
ἄρχαί

AS ORIGENS DO PENSAMENTO OCIDENTAL

THE ORIGINS OF WESTERN THOUGHT

ARTIGO

Ferécides de Siro: aquele que não disse tudo de forma mítica

Pherecydes of Syros: The One Who Didn't Say Everything in a Mythical Way

Cristiane A. de Azevedo ⁱ

<https://orcid.org/0000-0001-6179-9168>

crisazevedo@ufrj.br

ⁱ Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro – Rio de Janeiro – RJ – Brasil.

AZEVEDO, C. A. (2025). Ferécides de Siro: aquele que não disse tudo de forma mítica. *Archai* 35, e03514.

Resumo: Aristóteles nos diz na *Metafísica* que Ferécides não teria dito tudo em linguagem mitológica (1091b8), pois, em seu diálogo com a tradição mítica, nos fornece uma cosmologia não somente

marcada pela ação dos deuses. Em sua narrativa sobre a origem do cosmo, Ferécides apresenta potências divinas originais gerando a partir de elementos como água, ar e fogo. Uma dessas potências divinas, Zás, age amorosamente, e não guerreiramente, bordando um manto e transformando-se em Eros para poder adquirir a potência da geração de tudo que é. Portanto, Ferécides reformula tanto as narrativas a respeito das ações divinas como aquelas sobre o surgimento do cosmo, já não mais dependendo exclusivamente da ação dos deuses. Com esse trabalho, pretendo explicitar como o pensamento de Ferécides se insere no processo de desenvolvimento do pensamento diante do espanto do que há.

Palavras-chave: Ferécides, cosmologia, *physikoi*, espanto, mito.

Abstract: Aristotle tells us in *Metaphysics* that Pherecydes did not speak everything in mythological language (1091b8), because, in his dialogue with the mythical tradition, he provides us with a cosmology that is not only marked by action gods. In his narrative about the origin of the cosmos, Pherecydes presents original divine powers generating from elements such as water, air and fire. One of these divine powers, Zás, working with love, and not as a warrior, embroidering a cloak and transforming himself into Eros to be able to acquire the generating power of everything that is. Therefore, Pherecydes reformulates both the narratives regarding divine events and those about the emergence of the cosmos, not depending exclusively on action gods. In this work I intend to explain how Ferécides' thinking is inserted in the process of development of thought in the face of astonishment of what is.

Keywords: Pherecydes, cosmology, *physikoi*, astonishment, myth

O espanto

Desde sempre a harmonia e a perfeição do cosmos encantaram o humano.¹ Afinal quais foram os primeiros elementos que proporcionaram o surgimento do cosmos? Sempre existiram? São eternos? Ou conheceram nascimento e conhecerão destruição? O que fez com que, em um determinado momento, algo diferente desses elementos fosse gerado? Por quê? Existe uma lei que faz com que as coisas sejam da forma que são? São por necessidade? Ou por coincidência? Destino? Existem forças que garantem a transformação e o movimento?

Como nos diz Aristóteles,

os homens começaram a filosofar, agora como na origem, por causa do espanto (*thaumázein*), na medida em que, inicialmente, ficaram perplexos diante das dificuldades mais simples; em seguida, progredindo pouco a pouco, chegaram a enfrentar problemas maiores, por exemplo, os problemas relativos aos fenômenos da lua e aos do sol e dos astros, ou os problemas relativos à geração de todo o universo (*Metaph.* 1.2 982b11-14, trad. M. Perine).

Portanto, talvez sejam o espanto e o maravilhamento, causados pelo cosmos, que levam o humano a buscar resposta para a perfeição e a harmonia contempladas. Observamos tentativas de explicar esse maravilhamento em todas as culturas antigas. Na antiguidade grega, encontramos uma série de narrativas a respeito do surgimento do cosmos, sejam elas vindas dos poetas sejam vindas daqueles que foram chamados de *physikoi*, os primeiros filósofos da natureza.

Entre os poetas, as tentativas de explicação do cosmos, como sabemos, giram em torno da ação divina. As narrativas míticas não podem ser colocadas de lado, afinal, elas são igualmente fruto de quem sente o espanto e o maravilhamento. É ainda Aristóteles que

¹ Cristiane A. de Azevedo é bolsista do Projeto Jovem Cientista do Nosso Estado/FAPERJ - Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro, Processo E-26/204.580/2024

nos diz que quem experimenta a dúvida e o espanto reconhece que não sabe: “é por isso que também aquele que ama o mito (*philomythos*) é, de certo modo, filósofo: o mito, com efeito, é constituído por um conjunto de coisas admiráveis” (*Metaph.* 1.2 982b16-20). Aí vamos encontrar as primeiras tentativas de explicação, de resposta ao espanto diante da beleza cósmica.

Burkert (1999, p. 94) identifica dois modelos de narrativas sobre o cosmos: o biomórfico e o tecnomórfico. O primeiro articula casais de diferentes sexos, inseminação e nascimento; enquanto o segundo fornece um criador como artesão inteligente. Contudo, o próprio Burkert assinala a complexidade dessa divisão, já que existem combinações dos dois modelos:

é tentador chamar de modelo biomórfico o grego, e de modelo tecnomórfico o bíblico. É verdade que Hesíodo optou plenamente pela versão biomórfica, enquanto o Gênesis é o ‘livro da criação’: ‘E Deus fez...’ e esculpe Eva a partir de uma costela. Mesmo assim, as coisas são mais complicadas: o segundo capítulo do Gênesis (2: 4) introduz o título *toledoth*, que significa ‘ações de nascimento’, enquanto Hesíodo recorre ao processo técnico quando Pandora, a mulher, é moldada.² (Burkert 1999, p. 94-5)

Talvez a mais conhecida e emblemática dessas narrativas gregas de modelo biomórfico, como cita Burkert – ainda que possa ser identificada também com o processo técnico em algumas passagens –, seja a feita por Hesíodo. Em sua *Teogonia*, o poeta articula a origem dos deuses com a do cosmos, apresentando de uma maneira linear a origem de tudo que há a partir da ação de divindades. Encontramos uma tríade primordial – Caos, Gaia e Eros – que aos poucos se desdobra em uma série de gerações de deuses e deusas. No desenrolar desses nascimentos divinos vemos surgir o cosmos: o céu, os mares e rios, os ventos, o tártaro. Enfim, tudo passa a ser segundo o arranjo inicialmente dado pela tríade primordial e, na sequência, pelas divindades que são geradas pela tríade e assim sucessivamente

² Todas as traduções presentes neste artigo são de nossa responsabilidade, exceto quando indicado o contrário.

até chegarmos ao reinado de Zeus, pai dos deuses e dos homens. Por meio de diversas batalhas, a chamada justiça de Zeus chega finalmente ao poder através de ações guerreiras de grande violência e punições terríveis.

