3

A AURORA DA FILOSOFIA

> "E é próprio do filósofo admirar-se, e o filosofar não tem outra origem senão o estar pleno de admiração."
>
> **Platão**, *Teeteto*, 155 d

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0115685/CA

O mito pode ser entendido como um campo conceitual capaz de engendrar o homem na realidade, na intimidade brutal do manifesto, em tudo aquilo que *é*. Mais do que um conceito, ele é um fenômeno genuinamente espiritual, gerado em um arcabouço social próprio, o qual, na peculiar cultura grega, representou a terra fértil e propícia ao *vir a ser* da filosofia. Com base neste estofo, foi instaurada a articulação ora em curso, a qual se dirigiu ao deslindamento da narrativa mítica nas sociedades nas quais ela se mantém viva, sobretudo no que se refere a sua "estrutura" e "funcionamento". Foram igualmente problematizadas as características próprias dos mitos cosmogônicos — aqueles que dão conta das *origens* do cosmo —, sucedendo-se uma apresentação panorâmica dos aspectos relevantes da cosmogonia grega.

Contextualizando-se este momento histórico, no qual a cultura helênica é povoada por um mito já *decantado*, a pergunta que se coloca é da seguinte ordem: *como se passou — ou se processou — o alvorecer daquilo que se conhece por filosofia?* Ou, em outros termos, *seria o pensamento filosófico como um Adão sem pai e mãe terrenos — criação do gênio helênico, um milagre — ou, contrariamente, um tubérculo suculento extraído do seio do mito?* É mister que se analisem estas duas idéias distintas, mas não completamente excludentes, à luz da

obra poética e filosófica grega, bem como dos textos de exegetas clássicos. A abordagem se iniciará com uma exposição da tese do *milagre grego*, cujo maior representante é J. Burnet, com vistas à delimitação dos seus principais pontos, possibilitando uma maior clareza na averiguação do problema. O texto que se segue a esta apreciação introdutória é, em sua porção inicial, uma extensão do capítulo anterior. Serão aprofundadas as discussões acerca da religião e das mitologias gregas, enfocando-se seus máximos expoentes — Homero e Hesíodo —, como premissa para a melhor compreensão da emergência filosófica, no âmbito da tese de *continuidade mito-filosofia*, em oposição ao "milagre". As narrativas míticas destes poetas — a *Ilíada*, a *Odisséia*, a *Teogonia* e *Os Trabalhos e os Dias* —, serão brevemente apresentadas e discutidas, buscando-se sempre manter sob os olhos os aspectos mais importantes das obras em relação à idéia básica defendida. Esta organização propiciará o estabelecimento de conexões entre as narrativas míticas e as especulações dos primeiros pensadores gregos — os pré-socráticos —, possibilitando, à guisa de conclusão, que sejam delimitados os mais significativos caracteres deste produto da cultura helênica: a *Filosofia*.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0115685/CA

3.1. A Filosofia Pré-socrática: O "Milagre" do Trovão

Em *Early Greek Philosophy*,[1] J. Burnet escreve um preâmbulo no qual estabelece as linhas mestras da sua argumentação, propondo a inexistência de vinculação entre a narrativa mítica e o nascente pensamento filosófico na Jônia. São considerados relevantes os seguintes termos: (1) o despertar da filosofia como um produto do gênio grego, representando uma irreconciliável ruptura com o mito e (2) a intimidade entre filosofia e ciência, com a primeira colocando-se como a *matriz* e *fomentadora* da segunda. O mito é compreendido como uma marca indelével do *atraso* cognitivo, ou fruto de uma ingênua morosidade intelectual. Sobre estes aspectos o autor coloca que:

> É óbvio, no entanto que este processo [cosmogonias míticas gregas] é o próprio reverso do científico, e pode ser levado adiante indefinidamente. Assim, não temos nada a fazer com os cosmogonistas em nossa presente averiguação, salvo na medida em que se possa mostrar que eles influenciaram o andamento de pesquisas mais sérias.[2]

Aqui, para J. Burnet, a cosmogonia de Hesíodo — e outras como as de Epimênides, Ferécides e Acusilao — são, em seu cerne, destituídas de importância para a compreensão do pensamento filosófico emergente, ainda que ele chegue a reconhecer que no poeta da Beócia já existiam "rudimentos" da ciência grega, os quais desabrochariam mais tarde.[3] Ainda segundo esta abordagem, o mito é visto como uma falácia — e não percebido como dimensão inerente à condição humana — prestando-se apenas como anteparo contra o qual se pode examinar a grandiosidade, a relevância e a genialidade da irrupção filosófica jônica.[4] Nesta perspectiva, as narrativas míticas seriam caracterizadas como "*o próprio reverso do científico*", marcando uma cisura profunda entre mito

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0115685/CA

---

[1] *Cf*. BURNET, J. *O Despertar da Filosofia Grega*. Tradução Mauro Gama. São Paulo: Editora Siciliano, 1994.

[2] *Cf*. BURNET, J. *op. cit.*, p. 20.

[3] Nas palavras do próprio J. Burnet "*Os rudimentos do que floresceu na ciência grega e na história jônicas haveriam de ser encontrados em seus poemas, e ele* [Hesíodo] *realmente faz mais do que qualquer outro para acelerar o declínio das velhas idéias que procurava coibir.*" *Cf*. BURNET, J. *op. cit.*, p. 19.

[4] Esta perspectiva para abordagem das origens do pensamento filosófico à luz da tese do *milagre grego*, é empregada por J. Burnet, prioritariamente, para se referir ao pensamento dos jônios. Em relação à filosofia no *Ocidente*, uma concepção díspar é adotada: "*Pitágoras e Xenófanes, as mais notáveis figuras da geração que viu as cidades gregas da Ásia se tornarem súditas da Pérsia, eram ambos jônios, mas passaram, ambos, a maior parte de suas vidas no Ocidente. Ali já não era possível ignorar a religião, especialmente quando fortalecida pelo revivescimento que então se estendia a todo o mundo grego.*." (p. 75) Mas, ainda com esta exceção, J. Burnet faz uma ressalva: "(...) *é verdade que a filosofia foi influenciada pela religião. Seria equivocado, no entanto, supor que mesmo então a filosofia tenha assumido alguma doutrina específica da religião. O revivescimento religioso envolvia, como vimos, uma nova concepção da alma, e era de se prever que isso teria influenciado profundamente o ensino dos filósofos a propósito deste assunto. O fato extraordinário é que tal não aconteceu. Até mesmo os pitagóricos e Empédocles, que participaram diretamente do movimento religioso, sustentaram concepções a respeito da alma que contradiziam categoricamente as crenças sugeridas em suas práticas religiosas.*" (p. 78). *Cf*. BURNET, J. *op. cit.*, pp. 75-78.

e filosofia-ciência (Περὶ φύσεως ἱστορίη)[5] na Jônia. Radicalizando um pouco mais o problema, J. Burnet pontua que:

> É pois inteiramente errado procurar as origens da ciência jônica em idéias mitológicas de qualquer espécie. (...) Não devemos ser enganados pelo uso da palavra θεός nos remanecentes que nos foram transmitidos. (...) O uso não religioso da palavra 'deus' é característico de todo o período com que estamos lidando e é da maior importância compreendê-lo. Ninguém que seja capaz disso cairá no erro de fazer a ciência derivar da mitologia.[6]

É provável que neste trecho, J. Burnet esteja se referindo aos vários fragmentos pré-socráticos nos quais são feitas referências às divindades, como a célebre constatação atribuída a Tales de Mileto, por Aristóteles:

> E alguns afirmam que ela [a alma] está misturada no universo: foi, talvez, por esta razão que Tales também pensou que **tudo está cheio de deuses**.[7]

É bem verdade que, neste caso, o termo *deuses* já deixou de aludir a alguém (ou algo) que merecesse reverência ou culto — como, por exemplo, Jeová para os hebreus — ganhando uma conotação que muito mais se refere à animação da matéria — dir-se-ia *hilozoísmo* —, como o exemplificado na "*alma misturada no universo*", ou seja, algo imanente à tessitura do real.[8] Todavia, como se verá

[5] *Cf.* BURNET, J. *op. cit.*, pp. 21-23.
[6] *Cf.* BURNET, J. *op. cit.*, pp. 24-25. Nesta última parte da citação há uma nota que consiste em um *ataque* formal às concepções defendidas por F. M. Cornford em seu livro *From Religion to Philosophy*.
[7] Aristóteles *de an.* A 5, 411 a 7 καὶ ἐν τῷ ὅλῳ δέ τινες αὐτὴν (sc. τὴν ψυχὴν) μεμεῖχθαί φασιν, ὅθεν ἴσως καὶ Θαλῆς ᾠήθη πάντα πλήρη θεῶν εἶναι. *Cf.* KIRK, G.S., RAVEN, J.E., SCHOFIELD, M. *Os Filósofos Pré-socráticos: História Crítica com Seleção de Textos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994. p. 93. **O grifo é nosso**.
[8] Sobre este aspecto — a filosofia de Tales —, comenta H. Diels: "*O elemento original e genuinamente filosófico nesta proposição é o empenho monista de atribuir todos os fenômenos a uma causa única que deverá ser buscada não nos céus, mas sim na tierra. Porque aquele que é considerado o começo não é Oceano, o tal vez Poseidon, como nas cosmogonias mais antigas, mas sim esta palpável substância da água da qual provém todas as coisas e a qual volvem todas. Esta matéria original é supostamente animada por um espirito divino, mas esta divindade não é uma*

