. (ed.) (2005) *Aristote. De la génération et de la corruption*. Paris: Les Belles Lettres.

- Rayor, D. J. (trad.) (2014) *The Homeric Hymns*. 2ed. Berkeley: University of California Press.
- Reeve, C. D. C. (1997) Plato. *Cratylus*. In: Cooper, J. M. (ed.) *Plato. Complete Works*. Indianapolis/Cambridge: Hackett, pp. 101-156.
- Reeve, C. D. C. (trad.) (2016) *Aristotle. Metaphysics*. Indianapolis/Cambridge: Hackett.
- Reeve, C. D. C. (trad.) (2017) *Aristotle. De Anima*. Indianapolis/Cambridge: Hackett.
- Reeve, C. D. C. (trad.) (2018) *Aristotle. Physics*. Indianapolis/Cambridge: Hackett.
- Reeve, C. D. C. (trad.) (2019) *Aristotle. Generation of Animals & History of Animals I, Parts of Animals I*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Reeve, C. D. C. (trad.) (2020) *Aristotle. De Caelo*. Indianapolis/Cambridge: Hackett.
- Reis, M. C. G. (trad.) (2012) *Aristóteles. De Anima*. São Paulo: Editora 34.
- Robin, L. (ed.) (1938) *Platon. Ouvres complètes*. Vol. 4.2 : *Le banquet*. 2ed. Paris: Les Belles Lettres.
- Ross, W. D. (ed.) (1924) *Aristotle. Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press.
- Ross, W. D. (ed.) (1936) *Aristotle. Physics*. Oxford: Clarendon Press.
- Ross, W. D. (ed.) (1955) *Aristotle. Parva Naturalia*. Oxford: Clarendon Press.
- Ross, W. D. (ed.) (1961) *Aristotle. De Anima*. Oxford: Clarendon Press.
- Rowe, C. (trad.) (2015) *Plato. Theaetetus and Sophist*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Runia, D. T. (2008) The Sources for Presocratic Philosophy. In: Curd, P. K.; Graham, D. W. (eds.) *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, pp. 27-54.

- Runia, D. T. (2010) The *Placita* Ascribed to Doctors in Aëtius' Doxography on Physics. In: Mansfeld, J.; Runia, D. T. (eds.) *Aëtiana. The Method and Intellectual Context of a Doxographer*. Vol 3: Studies in the Doxographical Traditions of Ancient Philosophy. Leiden: Brill, pp. 515-575.
- Santoro, F. (ed.) (2011) *Filósofos Épicos I: Parmênides e Xenófanes. Fragmentos*. Rio de Janeiro: Hexis.
- Santoro, F. (2012) Platão e o plágio de Epicarmo. *Archai*, v. 8, pp. 11-20.
- Schiefsky, M. J. (trad.) (2005a) *Hippocrates. On Ancient Medicine*. Leiden/Boston: Brill.
- Schütrumpf, E. (ed.) (2008) *Heraclides of Pontus: Texts and Translation*. Trad. P. Stork, J. Van Ophuijsen e S. Prince. London/New York: Routledge.
- Sedley, D. N.; Long, A. A. (trads.) (2011) *Plato. Meno and Phaedo*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Segurado e Campos, J. A. (trad.) (2007) *Aristóteles. Tópicos*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Shiffman, M. (ed.) (2011) *Aristotle. De Anima*. Newburyport: Focus.
- Silva, M. A. O. (trad.) (2022) *Plutarco. De Ísis e Osíris*. São Paulo: [Publicação própria via financiamento coletivo].
- Silva, M. F. S. (trad.) (2006) *Aristóteles. História dos Animais*. Vol. 1: Livros I-VI. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Silva, M. R. C. (2021) *Jogos de linguagem e reflexividade em Heráclito de Éfeso*. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais.
- Smith, N. D. (1997a) Plato. *Lesser Hippias*. In: Cooper, J. M. (ed.) *Plato. Complete Works*. Indianapolis/Cambridge: Hackett, pp. 923-936.

- Smith, R. (trad.) (1997b) *Aristotle. Topics. Books I and VIII with Excerpts from Related Texts*. Oxford: Clarendon Press.
- Snell, B. (1944) Die Nachrichten über die Lehren des Thales und die Anfänge der griechischen Philosophie- und Literaturgeschichte. *Philologus*, v. 96, pp. 170-182.
- Souza, J. C. (trad.) (2010) *Platão. O Banquete*. Rio de Janeiro: DIFEL.
- Stallbaum, J. G. (ed.) (1828) *Eustathii Archiepiscopi Thessalonicensis Commentarii ad Homeri Iliadem*. Lipsiae: Sumtibus Joann. Aug. Gottl. Weigel.
- Stokes, M. C. (1971) *One and Many in Presocratic Philosophy*. Washington: Center for Hellenic Studies.
- Tell, H. (2011) *Plato's Counterfeit Sophists*. Center for Hellenic Studies. Disponível em: [http://nrs.harvard.edu/urn:3:hul.ebook:CHS\\_Tell.Platos\\_Counterfeit\\_Sophists.2011](http://nrs.harvard.edu/urn:3:hul.ebook:CHS_Tell.Platos_Counterfeit_Sophists.2011).
- Tell, H. (2014) The Sophists' Place in the Greek Wisdom Tradition. In: Martínez, J. (ed.) *Fakes and Forgers of Classical Literature*. Leiden/Boston: Brill, pp. 263-281.
- Thesleff, H. (1961) *An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period*. Åbo: Åbo Akademi.
- Torrano, J. (trad.) (2011) *Hesíodo. Teogonia: a origem dos deuses*. 4ed. São Paulo: Iluminuras.
- Trindade Santos, J. G.; Maia Jr., J. (trads.) (2013) *Platão. Carta VII*. 2ed. Rio de Janeiro/São Paulo: PUC-Rio/Loyola.
- Trivigno, F.V. (2016) The Moral and Literary Character of Hippias in Plato's *Hippias Major*. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, v. 50, pp. 31-65.
- Untersteiner, M. (2008) *I sofisti*. 3ed. Milano: Bruno Mondadori.
- Van der Eijk, P. J. (1999) Historical Awareness, Historiography and Doxography in Greek and Roman Medicine. In: Van der Eijk, P. J.