Em Homero, também é possível encontrar uma imagem do cosmos. O poeta nos apresenta a terra cercada pelo rio Oceano. Talvez a passagem mais significativa esteja na descrição da imagem forjada no escudo de Aquiles por Hefestos: “a ampla terra e o vasto mar, o firmamento, o sol claro e incansável, a lua redonda e as numerosas estrelas, que servem ao céu de coroa” (*Il.* 17.483-85).

Logo, os primeiros elementos eram, nessas narrativas, figuras divinas, o que fazia coincidir a narrativa a respeito do início do cosmos com aquela sobre a origem dos deuses:

tanto no mundo grego como nas culturas vizinhas no oriente próximo, circulavam histórias míticas a respeito da origem do mundo, concebido como o nascimento sucessivo de divindades cósmicas. Em tal contexto, falar do cosmos significa falar dos deuses, e teorias a respeito da origem do cosmos (cosmogonias) são, na verdade, histórias que relatam a genealogia dos deuses (teogonias). (Algra, 2008, p. 92).

Por mais que Aristóteles pareça expressar um certo apreço pelo *philomythos* no que diz respeito às suas explicações diante do espanto causado pelo cosmos, tais narrativas míticas não passarão de história sobre os deuses já que o tipo de investigação que o Estagirita valoriza e destaca em sua *Metafísica* é aquela da busca pelas causas. Assim, os primeiros que filosofaram desenvolveram um tipo de investigação que tenta encontrar a causa da origem das coisas. Dessa maneira, Aristóteles traça uma fronteira entre os teólogos e os filósofos que marcará a história do pensamento ocidental:

Até onde sabemos, Aristóteles foi o primeiro autor a distinguir terminologicamente entre aqueles que chamava de *mythologoi* e *theologoi*, de um lado, e, de outro, aqueles que chamava de *physikoi* ou *physiologoi*. Em sua concepção, o primeiro grupo compunha-se, na verdade, de contadores de histórias,

poetas que narravam mitos a respeito de heróis e deuses, e quaisquer concepções de mundo que pudessem ser extraídas de suas obras eram incidentais, obscuras e filosoficamente desinteressantes. (Most, 2008, p. 413).

Portanto, aos chamados *physikoi* – conhecidos também como pré-socráticos – foram atribuídas as narrativas filosoficamente aceitas. O termo pré-socrático – uma invenção moderna – estabelece uma distinção em relação aos filósofos posteriores, distinção que pela própria nomeação já nos deixa claro que a eles falta algo já que são “pré” àquele que foi considerado marco para o pensamento filosófico grego – Sócrates. Como se o rico e variado pensamento dos filósofos iniciais fosse apenas uma etapa no desenvolvimento do pensamento até chegar ao pensamento acabado e completo de Sócrates a respeito do humano. Hoje sabemos o quão equivocada é esta concepção. Nada falta ao pensamento dos chamados filósofos da natureza em relação aos filósofos posteriores. No entanto, a historiografia filosófica do ocidente nos impôs a narrativa que identifica o auge do pensamento filosófico da antiguidade grega com Sócrates, Platão e Aristóteles, relegando todo o variado pensamento da Grécia a um “ainda não é” ou “já não é mais” em relação aos três filósofos.

Da mesma maneira que se forjou uma ruptura entre os “pré-socráticos” e os filósofos imediatamente posteriores, também se forjou uma ruptura radical entre as narrativas mítico-poéticas e as dos primeiros filósofos. Ruptura que se baseia ainda hoje em um certo entendimento de que as narrativas míticas são irracionais. Como se para aqueles primeiros pensadores, aos quais algo falta em relação aos posteriores, existisse uma ruptura com relação às narrativas míticas, seria um pensamento com uma limpa e clara racionalidade, livre das amarras da tradição religiosa. Logo, o pensamento nos é apresentado seguindo um processo de “evolução” em direção a uma razão cada vez mais aprimorada.

Aqui nos interessa essa primeira “ruptura”, aquela que forja uma separação entre os poetas e os primeiros filósofos. Será que estão realmente tão distantes em suas tentativas de responder ao espanto?

Segundo Algra (2008, p. 91), os pensadores de Mileto – considerados os primeiros pré-socráticos – “poderiam estar reagindo a, ou mesmo elaborando, concepções populares que existiam já há tempos no mundo grego”. Nesse mesmo sentido, Most fala da influência dos textos de Homero e Hesíodo moldando os parâmetros discursivos dos primeiros *physikoi*:

alguns critérios fundamentais que os primeiros filósofos gregos foram obrigados a tentar satisfazer em suas reflexões sobre o cosmos e em sua comunicação dessas reflexões a seus ouvintes e leitoras inevitavelmente exibem uma notável afinidade com os traços mais proeminentes das obras de Homero e Hesíodo (Most, 2008, p. 415, trad. P. Ferreira).

Portanto, é nesse contexto de influências variadas que podemos identificar os primórdios da filosofia grega. Mas onde está esse início? Já não sabemos localizá-lo. A historiografia filosófica encontra-o, baseada na narrativa de Aristóteles feita na *Metafísica*, em Tales de Mileto. Mas entre Tales e os poetas identificamos alguns pensadores que foram considerados “figuras de transição” como Epimênides, Acusilau e Ferécides. É justamente esse lugar de “transição”, ocupado por Ferécides, que nos interessa, e também a decorrente discussão de como é possível determinar que um pensador seja teólogo ou filósofo, ou ainda de transição.

Ferécides de Siro: nem teólogo nem filósofo

Ferécides de Siro viveu no século VI a.C. Existem duas cronologias possíveis para sua vida nos testemunhos que chegaram até nós. Pela Suda, Ferécides teria nascido por volta da 45ª Olimpíada, situada entre 600 e 596. A segunda hipótese vem de Diógenes de Laércio que coloca Ferécides vivendo na 59ª Olimpíada, ou seja, entre 544 a 541. Uma solução para esta discrepância, como nos informa Santamaría (2019, p. 104) é alterar a leitura da Suda de $\mu\epsilon'$ (Ol. 45) em $\mu\theta'$ (Ol. 49 = 584/581). Assim, o nascimento de Ferécides estaria em 584 e, neste caso, seria contemporâneo de Anaximandro.