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0115685/CA

adiante, mesmo em Homero e Hesíodo já se encontram muitos deuses que não motivaram liturgias, como *Gaia* (Γαῖα), *Urano* (Οὐρανός) e *Crono* (Κρόνος). Assim, a concepção não religiosa de divindade não é apanágio apenas da filosofia.[9]

Ao longo do texto de J. Burnet parece ficar claro que a nova *atitude* adotada pelos homens de Mileto — Tales, Anaximandro e Anaxímenes — além de fundar aquilo que se conhece por filosofia, demarca os primeiros horizontes da ciência ocidental, sendo estas dimensões muitas vezes empregadas de forma sinônima em *Early Greek Philosophy*, como o demonstrado a seguir:

> É necessário insistir no caráter científico da filosofia que estamos prestes a estudar. Vimos que os povos orientais eram consideravelmente mais ricos do que os gregos em fatos acumulados, embora esses fatos não tivessem sido observados com qualquer finalidade científica e nunca tivessem inspirado uma revisão da concepção primitiva do mundo. Os gregos, no entanto, viram neles algo de que se podia extrair proveito, afinal, nunca foram um povo **vagaroso** para agir de acordo com a máxima *Chacun prend son bien partout où il le trouve*.[10]

A vinculação entre filosofia e ciência no contexto dos jônios é aprofundada quando J. Burnet afirma, de forma categórica, que a textura — ou o arcabouço — subjacente às conjecturas destes primeiros físicos — φυσικοί, ou seja, investigadores da φύσις[11] — é justamente um trabalho de base empírica,

---

pessoa. Não há lugar para ela no Olimpo; é mlehor a expressão da força imanente que este filósofo reconheceu nas propiedades incomprenssíveis do imã e, portanto, chamadas 'alma'. Investir a natureza de uma alma é característico da infancia da especulação, e daqui que esta filosofia jônica tem sido também chamada hilozoísmo (a doutrina da matéria viva)." *Cf.* DIELS, H. *La Evolución de la Filosofia Griega*. Buenos Aires: Libreria Editorial Depalma, 1952. p. 17.

[9] O próprio J. Burnet se dá conta disso no *Early Greek Philosophy*. *Cf.* BURNET, J. *op. cit.*, pp. 24-25.

[10] *Cf.* BURNET, J. *op. cit.*, pp. 24-25. **O grifo é nosso**.

[11] A palavra grega φύσις é traduzida, de forma muito simplista e rudimentar, como natureza. Etimologicamente, φύσις é formado pelo sufixo *sis* e pela raiz verbal *phy*. Na voz ativa a palavra significa produzir e na voz média, crescer. Acredita-se que o termo se origina a partir de características do reino vegetal, estendendo-se mais tarde o significado do verbo a ponto de assumir uma amplidão máxima. Para W. Jaeger, "*a palavra abarca também a fonte originária de todas as coisas, aquilo a*

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0115685/CA

construído a partir da *observação* e da *experimentação*. Para ilustrar esse ponto, J. Burnet cita um filósofo não originário da Jônia, o siciliano Empédocles de Agrigento,[12] o qual descreve em seu fragmento 100 uma possível "experiência" utilizando um artefato da época, a *clepsidra* (κλεψύδρας)[13]. O fragmento aludido é o seguinte:

> Assim todas as coisas inspiram e expiram. Todos são providos de canais de carne, pobres de sangue, sobre toda a superfície do corpo; e em suas extremidades, a superfície extrema da pele é perfurada por muitos poros, de modo a reterem o sangue, permitindo contudo a livre passagem de ar. E quando o fino sangue se afasta (dos poros), penetra neles impetuosamente o ar, para deles ser expirado novamente quando o sangue retorna; assim como quando uma menina brinca com uma **clepsidra** de brilhante bronze: enquanto conservar sua graciosa mão sobre a boca (da clepsidra) e mergulhá-la no macio corpo da água prateada, não entrará água no vasilhame, pois o peso do ar comprimido contra os estreitos orifícios o impedirá, até que (a moça) liberte a corrente de ar

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0115685/CA

partir do qual se desenvolvem e pelo qual se renova constantemente o seu desenvolvimento; em outras palavras, a realidade subjacente às coisas de nossa experiência." Deste modo, φύσις indica aquilo que por si brota, emerge, surge de si próprio e se manifesta neste desdobramento, pondo-se no manifesto. Trata-se, pois, de um conceito dinâmico, trazendo em si mesmo a sua gênese, a ἀρχέ — o princípio de tudo aquilo que vem a ser. Nos nossos dias, o conceito de natureza relaciona-se a tudo aquilo que está fora do Homem, em contraposição ao seu intelecto; há uma dualidade homem-natureza. A posição grega é muito mais ampla e radical neste aspecto. Para os helenos, ao contrário, o psíquico é parte da φύσις, uma vez que esta última compreende em si tudo o que existe, indicando o global e a totalidade de todas as coisas. *Cf*. BORNHEIM, G.A. *op. cit.*, pp. 12-14.

[12] Em vários momentos de seu *Early Greek Phylosophy*, J. Burnet defende a idéia de que a ciência entre os gregos é um legado da cultura Jônia, exceção feita a Empédocles. Sem embargo, até para este autor estabelece uma ressalva: "*De qualquer maneira, é à raça mais antiga que devemos a arte e a ciência grega. É extraordinário o fato de ser jônio cada um dos homens cuja obra iremos estudar, salvo Empédocles de Agrigento, e mesmo esta exceção talvez seja mais aparente do que real. Agrigento (ou Acragas) foi fundada a partir da colônia ródia de Gela, seu* οἰκιστής *era ele próprio ródio, e Rodes, embora oficialmente dória, foi um centro da antiga civilização egéia. Podemos honestamente presumir que os emigrantes pertenciam principalmente à população mais antiga, e não à nova aristocracia dória*." *Cf*. BURNET, J. *op. cit.*, p. 16

[13] A *clepsidra* (κλεψύδρας) é descrita como um vaso de gargalo estreito, com um fundo largo, perfurado com buracos pequenos; colocando-a com o gargalo para cima, poder-se-ia, tapando o buraco com o polegar, retirar o vinho da taça. Descrição presente em CORNFORD, F. M. *Principium Sapientiae*: *As Origens do Pensamento Filosófico Grego*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989. p. 7.

> comprimida; então, deixa o ar um espaço vazio, que é ocupado em igual medida pela água (...).[14]

Este fragmento representa um dos pilares para a hipótese de que a filosofia pré-socrática se constituíra como saber eminentemente *empírico*, uma vez que é estabelecida uma analogia entre a fisiologia respiratória empedocliana e um fato de observação comum à época.[15] A posição contrária de alguns autores em relação à preeminência da *observação* sobre a *inspiração* na gênese do pensamento filosófico grego é, inclusive, duramente criticada:

> Também não há justificativa para a idéia de que a ciência grega se construiu através de pressupostos mais ou menos bem-sucedidos, e não através da observação e da experimentação (...) Vamos verificar que Anaximandro fez algumas descobertas extraordinárias em biologia marinha, que as pesquisas do século XIX confirmaram, e que Xenófanes fundamentou uma de suas teorias referindo-se aos fósseis e petrificações de lugares largamente separados como Malta, Paros e Siracusa. Isso é suficiente para

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0115685/CA

[14] ὣδε δ' ἀναπνεῖ πάντα καὶ ἐκπνεῖ· πᾶσι λίφαιμοι
σαρκῶν σύριγγες πύματον κατὰ σῶμα τέτανται,
καί σφιν ἐπὶ στομίοις πυκιναῖς τέτρηνται ἄλοξιν
ῥινῶν ἔσχατα τέρθρα διαμπερές, ὥστε φόνον μέν
κεύθειν, αἰθέρι δ' εὐπορίην διόδοισι τετμῆσθαι.
ἔνθεν ἔπειθ' ὁπόταν μὲν ἀπαΐξηι τέρεν αἷμα,
αἰθὴρ παγλάζων καταΐσσεται οἴδματι μάγρωι,
εὖτε δ' ἀναθρώισκηι, πάλιν ἐκπνέει, ὥσπερ ὅταν παῖς
κλεψύδρηι παίζουσα διειπετέος χαλκοῖο —
εὖτε μὲν αὐλοῦ πορθμὸν ἐπ' εὐειδεῖ χερὶ θεῖσα
εἰς ὕδατος βάπτησι τέρεν δέμας ἀργυφέοιο,
οὐδεὶς ἄγγοσδ' ὄμβρος ἐσέρχεται, ἀλλά μιν εἴργει
ἀέρος ὄγκος ἔσωθε πεσὼν ἐπὶ τρήματα πυκνά,
εἰσόκ, ἀποστεγάσηι πυκινὸν ῥόον· αὐτὰρ ἔπειτα
πνεύματος ἐλλείποντος ἐσέρχεται αἴσιμον ὕδωρ.
ὡς δ' αὔτως, ὅθ' ὕδωρ μὲν ἔχηι κατὰ βένθεα χαλκοῦ
πορθμοῦ χωσθέντος βροτέωι χροὶ ἠδὲ πόροιο, —
αἰθὲρ δ' ἐκτὸς ἔσω λελιημένος ὄμβρον ἐρύκει,
ἀμφι πύλας ἠθμοῖο δυσηχέος ἄκρα κρατύνων,
Cf. BORNHEIM, G.A. *Os Filósofos Pré-Socráticos*. 13ª edição. São Paulo: Editora Cultrix, 1999. p. 77. **O grifo é nosso**.