- (ed.). *Ancient Histories of Medicine*. Essays in Medical Doxography and Historiography in Classical Antiquity. Leiden: Brill, pp. 1-31.
- Van der Eijk, P. J. (ed.) (2001) *Diocles of Carystus. A Collection of the Fragments with Translation and Commentary*. Vol. 2: Commentary. Leiden/Boston/Köln: Brill.
- Van der Eijk, P. J. (2009) The Woman Not Breathing. In: Fortenbaugh, W. W.; Pender, E. (eds.) *Heraclides of Pontus: Discussion*. London/New York: Routledge, pp. 237-250.
- Veloso, C. W. (trad.) (2017) *Aristóteles. Meteorológicos*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Versényi, L. (1962) Protagoras' Men-Measure Fragment. *American Journal of Philology*, v. 83, pp. 178-184.
- Vieira, C. O. (trad.) (2014a) *Platão. Crátilo, ou sobre a correção dos nomes*. São Paulo: Paulus.
- Vlastos, G. (1975) Plato's Testimony Concerning Zeno of Elea. *Journal of Hellenic Studies*, v. 95, pp. 136-162.
- Von Arnim, H. F. (ed.) (1903a) *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Vol. 2: Chrysippi Fragmenta Logica et Physica. Stuttgart: Teubner.
- Von Kienle, W. (1961) *Die Berichte über die Sukzessionen der Philosophen in der hellenistischen und spätantiken Literatur*. Inaugural-Dissertation. Freie Universität.
- Warren, J. (2015) Coming-to-Be and Passing-Away: M 10.310–351. In: Algra, K.; Ierodiakonou, K. (eds.) *Sextus Empiricus and Ancient Physics*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 365-402.
- Węcowski, M. (2009) *Hippias of Elis (6)*. Brill's New Jacoby. Disponível em: [http://brillonline.nl/subscriber/entry?entry=bnj\\_a6](http://brillonline.nl/subscriber/entry?entry=bnj_a6).
- Wehrli, F. (ed.) (1955) *Die Schule des Aristoteles. Band 7: Eudemos von Rhodos*. Basle: Benno Schwabe.

- Wellmann, M. (ed.) (1901) *Fragmentsammlung der Griechischen Ärzte*.  
Band 1: Die Fragmente der Sikelischen Ärzte Akron, Philistion  
und des Diokles von Karystos. Berlin: Weidmann.
- West, M. L. (ed.) (1966) *Hesiod. Theogony*. Oxford: Clarendon Press.
- West, M. L. (1971) *Early Greek Philosophy and the Orient*. Oxford: Oxford  
University Press.
- West, M. L. (1983) *The Orphic Poems*. Oxford: Clarendon Press.
- West, M. L. (ed.) (2003) *Greek Epic Fragments. From the Seventh to the  
Fifth Centuries BC*. Cambridge/London: Harvard University Press.
- Westerink, L. G. (ed.) (1991) *Damasius. Traité des premiers principes*.  
Tome 3: De la procession de l'unifié. Trad. J. Combès. Paris: Les  
Belles Lettres.
- Whitehead, A. D. (2020) *Suda On Line: Byzantine Lexicography*.  
Disponível em: <https://www.cs.uky.edu/~raphael/sol/sol-html/>.
- Williams, C. J. F. (trad.) (2014) *Philoponus. On Aristotle On Coming-to-  
Be and Perishing 1.6-2.4*. 2ed. London/New York: Bloomsbury.
- Wilson, W. (trad.) (1869) *The Writings of Clement of Alexandria*.  
Edinburgh: T. & T. Clark.
- Winiarczyk, M. (2016) *Diagoras of Melos. A Contribution to the History  
of Ancient Atheism*. Trad. W. Zbirohowski-Kościa. Berlin/Boston:  
De Gruyter.
- Wöhrle, G.; McKirahan, R. D. (eds.) (2014) *The Milesians: Thales*. Berlin:  
De Gruyter.
- Zeller, E. (1844) *Die Philosophie der Griechen. Eine Untersuchung über  
Charakter, Gang und Hauptmomente ihrer Entwicklung*. P. 1:  
Allgemeine Einleitung, Vorsokratische Philosophie. Tübingen:  
Ludwig Friedrich Fuks.

- Zeller, E. (1876) *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. P. 1: Allgemeine Einleitung, Vorsokratische Philosophie. 4ed. Leipzig: Fuks (R. Reisland).
- Zeller, E. (1892) *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. P. 1.2: Vorsokratische Philosophie. 5ed. Leipzig: O. R. Reisland.
- Zhmud, L. (2001) Revising Doxography: Hermann Diels and His Critics. *Philologus*, v. 145, n. 2, pp. 219-243.
- Zhmud, L. (2017a) Eudemus' History of Mathematics. In: Bódnar, I.; Fortenbaugh, W. W. (eds.) *Eudemus of Rhodes*. 2ed. London/New York: Routledge, pp. 263-306.
- Zhmud, L. (2017b) [Review of] Heike Bottler. *Pseudo-Plutarch Und Stobaios: Eine Synoptische Untersuchung. Hypomnemata*. Untersuchungen Zur Antike Und Zu Ihrem Nachleben, 198. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014. *Classical World*, n. 3, pp. 424-426.