A Ferécides são atribuídos alguns feitos incríveis como predições de tremores de terra e naufrágios. Encontramos em testemunhos antigos, como os de Porfírio e Jâmblico, a notícia de que Ferécides teria sido mestre de Pitágoras. A Suda nos informa que foi o primeiro a propor a doutrina da metempsicose e que teria consultado os livros religiosos dos fenícios.³

O pensador chegou até nós como o primeiro a escrever em prosa. Embora tenha colocado a métrica de lado, conservou elementos poéticos e rítmicos em sua escrita. A transmissão iminentemente oral nos séculos VI e V fez com que vários filósofos adotassem a poesia, como Parmênides e Empédocles, ou não abandonassem as marcas rítmicas apesar de adotarem a prosa, como Heráclito.

Outra característica importante nos seus textos é a ausência das Musas. Como sabemos, Homero e Hesíodo evocam as deusas para poderem cantar seus versos. As Musas legitimam o canto como algo verdadeiro. Alguns dos filósofos pré-socráticos embora não tenham recorrido à legitimidade das Musas, nos trazem outros elementos que cumprem a função de legitimação de suas falas, como a Deusa não nomeada de Parmênides, o *logos* de Heráclito ou ainda a própria divindade de Empédocles. Mas Ferécides está sozinho, nos testemunhos que chegaram até nós encontramos uma narrativa sem evocar as imortais ou elementos transcendentais que possam legitimar sua fala. Mesmo falando de deuses, não será por intermédio divino que sua fala será legitimada.

O que mais nos interessa aqui é aquilo que escreveu e que chegou até nós e como seu pensamento foi acolhido pelos testemunhos posteriores para que possamos entender melhor o que significa esse lugar de transição onde é colocado.

³ Os intérpretes de Ferécides se dividem no que diz respeito a uma influência oriental e uma influência exclusivamente grega, de Hesíodo a Anaximandro, passando pelo orfismo. Para o primeiro caso, Gomperz (1929), Kirk (1957). Para o segundo caso, Diels (1897) e Jaeger (1945). Já Mondolfo (1932) vê a união das duas tradições. Para um breve levantamento das ideias de algumas das principais interpretações sobre Ferécides ver Lisi (1985).

Diógenes de Laercio (XI, 116), retomando o testemunho de Teopompo, nos diz que Ferécides foi o primeiro a escrever para os helenos a respeito da natureza e da origem dos deuses. Somente esse testemunho sobre Ferécides já nos desperta interesse. Talvez tenha sido um pensador que tentou dar conta de todo o espanto despertado diante do cosmos, tanto no que diz respeito aos seus aspectos naturais como os divinos. É interessante pensar em alguém que tenha tentado dar conta de ambos os aspectos, que não tenha somente tratado dos deuses e escrito uma teogonia e nem também abordou exclusivamente os aspectos da natureza.

Aristóteles, por exemplo, nos diz que Ferécides não foi um teólogo como os demais:

(...) mas os poetas que unem à poesia raciocínios filosóficos, na medida em que não exprimem tudo em linguagem mitológica – como por exemplo Ferécides e alguns outros – afirmam o sumo bem como o princípio gerador (*Metaph.* 1091b6-11).

Ferécides, portanto, teria sido uma “figura de transição”, o que significa que não deixou completamente para trás os deuses na sua explicação cósmica e, dessa maneira, não aderiu completamente aos “raciocínios filosóficos” – como teriam feito os chamados pré-socráticos em suas explicações sobre o princípio gerador de tudo que há. Mas, por outro lado, apresentaria algo que o aproximaria desses pensadores que, segundo Aristóteles, está relacionado com a identificação do sumo bem como princípio gerador. Logo, seria um pensador que desperta o interesse filosófico.

O testemunho de Aristóteles contribuiu para o fato de que os chamados “raciocínios filosóficos” fossem colocados como um tipo de raciocínio melhor do que o dos chamados teólogos. E Ferécides, como aquele que está no meio do caminho, não seria teólogo nem filósofo. Contudo, desde a antiguidade até os dias atuais encontramos uma série de pensadores e estudiosos que situam Ferécides ora entre os teólogos ora entre os filósofos. Onde afinal podemos incluí-lo?

No testemunho de Filodemo, encontramos Ferécides citado em uma longa lista de poetas:

(...) mas alguns afirmam que estes deram origem a todas as coisas. Em alguns (escritos sc.) é dito que todas coisas saem da Noite e do Tártaro, mas em outros saem do Hades e (...), mas quem escreveu a Titanomaquia afirma que [todas as coisas] vêm do Éter, mas Acusilau afirma que tudo vem do Caos, que foi o primeiro. Nas obras atribuídas a Museu está escrito que o Tártaro [foi] o primeiro e Noite, e em terceiro Ar apareceu, mas nas [obras] atribuídas a Epimênides é dito que tudo foi formado a partir do Ar e da Noite. Mas Homero mostra que Oceanus, com Tétis, gerou os outros deuses, dizendo “Oceano origem dos deuses e da mãe Tétis”. E Ábaris considera que Cronos e Reia são o pai e a mãe dos deuses; outros, Zeus e Hera, mas Píndaro [diz] que eles (isto é, os deuses) são de Cibele, a mãe no [verso]: “a amante Cibele, a mãe”, e Ferécides de Siro (...) (*De piet.* III, citado por Santamaría, p. 99).

Esse testemunho de Filodemo encontra-se inserido no momento no qual o autor elenca os erros dos poetas e teólogos sobre os deuses, resumindo os pensamentos desses. O fragmento termina justamente quando Ferécides é nomeado. Segundo Santamaría (2019), presume-se que Filodemo tenha citado as divindades que aparecem no início da narrativa de Ferécides – Zás, Chrónos e Ctónia.

Contudo, Santamaría (2019) nos traz um outro testemunho no qual Ferécides parece figurar entre uma listagem de filósofos. Trata-se de uma passagem presente no papiro Herculano (PHerc. 1788), uma obra de autor incerto que possivelmente traria a vida e doutrina de vários autores: “apesar da condição fragmentária dos seus oito fragmentos, há alusões a vários pré-socráticos, como Ferécides, Tales, Pitágoras e Górgias, Empédocles, Demócrito, e novamente Demócrito junto com Leucipo” (2019, p. 101).