[15] Esta discussão da natureza *empírica* do pensamento filosófico, utilizando como base o fragmento 100 de Empédocles, será devidamente retomada adiante no princípio capítulo 3.

> mostrar que a teoria, tão trivialmente sustentada pelos primeiros filósofos, de que a Terra originalmente estivera em um estado aquoso, não era puramente de origem mitológica, mas baseada em observações biológicas e paleontológicas. (...) Na verdade, a idéia de que os gregos não eram observadores é **ridiculamente errônea**, como se prova pela acuidade anatômica de sua escultura, que presta testemunho de bem-treinados hábitos de observação, ao mesmo tempo que o *corpus* hipocrático contém modelos da melhor observação científica.[16]

O *empirismo* atribuído a estes originários pensadores — reconhecidos como homens da ciência — é colocado por J. Burnet como condição *sine qua non* para a constituição da filosofia e para a fundamentação do seu fazer — filosófico e científico. Adiante ver-se-á a outra possível interpretação, à luz da tradição mítica, para a idéia de que "*a terra originalmente estivera em um estado aquoso*". Neste movimento, ao comentar sobre a experimentação entre os gregos, J. Burnet é igualmente incisivo:

> Nem é verdade que os gregos não fizeram uso da experimentação. O advento do método experimental data do tempo em que as escolas médicas começaram a influenciar o desenvolvimento da filosofia e, conseqüentemente, verificamos que o primeiro experimento de caráter moderno registrado é o de Empédocles com a *clepsidra*. Contamos com a sua própria descrição disso (fr. 100) e podemos ver como isso o leva a quase antecipar Harvey e Torricelli. É inconcebível que um povo **curioso** tivesse aplicado o método experimental em um único caso, sem estendê-lo a outros problemas.[17]

[16] *Cf.* BURNET, J. *op. cit.*, pp. 33. **O grifo é nosso**.
[17] Sobre este ponto se retornará no próximo capítulo. *Cf.* BURNET, J. *op. cit.*, pp. 33-34. **O grifo é nosso**.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0115685/CA

John Burnet não é, indubitavelmente, o único helenista que defendeu a alvorada do pensamento filosófico na Grécia como origem — ou aparecimento — da ciência, tal qual a entendemos hoje, no Ocidente. Outros autores como G. Vlastos,[18] H. Diels, e, até mesmo, o epistemólogo K. Popper,[19] compactuavam com a idéia de que Tales também *fundou* a ciência.[20] Herman Diels, por exemplo, coloca que:

> "O amor à sabedoria" era o nome que a partir do século V a.C. os gregos outorgavam a qualquer índole de empenho intelectual que se desviava do prático e se dirigia a teoria da vida. O alcance destas preocupações não foi, supostamente, o mesmo nos diferentes períodos. Na infância da especulação grega, nos séculos VI e V a.C., os homens esquadrinhavam com olhos dilatados, plenos de curiosidade infantil, as maravilhas da natureza que estavam em seu redor e tratavam de encontrar nas ciências naturais a solução para o enigma da existência. Naquele tempo a filosofia era principalmente a corporização, das investigações científicas e matemáticas, vale dizer era o que hoje chamamos ciência.[21]

Sem embargo, foi nas concepções de J. Burnet que o *milagre grego* chegou a sua amplidão máxima. Amparada por estas premissas, constitui-se a tese de

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0115685/CA

[18] *Cf*. VLASTOS, G. *Review of F. M. Cornford: Principium Sapientiae*. IN: Furley, D.J., Allen, R.E. *Studies in Presocratic Philosophy*. London: Routledge & Kegan Paul, 1970. pp. 42-55.

[19] Para K. Popper "*a bela história dos pré-socráticos* (...) *produziu explanações cosmológicas fascinantes, algumas delas que foram "antecipações vacilantes de resultados modernos"* (...) *e estas explanações,que foram intuições ou teorias e não resultados de observações, ajudaram a indicar que este é o modo pelo qual a ciência atualmente procede*". *Cf*. POPPER, G. *Back to the Presocratics*. IN: Furley, D. J., Allen, R. E. *Studies in Presocratic Philosophy*. London: Routledge & Kegan Paul, 1970. pp. 131-132.

[20] Em sua tese para cátedra de História da Filosofia, H. Johas coloca que: "*Tales é o realizador da transição da área dos mitos e teogonias, para a* ***área da ciência baseada na experiência e dedução racional****. Essa é sua maior glória. Ele não tem ainda o rigor crítico que, somente muitos séculos depois dele apareceu na ciência; mas, inicia ele, a mesma ciência em seu verdadeiro método. É o fundador das ciências físicas e racionais:* ***primus qui de rebus naturalisbus quasevit****, como escreve Cícero. Antes dele, apenas lampejos esparsos e tênues de ciência, misturados com superstições e mitos, haviam brilhado. É ele o transplantador do que havia de utilizável entre os bárbaros para o mundo helênico*." *Cf*. JOHAS, H. *A Escola de Mileto*. Tese para o concurso de provimento da cátedra de História da Filosofia da Universidade do Distrito Federal. Rio de Janeiro, 1995. **O grifo é do autor**.

[21] *Cf*. DIELS, H. *op. cit.*, pp. 6-7.

irrupção do novo senso de realidade — o pensamento filosófico —, não *vagaroso*, associado à idéia de um conhecimento advindo da observação, muitas vezes *testado* experimentalmente — vide alusão feita à *clepsidra* —, vedando qualquer possibilidade de filosofia como instância *revelada* ou como fruto da *inspiração*. Isto demarca de forma indelével, à luz de tais proposições, o caráter *revolucionário* da cultura grega como berço da ciência ocidental:

> Evidentemente os pioneiros do pensamento grego não tinham uma idéia clara da natureza da hipótese científica e acreditavam estar lidando com a realidade definitiva, mas um instinto seguro guiava-os para o método correto e podemos ver que era o esforço de "salvar as aparências" o que realmente atuava desde o início. **É a esses homens que devemos a concepção de uma ciência exata que acabaria por compreender o mundo inteiro como seu objeto**. Eles imaginaram que podiam elaborar esta ciência de uma vez só. Em nossos dias cometemos às vezes o mesmo equívoco, esquecendo-nos de que todo o progresso científico consiste no avanço de uma hipótese menos adequada para outra mais adequada. Os gregos foram os primeiros a seguir esse método e é seu direito serem considerados os criadores da ciência.[22]

A contundente posição brevemente apresentada poderia ser resumida do seguinte modo: *a filosofia grega é uma forma de conhecimento sem precedentes — órfã e apátrida —, representando o nascimento de toda a atividade científica no Ocidente, como um fruto maduro e suculento da genialidade jônica, um genuíno milagre*. É possível que se possa compor uma bela imagem para esta tese: um céu absolutamente azul, completamente limpo — sem nuvens —, no qual, subitamente, irrompe um relâmpago — oriundo do nada —, cujo correspondente sonoro — o trovão — permanece sendo ouvido nos momentos subseqüentes —

[22] *Cf.* BURNET, J. *op. cit.*, pp. 34-35. **O grifo é nosso**.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0115685/CA

estes, os mais de dois mil e quinhentos anos que se sucederam ao "*tudo é água*" de Tales.

Bem, trabalhando um pouco mais a imagem assim colocada, pode-se explicitar que a dificuldade para se entender relâmpagos que surjam no céu azul — são necessárias nuvens para que se dê este fenômeno atmosférico — é igualmente extensível ao problema sobre o qual ora se está debruçado: é bem pouco provável que a filosofia grega tenha aparecido *miraculosamente* sem qualquer vinculação com a cultura que a originou, esta última imbricada nas narrativas míticas tradicionais[23] — ainda que já modificadas, como o brevemente apontado na última seção do capítulo anterior —, organizadas nas "obras" de Homero e Hesíodo.[24] Esta idéia parece quase tão *ingênua* quanto a candidez dos povos bárbaros denunciada por J. Burnet em *Early Greek Philosophy*.

A grande questão pode ser colocada da seguinte forma: se a proposição do *milagre grego*, apesar de "atraente", parece extremamente descabida, como, ou em que bases, pode ser estabelecida uma investigação capaz de fundamentar a tese contrária — filosofia completamente articulada ao universo espiritual — leia-se mítico — dos gregos? Partindo-se das idéias de F. M. Cornford[25] — e de helenistas posteriores, como J.-P. Vernant, M. Detienne, entre outros — de que a filosofia foi gerada, dinamicamente, no *devir* de um mito laicizado, a presente reflexão deverá trilhar as seguintes veredas: (1) análise/averigüação dos poemas homéricos e hesiódicos com vistas ao estabelecimento de *pontos de contato* ou interseções destes com a filosofia nascente e (2) confrontamento destas duas

[23] Não se pode esquecer, como deixou claro Platão, que Homero foi o *grande educador* dos gregos.

[24] É claro que a mitologia grega não se restringe a Homero e Hesíodo. Mas, para fins de desenvolvimento deste trabalho, serão pautadas discussões alicerçadas nas narrativas míticas formalizadas por estes dois poetas.

[25] Em seu *Principium Sapientiae* F. M. Cornford faz uma crítica mordaz a esta idéia. Observe o comentário a seguir: "[alguns autores] *têm partido do princípio de que o racionalismo esclarecido está em oposição às crenças e práticas supersticiosas de uma religião hoje obsoleta, ou de que um filósofo cujas preocupações religiosas não podem ser negadas tinha forçosamente de ter a sua religião e a sua ciência em compartimentos tão estanques que elas nunca se misturassem nem entrassem em contato*. (...) *Os grandes pensadores pré-socráticos não têm, cada um de per se, duas visões distintas do universo – uma religiosa para os domingos e uma científica para os dias de semana*." *Cf.* CORNFORD, F. M. *op. cit*., p. 174-176.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0115685/CA

atitudes diante do real — mítica e filosófica — com aquela cujo *método* é, reconhecidamente, de base empírica: a *medicina*. Percorrer estes caminhos é o que se pretende nas páginas que se seguirão.

3.2. Mito, Poesia e Religião na Grécia

A mitologia articula-se à religião formando um grande manancial na Grécia. Na verdade, mito e religião no contexto da cultura helênica são indissolúveis. As narrativas míticas — em especial homéricas e hesiódicas — referem-se aos grandes deuses que serão o mote dos cultos, tornando mito e religião aspectos originários do mesmo repertório espiritual da sociedade grega. Sobre este aspecto, há uma bela passagem de M. P. Nilsson acerca da religião dos helenos:

> Para usar uma antiga imagem, uma religião sumamente evoluída é como a vegetação total de um bosque. Os grandes deuses são as árvores altas, que levantam sua copa poderosa até o mais elevado, que mais se destacam diante da vista e que determinam o caráter do bosque. Mas são também os mais difíceis de derrubar e de serem substituídos por outros. Mais difícil é extirpar as ervas daninhas, que ocultam estas copas e as privam de ar, sem no entanto sufocá-las; isso que nos acostumamos a chamar de figuras menores das crenças populares. O pasto pegado à terra é todavia mais tenaz, sempre nascem as mesma folhas e sempre florescem as mesmas flores singelas.[26]

As narrativas míticas gregas encontram-se engendradas nos poemas, os quais contam as histórias do cosmo, dos deuses, dos heróis e dos homens. A poesia — narrada ou cantada pelo poeta — traz em seu âmago o mito, suas figuras, articulações e conteúdos modelares à vida humana.[27] Nas histórias

[26] *Cf.* NILSSON, M.P. *História de la Religión Griega*. Buenos Aires: Editora Universitária de Buenos Aires, 1956. p. 100.

[27] Por exemplo, torna-se modelar que em uma cultura guerreira — como a grega — haja toda uma mitologia que faça um "elogio" ao herói, ao guerreiro. *Cf.* NILSSON, M.P. *op. cit.*, pp. 131-133.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0115685/CA

perfilam muitos deuses cultuados — como Apolo, Atena, Zeus, entre outros —, sendo narradas suas histórias e seus peculiares modos de agir. Tanto as divindades homéricas quanto as hesiódicas têm, em sua maioria, o antropomorfismo como característica marcante. Os divos têm uma postura bastante condizente com o agir humano.[28] Consoante J. S. Brandão, pode-se dizer que os deuses gregos

> Amam, odeiam, protegem, perseguem, discutem, lutam, ferem e são feridos, aconselham, traem e mentem... Já se disse, com certa ironia, que em Homero há três classes de *homens*: povo, heróis e deuses. O que estaria bem próximo da verdade, se os deuses não fossem imortais.[29]

Estas são particularidades muito próprias das mitologias gregas, o que se deve muito provavelmente a uma *imaginação plástica*.[30] Todavia, existem uma série de deidades não antropomórficas que se comportam mais como *elementos* da natureza, às quais não estão associados cultos. São exemplos *Oceano* (Ὠκεανός) em Homero e *Caos* (Χάος), *Noite* (Νὺξ), Urano (Οὐρανός) e Gaia (Γαῖα) em Hesíodo. É interessante, como se discutirá adiante, que aspectos destas divindades estarão presentes no pensamento dos primeiros filósofos.

Em uma das mais fecundas interfaces da religião grega destaca-se o papel desempenhado pelo *poeta* (ou *aedo*), aquele que é capaz de trazer em palavras os fatos que tiveram verdadeira implicação no real, tal como ele é conhecido.

---

[28] Quanto ao teratomorfismo — deuses em forma de animal — e a perpetuação de deuses como *forças da natureza*, estas são exceções nos poemas homéricos e hesiódicos. Como exemplos teríamos os epítetos, o teratomorfismo como em *Atena de "olhos de coruja"*, o deus Escamandro, o rio, que luta com Aquiles no canto XXI da Ilíada e os primeiros deuses da genealogia hesiódica, como Dia e Noite. Sem embargo, o traço *humano* das divindades gregas é tão peculiar, sendo demonstrado, entre tantas outras coisas, pela organização similar a Terra e o Olimpo — é bastante plausível a comparação de Zeus com Agamemnon — e pelos constantes combates nos quais deuses e heróis — aqueus e troianos — se colocam lado a lado.

[29] *Cf*. BRANDÃO, J.S. *Mitologia Grega*. Petrópolis: Vozes, 1986. volume 1. p. 132.

[30] Para M. P. Nilsson "*a mesma qualidade, em uma forma inferior, que quiçá poderíamos chamar racionalismo, proporcionou aos mitos gregos um carácter peculiar, diferenciando-os do conto primitivo e do conto popular dos quales naceram. Sua humanização, o antropomorfismo característico da mitologia grega, é outra consequência do mesmo tipo. Essa humanizacção não se deve somente a imaginação plástica dos gregos com sua capacidade intuitiva, mas também a sua antipatia pelas idéias e características primitivas e fantásticas do conto popular; isto levou-os a desembaraçar-se de*

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0115685/CA

A narrativa é atribuição do *aedo*, uma figura bastante típica na cultura helênica, cumprindo um papel de perpetuar os mitos e de ser um verdadeiro *agente educador*, no sentido mais pleno que a παιδέια (educação) grega poderia alcançar.[31] O aedo possui a capacidade de receber uma revelação do passado, perscrutando este último com clareza, o que lhe permite conhecer a verdade.[32] Neste sentido, difere do vidente — este último, ao contrário, tudo vê e tudo sabe, sendo capaz de perscrutar as dimensões passadas, presentes e futuras.[33] À visão do poeta é necessária a reminiscência — a recordação (ἀνάμνησις) —, ou seja,

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0115685/CA

todo o que contradizia vivamente as experi6encias da vida humana." *Cf*. NILSSON, M.P. *op. cit.*, pp. 97-98.

[31] Para W. Jaeger: "*A concepção do poeta como educador do seu povo — no sentido mais amplo e profundo da palavra — foi familiar aos gregos desde a sua origem e manteve sempre a sua importância*". JAEGER, W. *Paidéia: a formação do homem grego*. 3ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 1995. p. 61. Ver também em Platão, *A República*, 606 e.