Como nos diz Santamaría (2019):

Levando em consideração os demais fragmentos do papiro, Ferécides de Siro é tratado antes de outros pré-socráticos, mencionado essencialmente em ordem

cronológica. É um fato notável, pois reflete uma tradição doxográfica diferente daquela refletida em *De pietate*, no qual Ferécides de Siros está incluído entre os *theologoi*, poetas e mitógrafos estritamente separados dos *physikoi*, seguindo a distinção aristotélica e peripatética. Em contraste com esta prática, em PHerc. 1788, Ferécides é o primeiro dos filósofos da natureza, ou pelo menos um precursor que vale a pena estudar junto com eles (p. 104).

Será justamente essa forma de vê-lo, mais alinhado com os pré-socráticos do que com os teólogos, que irá nos interessar aqui. Não para simplesmente tirá-lo de um lugar e colocá-lo em outro, mas para, sobretudo, questionar a partir de quais parâmetros nos permitimos colocar alguns no lugar estritamente de teólogos e outros no de filósofos. Nossa visão de mundo filosófico-racional certamente não é a dos pensadores antigos. Por isso, precisamos estar atentas às suas falas e às mudanças de visão de mundo que esses pensadores estão trazendo para o seu tempo.

A cosmologia de Ferécides

Apesar de termos poucos fragmentos da obra de Ferécides, eles são muito ricos e envolvem longas discussões. Quero voltar a minha atenção para apenas três desses fragmentos, não com a intenção de uma exaustiva análise, mas somente para verificar o quanto esses fragmentos estão próximos daqueles dos chamados filósofos pré-socráticos. Pretendo apontar que está em curso com Ferécides uma mudança no pensamento e na visão de mundo.

Diógenes de Laércio nos informa que Ferécides escreveu uma obra cujo início era:

Zás e Chrónos e Ctónia sempre existiram; e Ctónia veio a chamar-se Ge, depois que Zás lhe deu a terra (Ge) como presente – *geras*. (DK B 1)

Ferécides nos fornece um trio primordial que sempre existiu, o que resolve a criação do nada que encontramos em várias cosmogonias antigas. E por mais que sejamos tentados a fazer a aproximação com o trio primordial hesiódico, a diferença é grande não só pelos

personagens mas também pela forma de nomeá-los. Ferécides não está falando em Zeus, Kronos e Gaia, e sim fazendo uso de termos pouco encontrados em seu tempo para nomear as divindades. Zás, em uma etimologia possivelmente criada por Ferécides, pode ser parcialmente identificado com Zeus, estaria relacionado com o aspecto celestial e com o que vive.⁴ Vamos aqui identificar Chrónos com a ideia de tempo⁵ e Ctónia estaria relacionada com as profundezas da terra, uma espécie de forma ancestral da terra.

Nesse possível início já nos parece bastante interessante o que se apresenta: uma tríade divina que sempre existiu, de maneira que a pergunta de onde veio e por que ou como foi gerada não se coloca. Trata-se afinal de princípios sempre presentes que serão responsáveis por gerar tudo que passou a ser. A etimologia modificada e/ou pouco utilizada de divindades que são conhecidas do panteão grego nos coloca a questão se são, de fato, as mesmas que conhecemos e por que Ferécides recorreu a essa forma de nomeá-las.

Nas palavras de Granger, Ferécides usa esses “estranhos nomes divinos” como uma provocação, uma forma de mostrar seu desacordo com a tradição: “os nomes banais dos deuses, que Homero e Hesíodo adotam, para Ferécides distorcem a verdadeira natureza dos deuses” (2007, p. 146). Granger afirma que Ferécides estaria interessado em limpar a divindade do vergonhoso comportamento das narrativas de Hesíodo, oferecendo reputações mais respeitáveis. Nesse sentido, se juntaria aos milésios e aos autores órficos; todos estariam criticando a tradição, fazendo uma espécie de correção moral da representação hesiódica dos deuses. Portanto, estaria ao lado dos teólogos com a tarefa de não apresentar mais os deuses brigando e traindo, fornecendo uma “correta” atuação dos imortais.

⁴ Para referências e explicações a respeito do termo ver Bastos (2003); Kirk (2010); Granger (2007).

⁵ Há uma longa tradição em torno dessa forma de escrita em Ferécides com soluções variadas: erro ortográfico, outra forma de se referir ao deus Kronós, movimento da esfera celeste. Para uma relação das diferentes interpretações ver: Reborêdo (2022).

Sem dúvida, há muitas diferenças em relação à teogonia hesiódica mas as inovações de Ferécides não estão somente na forma como nomeia os deuses, o pensador nos traz elementos novos na sua narrativa sobre a origem. Essas primeiras informações que o fragmento nos fornece – Zás e Chrónos e Ctónia sempre existiram – nos chama a atenção para algo novo, não só pela etimologia diferente, que faz com que essas divindades não correspondam às divindades tradicionais, mas também por apresentá-las sempre existindo.

O que identificamos nesse início é uma mudança na forma de pensar a existência do cosmo que é fundamental e incomum para a época. Como nos diz Kirk (2010, p. 52), nos “causa surpresa encontrar este conceito de seres plurais exposto de uma forma tão explícita num contexto teogônico e numa data relativamente recuada como esta”. Isso porque, possivelmente, Ferécides já não tem em mente uma teogonia, mas, respondendo ao espanto diante da realidade, quer explicá-lo não recorrendo à narrativa tradicional hesiódica.

Talvez possamos entender a tríade primordial não de fato como deuses, mas como princípios primordiais, como condição de possibilidade para que tudo passe a ser, para que haja geração inclusive dos deuses. A opção pelo uso de uma etimologia não comum poderia ser entendida justamente porque Ferécides não deseja personificar esses princípios como os deuses do panteão grego tão detalhadamente descritos pela teogonia hesiódica. Ao que parece, sua intenção não é simplesmente se distanciar de Hesíodo inaugurando uma nova narrativa teogônica, está em curso uma operação diferente do pensamento.

Nesse sentido, será que existe de fato uma oposição entre o pensamento de Ferécides e dos pré-socráticos? Normalmente, vemos os pré-socráticos sendo apresentados como aqueles que crivaram a diferença no seio do pensamento grego, apresentando não mais um cosmos explicado pela ação divina mas por elementos da *physis*. Contudo, Empédocles nos diz: “Escuta, em primeiro lugar, as quatro raízes de todas as coisas: Zeus resplandecente, Hera dadora da vida, Edoneu e Nestis, que com suas lágrimas inunda as fontes dos mortais” (DK B6). Aqui, Empédocles teria recorrido aos nomes dos

deuses para nomear as quatro raízes, as suas *archai*: fogo, ar, terra e água. Sobre a nomeação dos elementos como deuses, Kirk nos diz:

a caracterização inicial dos quatro elementos como deuses destina-se, provavelmente, tanto a indicar o que há de válido nas concepções tradicionais da divindade, como a reclamar para ele poderes e propriedades, até então indefinidas, que os tornam credores de receio por parte dos mortais (2010, p. 300, trad. C. A. L. Fonseca).