[32] A rememoração, como visto no capítulo 1, é uma instância primaz da narrativa mítica. No caso dos aedos gregos a recordação (ανάμνησις) está relacionada à participação das Musas. Um questão filosófica bastante significativa em relação a recordação é encotrada na filosofia platônica, como o apresentado no Mênon:˝Ατε οὖν ἡ ψυχὴ ἀθάνατός τε οὖσα καὶ πολλάκις γεγονυῖα, καὶ ἑωρακυῖα καὶ τὰ ἐνθάδε καὶ τὰ ἐν ˝Αιδου καὶ πάντα χρήματα, οὐκ ἔστιν ὅτι οὐ μεμάθηκεν· ὥστε οὐδὲν θαυμαστὸν καὶ περὶ ἀρετῆς καὶ περὶ ἄλλων οἷόν τ' εἶναι αὐτὴν ἀναμνησθῆναι, ἅ γε καὶ πρότερον ἠπίστατο. ["*Sendo então a alma imortal e tendo nascido muitas vezes, e tendo visto tanto as coisas <que estão> aqui quanto as <que estão> no Hades, enfim todas as coisas, não há o que não tenha aprendido; de modo que não é nada de admirar, tanto com respeito à virtude quanto ao demais, ser possível a ela rememorar aquelas coisas justamente que já antes conhecia.* "]. *Cf*. PLATÃO. *Mênon*. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Tradução de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Editora da PUC-Rio / Edições Loyola, 2001. (81 c). pp. 50-53. Sobre isto relata F. M. Cornford: "*No Menon a teoria da Anamnesis foi apresentada para fugir ao dilema sofístico: ou conhecemos uma coisa, e então não há necessidade de a procurar; ou não a conhecemos, e então não podemos saber o que procuramos. O dilema pressupunha uma única alternativa, ou o conhecimento completo ou a ignorância total. A Anamnesis fornece graus de conhecimento entre estes dois extremos*." *Cf*. CORNFORD, F. M. *Principium Sapientiae*., p. 82.

[33] Como a referência ao advinho Calcas Testorides, na *Ilíada* I, 68-72:

˝Ητοι ὅ γ' ὡς εἰπὼν κατ' ἄρ' ἕζετο· τοῖσι δ' ἀνέστη
Κάλχας Θεστορίδης, οἰωνοπόλων ὄχ' ἄριστος,
ὃ ᾔδη τά τ' ἐόντα τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα,
καὶ νήεσσ' ἡγήσατ' ᾽Αχαιῶν ˝Ιλιον εἴσω
ἣν διὰ μαντοσύνην, τήν οἱ πόρε Φοῖβος ᾽Απόλλων·

"*Falou e então sentou-se. Calcas Testorides*
ergue-se após, ótimo áugure de passáros,
sabedor do que é, do que foi, do futuro,
que a Ílion conduzira as naves dos Aqueus
pelo dom de prever, graça de Febo Apolo."

Cf. HOMERO. *Ilíada*. São Paulo: Mandarim, 2001. volume 1. pp. 34-35. **O grifo é nosso**.

colocar-se sob os auspícios da deusa Memória (Μνημοσύνη), filha de Urano e Gaia, mãe das Musas (Μοῦσαι).[34] Deste modo, para Demócrito:

> A poesia verdadeiramente nobre é aquela que é escrita com o sopro da inspiração divina.[35]

Tais divindades são capazes de trazer ao *aedo* — desvendar-lhe — a recordação dos princípios, das origens. Eis um genuíno ato de memória.[36] O poeta *inspirado* pelas Musas investe-se de toda a amplitude da vidência, sendo capaz de alcançar a verdade[37] imersa no passado — rompendo a limitação do tempo —, podendo, por conseguinte, proferi-la em um palavra eficaz, instituidora de um mundo simbólico-religioso constitutivo do real.[38] Uma vez articulada, a palavra torna-se uma potência de ação capaz de trazer luz ao obscuro, lançar visibilidade ao desconhecido e resgatar a verdade de um passado longínquo, tornando-o presente, fazendo-o real.[39]

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0115685/CA

---

[34] Sobre as Μοῦσαι ressalta M. Detienne: "*muito antes de Hesíodo, as Musas existiam em número de três. Eram veneradas em um santuário muito antigo, situado em Hélicon, e chamavam-se Meléte, Mnéme e Aoide; cada uma delas levava o nome de um aspecto essencial da função poética. Meléte designa a disciplina indispensável ao aprendizado do ofício de aedo; é a atenção, a concentração, o exercício mental; Mnéme é o nome da função psicológica que permite a recitação e a improvisação. Aoide é o produto, o canto épico, o poema acabado, termo último de Meléte e Mnéme.* (...) *Todos os epítetos da Musa, através dos quais se desenvolve uma verdadeira teologia da palavra, testemunham, pois, a importância nos meios de aedos e de poetas inspirados , da equivalência entre a Musa e a noção de 'palavra cantada'.*" *Cf.* DETIENNE, M. *Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1988. p. 16.

[35] Demócrito de Abdera (Fr. 18) μετ' ἐνθουσιασμοῦ καὶ ἱεροῦ πνεύματος. *Cf.* BORNHEIM, G.A., *op. cit.*, p. 18.

[36] Marcel Detienne lembra da extrema relevância da memória na cultura de tradição oral da Grécia arcaica: "*Em primeiro lugar, o estatuto religioso da memória, seu culto no meio dos aedos e sua importância no pensamento poético não podem ser compreendidos se se desprezar o fato de que, do século XII ao século IX, a civilização grega fundava-se não sobre a escrita, mas sobre as tradições orais. 'Que memória não era necessária naqueles tempos!'* (...) *Uma civilização oral exige um desenvolvimento da memória, ela necessita da execução de técnicas de memória muito precisas.*" *Cf.* DETIENNE, M. *Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*., p. 16.

[37] De acordo com M. Detienne "*o poeta é sempre um 'Mestre da Verdade'. Sua 'Verdade' é uma 'Verdade' assertórica: ninguém a contesta, ninguém a contradiz.*" *Cf.* DETIENNE, M. *Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*., p. 23.

[38] *Cf.* DETIENNE, M. *Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*., p. 17.

[39] Para M. Detienne, "*A palavra é verdadeiramente concebida como uma realidade natural, uma parte da phýsis.* (...) *A palavra mágico-religiosa é pronunciada num presente, sem antes nem depois, um presente que, como a memória, engloba o que foi, o que é e o que será.*" *Cf.* DETIENNE, M. *Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*., pp. 35-36.

A filosofia porejou em um contexto espiritual no qual as narrativas míticas forneciam um satisfatório arcabouço à formação do homem grego.[40] Nestes termos, é mister que se averiguem os mais relevantes aspectos dos principais poemas que chegaram à época contemporânea: as duas epopéias de Homero — *Ilíada* e *Odisséia* — e os textos de Hesíodo — *Teogonia* e *Os Trabalhos e os Dias*.

3.3. Homero: a Ilíada e a Odisséia

Homero (séc. IX-VIII a. C.), considerado o mais célebre poeta grego da Antigüidade, permanece, do ponto de vista histórico, como um controverso "personagem". Os dados acerca de seu nascimento, vida e morte permanecem obscuros.[41] Para se ter uma idéia da controvérsia estabelecida em torno de suas origens, sete cidades da Grécia asiática — mais precisamente da Eólida e da Jônia — reclamavam a honra de serem a terra natal do *aedo*,[42] mencionando-se como exemplos Esmirna e a ilha de Quios.[43] As duas obras de Homero que chegaram aos nosso dias são a *Odisséia*,[44] que trata dos dez anos de peregrinação de Odisseu — o herói Ulisses — em seu regresso a Ítaca, após a derrocada de Tróia, e a *Ilíada*,[45] poesia que narra o nono ano da Guerra de Tróia. O primeiro poema é um "canto de paz", uma vez que, durante seu périplo, Odisseu não busca a batalha e o conflito como objetivo primevo — ainda que lutas ocorram —, mas sim o retorno

[40] Esta é a opinião de F. M. Cornford: "*Até mesmo os filósofos de Mileto tinham aprendido os mitos ao colo das suas mãos. Não parece insensato supor que, por mais esclarecidos que tivessem se tornado com o passar dos anos, jamais tivessem podido despojar-se inteiramente do peso da autoridade investida na magnífica linguagem dos maiores entre os poetas*." *Cf.* CORNFORD, F. M. *op. cit.*, p. 171.

[41] *Cf.* LEITE, J.M. Homero. Rio de Janeiro: Gráfica Portinho Cavalcanti, 1976. p. 55.

[42] Aqui cabe ressaltar uma importante distinção entre *rapsodo* — aquele que simplesmente narra — e *aedo* — o que canta — estabelecida por P. Vidal-Naquet: "[o rapsodo] *estende o braço, segurando um bastão, num gesto oratório, e de sua boca escapam, tal como nas nossas histórias em quadrinhos, palavras ou versos de um poema épico.* (...) *Homero não era um rapsodo, era um* ***aedo****. Essa palavra, que vem do grego* ***aoidós****, significa 'cantor'. Os poemas homéricos eram compostos e cantados por aedos que se acompanhavam com um pequeno instrumento de cordas, a* ***phórminx***." *Cf.* VIDAL-NAQUET, P. *O Mundo de Homero*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 13. **O grifo é do autor**.

[43] *Cf.* VIDAL-NAQUET, P. *op. cit.* p. 14.

[44] *Cf.* HOMERO. *Odisséia*. 2ª edição. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0115685/CA

ao aconchego do lar, às alegrias e bonança que somente um tempo de paz pode trazer. Ao contrário, a *Ilíada* é uma evocação à guerra — ou ao *bom* combate —, à valorização do guerreiro, como nas palavras de Heitor dirigidas a Ájax, no Canto VII:

> Ó Ájax Telamônio, progênie divina, senhor
> de homens. Não tem sentido isso de intimidar-me,
> como se eu fora criança ou mulher que de guerra
> nada sabem. Batalhas e carnificinas
> são coisas que conheço bem. Sei à direita,
> sei à esquerda mover o couro dissecado
> de touro, meu escudo na luta. Ao tumulto
> dos corcéis sou afeito e sei dançar a pé
> sob a regência de Ares. Não quero atacar-te
> de surpresa, mas leal, às claras, enfrentar-te.[46]

Como aponta P. Vidal-Naquet, percebe-se uma genuína *ideologia da guerra*, na qual é enaltecida a virtude do guerreiro em seu mister — o combate —, cujo coroamento máximo é a bela morte, o ocaso em meio à batalha. Perpassa a *Ilíada* uma certa *aura* de que o agir belicoso é o estofo da condição humana. Fica explícito, com base nestas conjecturas, que o universo espiritual das duas narrativas são díspares, o que sugere que a origem dos poemas deu-se em momentos históricos distintos.

Acerca deste assunto, muito se tem discutido. Permanece incógnito o período no qual foram elaboradas as epopéias homéricas em sua forma definitiva

---

[45] *Cf.* HOMERO. *Ilíada.* 2ª edição. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

[46] Αἶαν διογενὲς Τελαμώνιε, κοίπανε λαῶν,
μή τί μευ ἠΰτε παιδὸς ἀφαυροῦ πειρήτιζε,
ἠὲ γυναικός, ἣ οὐκ οἶδεν πολεμήϊα ἔργα.
αὐτὰρ ἐγὼν εὖ οἶδα μάχας τ' ἀνδροκτασίας τε·
οἶδ' ἐπὶ δεξιά, οἶδ' ἐπ' ἀριστερὰ νωμῆσαι βῶν
ἀζαλέην, τό μοι ἔστι ταλαύρινον πολεμίζειν·
οἶδα δ' ἐπαΐξαι μόθον ἵππων ὠκειάων·
οἶδα δ' ἐνὶ σταδίν δηΐῳ μέλπεσθαι Ἄρηϊ
ἀλλ' οὐ γάρ σ' ἐθέλω βαλέειν τοιοῦτον ἐόντα
λάθρη ὀπιπεύσας, ἀλλ' ἀμφαδόν, αἴ κε τύχωμι.
Cf. HOMERO. *Ilíada*. São Paulo: Mandarim, 2001. volume 1. pp. 277-279.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0115685/CA

— fixação oral —, o que tem implicações sobre o estudo das *origens* da filosofia, uma vez que, como será visto adiante, alguns elementos relevantes presentes nestes textos poderão ser recuperados nas cosmogonias dos pré-socráticos. É consensual, entre a maior parte dos autores, que a *Ilíada* e a *Odisséia* trazem marcas de diferentes estágios históricos e culturais,[47] podendo ser identificadas muitas referências à civilização micênica (do meio do II milênio até o século XII a.C.)[48] — precursora dos gregos dos períodos arcaico e clássico —, sobretudo na *Ilíada*,[49] composição identificada como muito mais antiga (a *Odisséia* refletiria um estágio bem posterior da cultura helênica)[50].

Sem embargo, não é consensual que os poemas homéricos tenham sido compostos em um período tão anterior, ou seja, cinco ou seis séculos antes da época em que viveu o poeta,[51] havendo, neste contexto, a tese de que as narrativas

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0115685/CA

[47] Ou, também, por terem sido compostas por diferentes *aedos*, como o dito por P. Vidal-Naquet: "*não há um só Homero e que, pelo menos, o poeta da Ilíada é distinto do da Odisséia*". *Cf.* VIDAL-NAQUET, P. *op. cit.* p. 109.

[48] Sobre a civilização micênica, J. S. Brandão coloca: "*os Aqueus, de ~ 1450 a ~ 1100 a.C., serão os senhores de Creta. Dessa fusão nascerá a civilização micênica, assim denominada porque teve por centro principal o gigantesco Palácio de Micenas, na Argólida, e durante os dois séculos seguintes a civilização minóica, ou melhor dizendo, já agora a civilização creto-micênica, brilhará intensamente na Grécia continental*" *Cf.* BRANDÃO, J. S., *op. cit.*, p. 68.

[49] Acerca da influência micênica nos poemas homéricos, J. S. Brandão relata que: "*Homero tem em seus poemas bastante de micênico. Com as necessárias precauções, isto sim, é possível estabelecer, partindo-se do II canto da Ilíada, na parte relativa ao Catálogo das Naus, em que o maior dos poetas épicos rememora os tempos heróicos da Guerra de Tróia, a dimensão do mundo aqueu, que se estende, ao norte, desde a Tessália até o extremo sul do Peloponeso, abrangendo, além de Creta, várias outras ilhas, como Ítaca, Egina, Salamina, Eubéia, Rodes e Chipre*". *Cf.* BRANDÃO, J. S., *op. cit.*, p. 69. Ainda sobre a participação micênica em Homero, M. P. Nilsson refere que: "*Homero conserva una herencia de la época micénica*." *Cf.* NILSSON, M. P. , *op. cit.*, p. 9.

[50] *"O mais antigo dos dois poemas mostra-nos o predomínio absoluto do estado de guerra, tal como deveria ser no tempo das grandes migrações das tribos gregas. A Ilíada fala-nos de um mundo situado num tempo em que domina exclusivamente o espírito heróico da arete, e corporifica este ideal em todos os seus heróis.* (...) *A Odisséia oferece-nos outro quadro.* (...) *Ela é, deste modo, a nossa fonte principal para conhecermos a situação da antiga cultura aristocrática. Pertence aos jônios, em cuja terra nasceu, mas podemos considerá-la típica quanto ao que nos interessa. Vê-se claramente que as suas descrições não pertencem à tradição dos velhos cantos heróicos, mas assentam na observação direta e realista das coisas contemporâneas. A matéria destas cenas domésticas não se encontra, nem em grau mínimo, na tradição épica*." *Cf.* JAEGER, W. *op. cit.*, pp. 40-41.

[51] De acordo com o pontuado por P. Vidal-Naquet "*Mas o fato de Homero ter desejado evocar a Grécia micênica não significa que ele tenha efetivamente descrito. Para começar está faltando, entre outras coisas, a escrita dos escribas e toda a sociedade que ela implica: sociedade dominada pelo palácio do rei. Evidentemente Agamêmnon é o rei dos reis, e Ulisses é o rei de Ítaca e de algumas ilhas que a cercam, mas eles* ***não são soberanos absolutos****. Agamêmnon não toma decisão sem unir a assembléia dos guerreiros e o conselho dos reis*." *Cf.* VIDAL-NAQUET, P. *op. cit.* pp. 29-30. **O grifo é nosso**.

se referem a este passado *glorioso*, muito mais por uma *criação* do aedo do que pela *organização* de dados e informações oriundos da realeza micênica.[52] Os poemas, isto entendido, teriam sido gerados com substratos de várias épocas, pela transmissão oral realizada ao longo de sucessivas gerações, sendo compostos por alguns elementos que possuem representatividade *histórica*, bem como por outros tantos que se situam no plano criativo próprio do *aedo*.[53]

Um aspecto que ajuda a trazer luz sobre este problema, refere-se à resposta de Posídon a Zeus na *Ilíada*, quando este último o interpelou no sentido de cessar a intervenção em favor dos Aqueus (Canto XV). Veja-se o texto:

> Então Zeus pretende me dominar pela força, contra a minha vontade, eu que sou igual a ele? Nós somos três irmãos, gerados por Cronos e concebidos por Réia: Zeus, eu e, em terceiro lugar, Hades, o monarca dos mortos. O mundo foi dividido em três: cada um teve a sua parte. Tendo tirado a sorte, consegui o direito de habitar o argênteo mar eternamente. Hades teve por quinhão a sombra brumosa, e Zeus, o vasto céu, em pleno éter, nas próprias nuvens. Para nós três a terra é um bem comum, assim como o alto Olimpo. Não pretendo viver submisso a Zeus. Que ele viva tranqüilo, com toda a força, no seu lote, o terceiro; e que de forma alguma tente me aterrorizar como se eu fosse um vilão![54]

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0115685/CA

---

[52] Por exemplo, J. Vidal-Naquet mostra que "*No canto XVIII da Ilíada, Homero descreve longamente o escudo que o deus ferreiro Hefesto fabricou para Aquiles. Nenhum objeto desse gênero — no qual se vêem, ao mesmo tempo, o mundo inteiro e duas cidades bastante diferentes — jamais existiu, e seria vão imaginar que Homero tenha se inspirado num modelo*". *Cf.* VIDAL-NAQUET, P. *op. cit.* p. 30.