O casal principal do panteão grego aparece entre os elementos primordiais, mas também duas outras divindades de pouco destaque na tradição: Edoneu e Nestis. Talvez Empédocles também não quisesse seguir a tradição hesiódica e, mesmo relacionando deuses conhecidos, marcar a diferença.

Parece que Ferécides também nomeia divindades para indicar o que há de válido nas concepções tradicionais e, ao mesmo tempo, para mostrar que não podem ser totalmente assimiladas com as suas conhecidas narrativas. Ao fazer uso de etimologias pouco comuns, Ferécides, de uma só vez, distancia-se de Hesíodo sem deixar totalmente de lado o que é válido na tradição. Assim, fornece uma narrativa sobre o cosmos e não sobre os deuses, marcando uma mudança no pensamento. Uma mudança, que na perspectiva desse trabalho, não culmina com o pensamento dos pré-socráticos, mas se junta ao pensamento deles. Também entre os pré-socráticos, essa nova visão de mundo estava em processo, o pensamento estava em transformação.

Embora o termo não seja encontrado em Ferécides, a ideia de *arché* parece estar presente:

o fundamento originário, o agente responsável pela geração e transformação de todas as coisas que vamos encontrar na concepção de natureza – *physis* – dos pensadores milésios, pode-se visualizar nitidamente na afirmação ferecidiana de que as três divindades sempre existiram. E, como sabemos, a concepção milésia de *arché* é aquela de um substrato comum e subjacente que sempre existiu, o qual fundamenta e dá origem às coisas do mundo da experiência e dos

fenômenos. (...) o que achamos não é um princípio único, mas três forças inter-relacionadas, que, juntas, agem como uma *arché*. (Bastos, 2003, p. 80).

Também Jaeger (1992) concorda que Ferécides dá conta de uma mudança das ideias antecedentes, quando põe algo eterno no princípio das coisas: “sua tríade de forças primordiais supõe o conceito filosófico da *arché*, que ele se limita a fundir com o princípio genealógico” (p. 72).

Portanto, ao colocar uma tríade divina eterna no início de tudo, podemos identificar o conceito filosófico de *arché*, encontrado em vários outros pré-socráticos embora, muitas vezes, como acontece com Ferécides, sem ser nomeado como tal.

Passemos agora ao testemunho de Damáscio (124b) na obra *Dificuldades e soluções dos primeiros princípios*, citado por Bastos:⁶

Ferécides, o Sírio, diz que Zás, Chrónos e Ctónia são eternamente os três primeiros princípios (*prótas archás*) ... e que Chrónos produziu do próprio sêmen o fogo (*pyr*), o vento (*pneuma*) e a água (*hýdor*)..., dos quais, por cinco grutas (*mychoís*) repartidos, deriva uma muito diversa geração divina, chamada a das cinco grutas, o que quer dizer, igualmente, a dos cinco mundos. (trad. Bastos, 2003)

Nessa passagem, vemos novamente a tríade primordial sendo apresentada como eterna e uma nova informação é acrescida ao primeiro fragmento. Chrónos, do próprio sêmen, irá gerar elementos como o fogo, o vento e a água repartidos por cinco grutas, das quais uma variada geração divina surgirá.

Chrónos⁷, o tempo, de seu sêmen gera os elementos depositados em grutas. Talvez o conceito temporal seja algo muito sofisticado para a

⁶ Para uma possível interpretação neoplatônica de Damáscio e de um tom peripatético misturado ao pensamento de Ferécides a partir desse fragmento ver Gheerbrant (2019).

⁷ Em outros fragmentos Chrónos aparecerá com a grafia que encontramos para o deus Krónos. Não vamos entrar nessa discussão, para maiores esclarecimentos ver rf. nota 3. Vamos assumir aqui a posição de Bastos: “E, sendo Ferécides um

época como vários intérpretes argumentam, mas o contemplar do ciclo da própria natureza poderia ter levado Ferécides a identificar a importância da passagem do tempo para a mudança, a transformação e a geração de tudo que há.

Além do mais, encontramos outros testemunhos que nos trazem uma ideia de personificação do tempo. Sólon no final do século VII e início do VI escreve:

Eu, das razões pelas quais reuni o povo, de qual desisti antes de alcançá-la? Poderia testemunhá-lo de modo excelente no tribunal do tempo (*chronou*) a poderosa mãe dos deuses olímpicos, A Terra Negra, cujos marcos um dia eu arranquei, cravados em toda parte; antes escrava, agora livre. (F36, trad. Barros, 2020)

O tempo tem um papel fundamental também no pensamento de Anaximandro, e uma das cronologias possíveis, como vimos, coloca os dois como contemporâneos. A ideia de tempo como uma espécie de juiz talvez não fosse algo tão incomum para a época.

Entre os que admitem um só princípio móvel e infinito, Anaximandro de Mileto, filho de Praxíades, sucessor de Tales, disse que o princípio e elemento das coisas que existem era o *apeiron*, tendo sido ele o primeiro a introduzir este nome do princípio material. Diz ele que tal princípio não é nem água nem qualquer outro dos chamados elementos, mas uma outra natureza *apeiron*, de que provêm todos os céus e os mundos neles contidos. E a fonte de geração das coisas que existem é aquela em que se verifica também a destruição “segundo a necessidade; pois pagam castigo e retribuição umas às outras, pela sua injustiça, de acordo com o decreto do Tempo (*Chronou*), sendo assim que ele se exprime, em termos assaz poéticos. (DK 12 A 9)

Como nos diz Bastos: “se a conceituação do tempo, *Chrónos*, pode existir no contexto filosófico do século VI a.C., por que não numa

admirador de inovações etimológicas, é bem possível que tenha usado para a mesma divindade tanto o nome de *Krónos* como o de *Chrónos*, conotando em ambos a significação do tempo” (Bastos, 2003, p. 87).

teogonia já aproximada ao racionalizante, como a de Ferécides de Siro?” (2003, p. 89). O tempo então, no contexto do pensamento de Ferécides, poderia ser esse princípio que decreta o desenrolar de um processo que determina o vir a ser de algo que não era antes.