[53] Para J. Vidal-Naquet "*o imaginário poético, épico e romanesco, por mais próximo que se queira do 'real', nunca o recobre por completo*". *Cf.* VIDAL-NAQUET, P. *op. cit.* p. 100.

[54] Ὦ πόποι, ἦ ῥ' ἀγαθός περ ἐὼν ὑπέροπλον ἔειπεν,
εἴ μ' ὁμότιμον ἐόντα βίῃ ἀέκοντα καθέξει.
Τρεῖς γάρ τ' ἐκ Κρόνου εἰμὲν ἀδελφεοί, οὓς τέκετο 'Ρέα,
Ζεὺς καὶ ἐγώ, τρίτατος δ' Ἀίδες, ἐνέροισιν ἀνάσσων·
τριχθὰ δὲ πάντα δέδασται, ἕκαστος δ' ἔμμορε τιμῆς·
ἤτοι ἐγὼν ἔλαχον πολιὴν ἅλα ναιέμεν αἰεί
παλλομένων, Ἀίδης δ' ἔλαχε ζόφον ἠερόεντα,
Ζεὺς δ' ἔλαχ' οὐρανὸν εὐρὺν ἐν αἰθέρι καὶ νεφέλῃσι·
γαῖα δ' ἔτι ξυνὴ πάντων καὶ μακρὸς Ὄλυμπος.
Τῶ ῥα καὶ οὔ τι Διὸς βέομαι φρεσίν, ἀλλὰ ἕκηλος
καὶ κρατερός περ ἐὼν μενέτω τριτάτη ἐνὶ μοίρῃ·

Conforme a arguta análise de P. Vidal-Naquet,[55] este trecho contém três idéias centrais: (1) *sorteio*, com distribuição de lotes e funções; (2) *domínio comum*, a Terra e o Olimpo; (3) *hierarquia*, expressa pelo termo "vilão", o qual lembra a exclusão de certas pessoas do domínio da πόλις (*pólis*), como o estrangeiro e o escravo. Acrescente-se a isto a presença da *assembléia* convocada por Aquiles ainda no princípio da *Ilíada*:[56]

> Nove dias sibilam flechas pelo exército;
> no décimo o Aquileu convoca o povo à **ágora**
> inspiração de Hera, a deusa, braços brancos,
> aflita ao contemplar os Dânaos que morriam.
> Depois que estavam juntos, reunidos todos,
> ergueu-se e lhes falou Aquiles, pés-velozes.[57]

Todos estes elementos sugerem que os poemas foram fixados oralmente nos fins do século IX a.C. e princípios do século VIII a.C., momento histórico no qual a estrutura social típica da *pólis* já estava constituída.[58]

χεροὶ δὲ μή τί με πάγχυ κακόν ὣς δειδισσέσθω·
θυγατέρεσσιν γάρ τε καὶ υἱάσι κέρδιον εἴη
ἐκπάγλοις ἐπέεσσιν ἔισσέμεν, οὕς τέκεν αὐτός,
οἵ ἔθεν ὀτρύνοντος ἀκούσονται καὶ ἀνάγκη.
Cf. HOMÈRE. *Iliade*. Paris: les Belles Lettres, 1995. tome III. p. 73.

[55] VIDAL-NAQUET, P. *op. cit.* pp. 67-68.

[56] Outro momento da Ilíada que remete à existência de uma assembléia, refere-se a reunião dos deuses para discussão dos rumos da guerra, no início do Canto XX. Ainda que realmente existam *elementos* de períodos anteriores — como o estilo de participação dos guerreiros em combates *singulares*, bem diferentes das filas de hoplitas dos espartanos do século V a.C. — estas peculiaridades da *pólis* presentes nos poemas — em especial na *Ilíada* — corroboram com a idéia de que a cidade-estado grega já era uma realidade no momento em que os poemas foram fixados oralmente.

[57] Ἐννῆμαρ μὲν ἀνὰ στρατὸν ᾤχετο κῆλα θεοῖο,
τῇ δεκάτῃ δ' ἀγορήνδε καλέσσατο λαόν Ἀχιλλεύς·
τῷ γὰρ ἐπὶ φρεσὶ θῆκε θεὰ λευκώλενος Ἥρη·
κήδετο γὰρ Δαναῶν, ὅτι ῥα θνήσκοντας ὁρᾶτο.
οἱ δ' ἐπεὶ οὖν ἤγερθεν ὁμηγερέες τ' ἐγένοντο,
τοῖσι δ' ἀνιστάμενος μετέφη πόδας ὠκὺς Ἀχιλλεύς·
Cf. HOMERO. *Ilíada*. São Paulo: Mandarim, 2001. volume 1. pp. 32-33. **O grifo é nosso**.

[58] "*As cidades, no século VIII, eram capazes de tomar coletivamente decisões importantes como, por exemplo, enviar para além dos mares, para a Itália meridional e a Sicília, grupos de emigrantes com o objetivo de fundar colônias, isto é, cidades novas como Cumas, não longe de Nápoles, ou Siracusa, na Sicília*." *Cf.* VIDAL-NAQUET, P. *op. cit.* p. 15.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0115685/CA

De um modo geral, a *Ilíada* e a *Odisséia* são imbricadas de elementos míticos — contam-se os *grandes feitos* dos antepassados gregos e sua transmissão é, nas origens, de característica *oral*. Sem embargo, já se percebem agudos elementos de *diferenciação* em relação aos mitos *vivos* discutidos no primeiro capítulo, podendo-se apontar como um dos mais relevantes o fato de o poema ter sido fixado, cerca de dois séculos depois, em linguagem escrita. Vejam-se alguns aspectos deste problema.

A utilização da escrita pelos gregos remonta à antiga civilização micênica, a qual empregava uma forma de escrita, *Linear B*, usada para o registro da contabilidade do palácio por uma classe de *escribas*.[59] Entretanto, não há qualquer elemento para se supor que as narrativas míticas tenham sido registradas por este meio:

> A escrita já existia, é verdade, e cinco séculos também antes do poeta [Homero], mas aquela, *linear B*, era usada sobretudo em documentos administrativos e comerciais e não em textos de caráter literário. **Parece que os poderosos senhores do mundo aqueu julgavam indigno ou desnecessário que suas façanhas fossem gravadas em tabuinhas de argila**.[60]

Os dados históricos e arqueológicos mostram que, por volta do século XII a.C., a realeza micênica entra em decadência, chegando à ruína por obra das invasões dóricas.[61] Neste período há o desaparecimento da linguagem escrita — *Linear B* —, a qual só voltará a ser usada, com uma nova feição,[62] por volta dos

[59] A escrita *Linear B*, decifrada em 1952 por Michael Ventris e John Chadwick, era usada pelos escribas para registros — administrativos e comerciais — da economia palaciana. *Cf.* BRANDÃO, J. S., *op. cit.*, p. 53.
[60] *Cf.* BRANDÃO, J.S., *op. cit.*, p. 117. **O grifo é nosso**.
[61] *Cf.* VERNANT, J.-P. *As Origens do Pensamento Grego*. 10ª edição. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1998. pp. 30-31.
[62] De acordo com J-P. Vernant "*A própria escrita desaparece, como desfeita na ruína dos palácios. Quando os gregos a redescobrirem, pelo fim século IX, tomando-a esta vez dos fenícios, não será somente uma escrita de um tipo diferente, fonética, mas sim o produto de uma civilização radicalmente distinta: não mais a especialidade de uma classe de escribas, mas o elemento de uma cultura comum. Seu significado social e psicológico ter-se-á também transformado — poder-se-ia dizer invertido: a escrita não terá mais por objeto constituir para uso do rei arquivos no recesso de*

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0115685/CA

séculos IX e VIII a.C.[63], quando os gregos adotarem a escrita fenícia. Esta retomada da linguagem escrita pelos helenos é considerada, por muitos autores, como uma importante mudança espiritual na Grécia Antiga.[64]

Uma série de investigações foram capazes de datar a versão escrita dos poemas homéricos como oriunda de algum momento entre os séculos VII e VI a.C.[65] Os textos foram registrados em uma língua "híbrida" de dois dialetos da Ásia Menor, o jônio e o eólio. Organizam-se sob a forma de hexâmetro, com acentuação tonal (tornando-o melódico) e com uma estrutura na qual há massiva repetição de *frases feitas*,[66] o que parece estar relacionado a uma maior facilidade de memorização — premente à narrativa oral —, trazendo indícios de que, em um dado momento, o poema foi *escrito* tal qual era *narrado* (ou *cantado*).