Recorrendo à imagem da potência geradora do sêmen presente também na narrativa hesiódica, Ferécides dá ao processo temporal a bela imagem de gerar a partir do sêmen.⁸ Chrónos talvez pudesse ser associado ao *apeiron* de Anaximandro, esse indefinido que contém os elementos opostos. Mas diferente de Anaximandro, os elementos produzidos por Chrónos precisam ser depositados em algum lugar. Se levarmos em consideração o que afirma Santamaría (2021, p. 129), há aí outra diferença em relação a Hesíodo:

Hesíodo o [Caos] coloca em primeiro lugar porque acredita ser necessário fornecer um domínio espacial no qual o restante dos deuses possa nascer e agir. Para Ferécides, a existência de um quadro temporal — o tempo eterno — é mais importante, para que não haja incerteza sobre o que existia antes do nascimento dos primeiros deuses.

Portanto, talvez possamos pensar que esses primeiros elementos não precisam existir em algum lugar, simplesmente são, sempre existiram.

Somente após, quando a geração de tudo que há começa a se dar, apresenta-se a necessidade que isso aconteça em algum lugar, assim temos os elementos do sêmen do Chrónos sendo depositados em Ctônia. Entendo que as cinco grutas⁹ estão, ou são de alguma forma,

⁸ Não me parece que aqui há necessariamente uma personificação de Chrónos para gerar do seu próprio sêmen. Acredito que como princípio primordial essa potência já lhe é própria mas Ferécides faz uso de uma imagem presente na tradição como recurso para explicar a potência geradora do princípio. Assim como o ventre será Ge sem que necessariamente ela tenha se personificado para poder gerar.

⁹ Sobretudo a partir dos anos de 1910, se acirrou a discussão se seriam cinco grutas, como o fragmento de Damáscio sugere ou sete, como afirma o testemunho da Suda ao citar o nome do escrito de Ferécides: “As Sete Grutas”. Entre os que defendem a primeira opção ver Diels (1897), West (1963), Allen (2016); na defesa das sete grutas: Mondolfo-Zeller (1932); Kirk-Raven (1957); Walcot (1965). Schibli (1990) propõe uma espécie de união das duas diferentes teorias.

Ctónia, a profundidade da terra, como um ventre que gerará a prole divina. Não podemos esquecer que a ideia de fertilidade está associada a Gaia desde os vestígios mais antigos da civilização grega. Para Ferécides, nesse momento primordial, ela ainda não pode ser Gaia, tem que ser algo mais ancestral e mais relacionado com as entranhas, o ventre. Como nos diz Gheerbrant (2019), o termo *mykhai*, na poesia épica, designa materialmente o interior de um palácio ou de uma caverna.

Em Ferécides, *mykhai* pode ser compreendido como cavidade e está relacionado à noção de matriz ou a uma potência ligada ao feminino. Admite-se geralmente que os recantos são mantidos em Ctónia. (Gheerbrant, 2019, p.38)

Logo, o passar do tempo (Chrónos) semeará na terra (Ctónia) toda a geração divina. E isso será possível graças também a uma potência vital (Zás) presente na tríade primordial.

Em Hesíodo, encontramos uma tríade que passa a ser e que dá origem a todos os nascimentos das demais divindades. Já em Ferécides, encontramos uma tríade que sempre existiu e que dá origem a elementos e esses darão origem às gerações divinas. Para esse último, o cosmos não é concebido a partir de uma contínua geração divina como em Hesíodo, mas há algo novo. Mesmo se considerarmos a tríade primordial como divina, não será dela que a geração seguinte nascerá e sim dos elementos que saem do sêmen de Chrónos. Talvez possamos especular que Ferécides não coloca a tríade primordial diretamente gerando tudo o que há porque não a via como seres personificados capazes de geração, seja por partenogênese ou por meio de relações sexuadas. Talvez a tríade seja mesmo a condição de possibilidade para que aquilo que irá gerar tudo que há possa surgir.

Contudo, segundo Gheerbrant (2019), a ideia de uma mistura de proporções diferentes é anacrônica pois tratar-se-ia de uma concepção característica do pensamento fisiológico do início do século V a.C:

A tese de uma mistura de elementos em proporções diferentes implica uma divisibilidade de elementos em partes e agregação dessas partes – uma ideia típica dos pluralistas como Parmênides e Empédocles. A ideia de características que predominam no resultado da mistura em função das características de seus ingredientes remonta a Anaxágoras” (Gheerbrant, 2019, p. 42).

Talvez não possamos atestar se Ferécides pensava em proporções e características diferentes de acordo com a mistura. Os testemunhos parecem não nos permitir fazer tal afirmativa. Porém gostaria de ressaltar que o olhar de Gheerbrant estabelece uma ruptura ao colocar os chamados filósofos da natureza inaugurando um pensamento totalmente novo.

A partir do fragmento de Ferécides, talvez seja possível pensar se não em uma mistura ao menos em um resultado diferente de acordo com cada cavidade. Caso contrário, não haveria a necessidade dos elementos serem depositados em cavidades diferentes. Tendo mistura ou não, os elementos parecem ser depositados em cavidades diversificadas com algum motivo específico.

Em seu trabalho, Gheerbrant também quer provar que fogo, água e ar não são elementos físicos mas naturais (p. 46). Para o autor, o elemento físico é aquele que constitui a integralidade da realidade, a causa material aristotélica; enquanto o elemento natural é uma abstração fundada na observação da natureza. A questão de Gheerbrant passa a ser se Ferécides concebe fogo, água e ar como potências naturais englobando a totalidade das manifestações particulares que lhes são associadas. Embora reconheça que Ferécides opere um processo de abstração e de desmitificação – não se trata de um fogo específico e nem de Hefestos – tal operação não prefiguraria a física pré-socrática, pois fogo, ar e água não são elementos físicos já que não constituem exclusivamente a realidade material do mundo (p. 48).

De fato, Gheerbrant está certo em afirmar que os elementos saídos do sêmen de Chrónos não constituem exclusivamente a realidade do mundo. Existe, como vimos, uma tríade principal que sempre existiu

e que é condição de possibilidade de tudo que passará a ser, essa sim identificamos com a *arché*, constitui a integralidade da realidade.¹⁰

Segundo Gheerbrant, Ferécides racionaliza o mito para propor outra narrativa, diferente da tradicional teogonia, mas ainda dentro do pensamento mítico, no sentido de que se trata de “uma racionalização cujas modalidades serão reenviadas ao irracional pelos fisiólogos pré-socráticos” (p. 57). Portanto, o autor atribui aos pré-socráticos uma racionalização que provoca uma ruptura com relação ao pensamento anterior.

O último fragmento de Ferécides, também citado por Bastos (2003), que desejo destacar é aquele que nos apresenta Zás tecendo um manto como presente de casamento para sua noiva.

(...) E após o terceiro dia sucedido às núpcias, então Zás faz um manto grande e belo, e nele borda Ge e Ogenos e as moradas de Ogenos...Querendo de fato que contigo se dêem as núpcias, deste modo te honro. E tu rejubila-te comigo e sê minha mulher. Diz-se que estas foram as primeiras dádivas nupciais (*anacaliptérias*). E daí veio o costume aos homens e aos deuses. E ela respondeu-lhe, acolhendo bem o manto. (trad. Bastos, 2003)

Não sabemos como a narrativa de Ferécides se desenrola até chegar em um casamento divino, não conhecemos as gerações divinas que são geradas a partir dos elementos nas cinco cavidades. O fato é que esse fragmento chega até nós por transmissão direta do papiro de Oxirrinco, o mais longo fragmento literal do autor. Segundo Santamaría (2019, p. 92), podemos ter certeza de que o papiro é parte de um livro do autor, e não de uma antologia, graças ao número 600 à esquerda da coluna II.3, indicando o número da linha. O que

¹⁰ Devemos lembrar que nem todos os pré-socráticos elegeram elementos físicos na perspectiva apresentada por Gheerbrant, confundidos com elementos naturais. Por exemplo, o *apeiron* de Anaximandro, já citado aqui ou a luz e escuridão de Parmênides.

indicaria que o episódio que temos aí, o casamento divino, não estaria no início da narrativa e sim no meio.¹¹

Quando Clemente de Alexandria cita esse fragmento o faz colocando Ferécides como plagiando a descrição de Homero do escudo de Aquiles fabricado por Hefestos (*Il.* 18.490 e ss):

Duas cidades belíssimas de homens de curta existência grava, também. Numa delas celebram-se bodas alegres. Saem do tálamo os noivos, seguidos por seus convidados, pela cidade, à luz clara de archotes; os hinos ressoam. Ao som das flautas e cítaras moços dançavam, formando roda, em cadência agradável. Nas casas, de pé, junto às portas, viam-se muitas mulheres que o belo cortejo admiravam. (trad. C. A. Nunes, 2004)

A grande novidade, como ressalta Santamaría (2019, p. 94), é que Zás aparece como tecelão. Até então, pela tradição mítica tradicional, temos Hefestos como o deus ligado à fabricação de objetos e Atena como a deusa da arte da tecelagem. Colocar Zás, um deus masculino e de grande importância para sua narrativa, responsável por uma produção eminentemente feminina segundo a tradição, deixa “claro que Zás pode ser semelhante a Zeus em nome e importância, mas suas ações são muito diferentes” (Santamaría, 2019, p. 95).

Zás, portanto, borda um belo manto representando Ge e Ogenos em sua superfície e oferece-o como presente de casamento para Ctônia, honrando-a com o presente e ao mesmo tempo dando origem à terra como a conhecemos. O manto representa a superfície da terra e quando Ctônia deixa-se envolver por ele, incorpora a imagem e transforma-se na totalidade da terra, não mais somente profundezas, trata-se da definitiva configuração do mundo. E, dessa maneira,

¹¹ Segundo Santamaría (2019), teria ocorrido após o primeiro episódio importante da história, quando Chrónos cria fogo, ar e água a partir de seu próprio sêmen e deposita-os em cinco cavidades, dando origem a uma geração de deuses, e antes de outro evento, quando o mesmo Chrónos derrota Ophioneus: “se supormos que cada coluna contém 40 linhas, haveria 15 colunas antes da coluna II; se pensamos em colunas de 20 linhas haveria 30 colunas” (p. 94).

Ferécides nos fornece uma das mais lindas imagens teogônicas da antiguidade.¹²

Como no diz Santamaría (2021, p. 130),

o fato do manto ser chamado de belo e ser o resultado de um plano preciso e de uma tarefa hábil implica que o mundo (ou ao menos sua superfície) é concebido como um cosmos e responde a um projeto teleológico.

Nessa nova fase do cosmos, a potência vital personifica-se para tecer o manto e tornar-se o deus demiurgo e assim executar seu projeto de criação.¹³

A imagem de um deus todo poderoso, violento, guerreiro, que enfrenta guerras sangrentas para chegar ao poder, está ausente aqui. Zás parece terno, desenvolve uma atividade essencialmente feminina para presentear e honrar sua noiva no casamento. É com essa ternura que o deus artesão dá lugar ao deus demiurgo para a criação do cosmos. E por que não dizer sendo Eros, Zás dá origem ao cosmos. No testemunho de Proclo vemos que “Zeus, preparando-se para formar o mundo, transformara-se em Eros”. Se pensarmos Eros como desejo, como impulso desejante, essa suposta transformação faz parte do projeto teleológico do deus demiurgo que deseja conceber um cosmos. A diferença está no fato de que esse cosmos não será o

¹² Tão bela que faz Santamaría espelhar a fabricação do manto na criação poética: “também é possível que Ferécides tenha apresentado a fabricação do manto como uma imagem de seu próprio trabalho. Ao atribuir a Zás uma tarefa imprópria para um deus masculino, como fios e bordados, pretendia mostrar que a elaboração de um trabalho artístico era uma atividade nobre, semelhante à composição de seu livro, que não é inspirado nas Musas como é o caso da poesia, mas é elaborado com cuidado para proporcionar-lhe um efeito rítmico (2019, p. 95).

¹³ Relaciono a ideia da transformação de princípio primordial em deus personificado com as variações etimológicas que encontramos no próprio texto de Ferécides, identificamos testemunhos que nos trazem ora a grafia Zás ora Zeus. Essa chave de leitura me foi dada a partir das considerações de Omar Álvarez Salas, no I Encontro Latino-americano de Estudos Antigos, UFMG, 2023. Álvarez acredita que as mudanças etimológicas estão relacionadas com mudanças nos aspectos divinos.

resultado de lutas violentas mas da ação de um deus que ternamente tece um manto e com isso deseja engengrar o cosmos.

À guisa de conclusão: Ferécides trilhando o caminho do pensamento

O meu interesse aqui não é exatamente defender Ferécides como sendo um pré-socrático, mas antes ressaltar uma espécie de tendência em eleger uma determinada racionalidade como a melhor. Tal racionalidade parece sempre vir do nada, estabelecendo uma radical ruptura com o pensamento anterior. Foi assim que se deu com a tese do milagre grego no século XIX. Ainda hoje há quem a defenda e outros, sem exatamente defendê-la, são profundamente influenciados por ela no sentido de não levarem em consideração a contribuição de outros pensamentos – não só o grego – no processo de desenvolvimento do pensamento.

Talvez, de fato, possamos dizer que os chamados pré-socráticos nos oferecem uma racionalidade diferente da racionalidade mítica, mas entendê-los operando uma ruptura total com o pensamento anterior é algo difícil de compreender. Eles mesmos, os pré-socráticos, são desprestigiados em relação à tradição que lhes é posterior, como ressaltamos anteriormente.

Parece haver uma necessidade em contar a história da filosofia ocidental a partir de grandes saltos, jamais do ponto de vista de uma caminhada iniciada no pensamento mítico e a partir daí cruzando com diferentes tradições e trilhando diferentes caminhos. O que desejo ressaltar é que o pensamento de Ferécides traz abstrações e racionalizações ainda raras para o pensamento, já não é mais mítico e, ao mesmo tempo, ainda o é. É nesse sentido que entendemos a colocação de Aristóteles. Nos fragmentos que vimos, Ferécides nos traz algo diferente da tradição teogônica hesiódica, não simplesmente como uma alternativa mítica para essa narrativa, mas como uma mudança que estava se operando no pensamento na tentativa de explicar o maravilhamento diante do cosmos.

Disponibilidade de dados

Não aplicável.

Bibliografia

ALGRA, K. (2008). Os princípios da cosmologia. In: LONG, A.A. *Primórdios da Filosofia Grega*. Trad. Paulo Ferreira. Aparecida, Ideias & Letras, p.91-114.

ALLEN, N. (2016). The common origin approach to comparing Indian and Greek philosophy. In: SEA-FORD, R. *Universe and Inner Self in Early Indian and Early Greek Thought*. Edinburgo, Edinburgh University Press, p.12-27.

BARROS, G. N. M. (2020) Sólon de Atenas: a cidadania antiga. São Paulo: FFLCH/USP.

BASTOS, F. (2003). *A teogonia de Ferécides de Siro*. Lisboa, Imprensa Nacional, Casa da Moeda.

BRITO, R. P. de. (2014) Teogonia de Ferecides de Syros e o ambiente cultural do porto heleno-fenício de Syros: um exercício em teoria e metodologia de história. *Prometeus*, Ano 7, número 15, p. 43-63.

BURKERT, W. (1999). The Logic of Cosmogony. In: BUXTON, R. (ed.). *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*. Oxford, Oxford University Press, p. 87-106.

COLLI, G. (2013) *A sabedoria grega II*. Trad. Renato Ambrosio. São Paulo, Paulus.

DIELS, H. (1897). Zur Pentemychos des Pherekydes. In: *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin I*, Berlin, p. 144-156.

GHEERBRANT, X. (2021). Phérécyde de Syros D6/R23 (LM) réexaminé. *Philosophie antique* 21, p. 31-61.

GOMPERZ T. (1929) *The Greek Thinkers*. vol.1, Londres, John Murray.

GRANGER, H. (2007). The theologian Pherecydes of Syros and the Early Days of natural philosophy. *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol.103, p. 135-163.

JAEGGER, W. (1992) *La teología de los primeros filósofos griegos*. México, Fondo de Cultura Económica.

KIRK, G.S.; RAVEN, J.E.; SCHOFIELD, M. (2010). *Os filósofos pré-socráticos*. Trad. Carlos Alberto Louro Fonseca. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.

KURY, M. da G. (2008). Diógenes Laertios. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. (tradução). Brasília, Editora UnB.

LISI, F. (1985). La teología de Ferécides de Siro. *Helmantica: Revista de Filología Clásica y Hebrea* 36, n. 110, p.251-276.

MONDOLFO, R. e ZELLER, R. (1932). *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo Storico*, I. Florença, La Nuova Italia.

MOST, G. (2008). A poética da filosofia grega em seus primórdios. In: Long, A.A. *Primórdios da Filosofia Grega*. Trad. Paulo Ferreira. Aparecida, Ideias & Letras, p.413-446.

NUNES, C. A. (2004). Homero. *Ilíada*. (tradução). Rio de Janeiro, Ediouro.

REALE, G. (2002). Aristóteles. *Metafísica* (Texto e tradução do grego). Trad. Marcelo Perine. São Paulo, Edições Loyola.

REBOREDO, L. (2022). *Le temps va-t-il disparaître ? La doctrine d'Anaximandre sur la durée du monde et la durée des choses*. Tese de doutorado. Sorbonne Université e Universidade Federal do Rio de Janeiro, França.

SANTAMARÍA, M. A. (2021). The Emergence of the World in Early Greek Theogonies from Hesiod to Acusilaus. In: BERNABÉ, Alberto e HERNÁNDEZ, Raquel Martín (Eds.) *Narrating the Beginnings*. Alemanha, Springer, p.117-138.

SANTAMARÍA, M. A. (2019). Pherecydes of Syros in the Papyrological Tradition In: Christian Vassallo (ed.), *Presocratics and Papyrological Tradition: A Philosophical Reappraisal of the Sources. Proceedings of the International Workshop Held at the University of Trier*. De Gruyter, p. 91-107.

SASSI, M. M. (2018). The beginnings of philosophy in Greece. Princeton, Princeton University Press.

SIBLI, H. (1990). *Pherekydes of Syros*. Oxford, Clarendon Press.

TORRANO, J. (2007). Hesíodo. *Teogonia* (Tradução e estudos). São Paulo, Iluminuras.

VÁZQUEZ, R. L. (2020). Ferecides de Siro y las cosmologías quinarias de la antigüedad. Materiales para una discusión. *R. Ilu - Revista de Ciencias de las Religiones* 25, p 77-104.

WALCOT, P. (1965). Five or seven recesses? *The Classical Quarterly*, vol.15, n.1, p.79.

WEST, M. L. (1963). Three Presocratic Cosmology. *The Classical Quarterly*, vol.13, n.2, p.154-176.

Editores: Beatriz de Paoli e Gabriele Cornelli

Submetido em 16/11/2024 e aprovado para publicação em 05/04/2025



Este é um artigo de acesso livre distribuído nos termos da licença Creative Commons Attribution, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que o trabalho original seja citado de modo apropriado.

Gostaria de enviar um artigo para a Revista *Archai*? Acesse <http://www.scielo.br/archai> e conheça nossas *Diretrizes para Autores*.