Este é um ponto crucial: a *tradição oral*, tão consubstancial à narrativa mítica, é substituída pela linguagem escrita.[67] Não se pode mais esperar por um ritual, durante o qual o mito seja contado de forma mágica — muitas vezes com a evocação dos *Entes Sobrenaturais* — proporcionando uma verdadeira *irrupção do sagrado* no mundo profano. A palavra já não é falada, tornando-se incapaz de proporcionar o *vir a ser*, não sendo mais um instrumento de poder, no que se refere ao âmbito mágico,[68] ou seja, o mito torna-se descaracterizado desta

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0115685/CA

---

um palácio; terá correlação doravante com a função de publicidade; vai permitir divulgar, colocar igualmente sob o olhar de todos, os diversos aspectos da vida social e política". *Cf*. VERNANT, J.-P. *As Origens do Pensamento Grego*., *op. cit.*, p. 31.

[63] *Cf*. ORRIEUX, C., PANTEL, P.S. *Histoire Grecque*. 3e édition. Paris: Presses Universitaires de France, 1999. pp. 41-42.

[64] Sobre a "mutação" representada pela utilização da escrita pelos gregos, C. Orrieux e P. S. Pantel referem que: "*A reinvenção da escrita pelos gregos do século VIII a. C. não tem apenas conseqüências de ordem prática, ela modifica a sua maneira de pensar permitindo um outro tipo de memorização, a verificação, a crítica... Cf*. ORRIEUX, C., PANTEL, P.S. *op. cit.*, p. 42.

[65] *Cf*. VIDAL-NAQUET, P. *op. cit.* p. 16.

[66] Acrescente-se ainda, como recurso mnemônico, o exaustivo uso de epítetos para as personagens mais importantes. *Cf*. LEITE, J.M. *op. cit*., p. 55.

[67] É importante ressaltar que os poemas homéricos são "compostos" ainda no seio da tradição oral, sendo *passados* à escrita posteriormente. O autor que efetivamente dá o *salto* radical neste sentido — substituição da palavra falada pela escrita na narrativa mítica — é Hesíodo, que *escreve* sua *Teogonia* no fim do século VIII a.C., como se verá nas páginas vindouras.

[68] A palavra, aqui, deixa de ser um utensílio do poder mágico, sagrado, para se tornar um instrumento de persuasão política na praça pública, na efervescência da vida espiritual da *pólis*, como nos diz J-P. Vernant: "*a filosofia, no seu progersso, rompe o quadro da confraria em que teve origem. A sua mensagem já não se limita a um grupo, uma seita. Por intermédio da palavra e da escrita, o filósofo*

dimensão plena de evocação do sagrado. Uma boa análise desta questão é elaborada por J. S. Brandão:

> Os mitos gregos só se conhecem através da forma escrita e das imóveis composições da arte figurada, o que, aliás, é comum a quase todas as mitologias antigas. Ora, a forma escrita desfigura o mito de algumas de suas características básicas, como, por exemplo, de suas variantes, que se constituem no verdadeiro pulmão da mitologia. Com isso, o mito se enrijece e se fixa numa forma definitiva. De outro lado, a forma escrita o distancia do momento da narrativa, das circunstâncias e da maneira como aquela se converteria numa ação sagrada. Um mito escrito está para um mito em "função", como uma fotografia para uma pessoa viva.[69]

Ademais, parece *sintomático* que, em um mesmo momento histórico — fins do século VIII a.C. até o século VI a.C. — tenha aparecido a *Teogonia* de Hesíodo, ocorrido a "composição" escrita dos poemas homéricos, e surgido as primeiras especulações filosóficas em Mileto. Sem embargo, mesmo antes da versão escrita dos poemas homéricos — por conseguinte, ainda na "fase" oral —, uma série de motes podem ser destacados da *Ilíada* e da *Odisséia*, possibilitando a identificação de elementos *precursores* em relação às cosmogonias pré-socráticas.

Neste sentido, um ponto fundamental a ser deslindado na apreciação cuidadosa da *Ilíada* e da *Odisséia* é a presença de um estatuto *racional*[70] já observável nos poemas homéricos. Werner Jaeger pontua que nestes textos não está presente apenas a simples narrativa de fatos e feitos, mas sim a busca — ainda que em nível fantástico — das *razões subjacentes* ao narrado. Ademais,

---

dirige-se a toda a cidade, a todas as cidades. Oferece as suas revelações a uma publicidade completa. Ao trazer o 'mistério' para a praça pública, em plena ágora, converte-o em ***um objeto de debate público*** *e contraditório, no qual a argumentação dialética acaba por superar a iluminação sobrenatural.*" *Cf.* VERNANT, J.-P. *As Origens do Pensamento Grego*., *op. cit.*, p. 31.

[69] *Cf.* BRANDÃO, J.S., *op. cit.*, p. 25. **O grifo é nosso**.

[70] A utilização do termo "racional" como aproximação conceitual de "filosófico", pode trazer a pergunta: é a narrativa mítica não racional (ou irracional)? Parece claro, sobretudo pelo exposto no capítulo anterior, que o mito tem uma racionalidade própria, distinta da filosofia. Isto posto, a partir

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0115685/CA

sustenta que uma análise "fina" da obra homérica seria capaz de mostrar o quanto ela já se achava "impregnada" pela razão:

> Não é fácil traçar a fronteira temporal do momento em que surge o pensamento racional. Passaria, provavelmente, pela epopéia homérica. No entanto, nela é tão estreita a interpenetração do elemento racional e do "pensamento mítico", que mal se pode separá-los.[71]

Tal idéia é igualmente aceita por G. S. Kirk, J. E. Raven e M. Schofield, ao delimitarem um Ulisses, na Odisséia, como homem capaz de propor saídas "racionais" para os problemas que se colocavam, caracterizando-o não por sua "astúcia" ou "intuição", mas sim pela disposição em analisar situações complexas e propor soluções para as mesmas:

> Ulisses é um homem racional, dotado de um forte sentido do que verdadeiramente conta na existência humana.[72]

Este comentário remete à história do cavalo de Tróia, quando Ulisses guiou os aqueus durante o sagaz estratagema que culminou com a derrocada de Ílion (*Odisséia*, Livro VIII):

> Ei-lo em fúria sonora; entoa o como,
> As tendas abrasando, uns Gregos vogam,
> E outros, sujeitos ao fecundo Ulisses,
> Ficam no amplo cavalo, que puxaram
> Da fortaleza a dentro os mesmos Teucros.
> Estes, confusos em redor, concebem
> Três projetos: brocar a bronze o lenho,
> Ou do castelo abaixo despenhá-lo,
> Ou santo voto oferecê-lo aos numes:
> O último infausto parecer adotam;
> Fado era que a ruína em lígneo bojo

deste ponto, o vocábulo "racional", quando empregado, remeterá, pictoricamente, a um sentido de oposição ao mítico (ou seja, no sentido de não-mítico).

[71] *Cf.* JAEGER, W. *Paidéia: a Formação do Homem Grego*. Tradução de Artur M. Parreira. 3ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 1995. p. 191.

[72] *Cf.* KIRK, G.S., RAVEN, J.E., SCHOFIELD, M., *op. cit.*, p. 69.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0115685/CA

> A escolha dos Aqueus levasse a Tróia.[73]

O certo *esboço* de racionalidade das epopéias homéricas é perscrutável, igualmente, na existência de uma certa "ordenação de mundo", de um *cosmo*, já se estruturando segundo um certo sentido de proporção e de harmonia — ou pelo menos na tentativa de se dirigir, de buscar, um *status* mais harmônico[74]. Este mesmo *traço* pode ser pressentido no pensamento pré-socrático posterior — com marcante destaque para Anaximandro de Mileto e Pitágoras de Samos, por exemplo —, como o assinalado por W. Jaeger:

> A aptidão da epopéia homérica para nos dar a propósito do mundo que descreve a intuição de um cosmo acabado, que repousa em si próprio e onde se mantém o equilíbrio entre o acontecer móvel e um elemento de ordem e estabilidade, tem raízes, em última análise, numa característica específica do espírito grego.[75]

A despeito da pertinência destes comentários, são perceptíveis, em uma análise mais cuidadosa, pontos de continuidade mais claros entre a poesia e a filosofia. Tome-se como mote, isto colocado, a batalha entre o rio Escamandro —

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0115685/CA

[73] Αὐτὰρ ἐππεὶ δὴ σφαίρῃ ἀν' ἰθὺν πειρήσαντο,
ὀρχείσθην δὴ ἔπειτα ποτὶ χθονὶ πουλυβοτείρῃ
ταρφέ' ἀμειβομένω· κοῦροι δ' ἐπελήκεον ἄλλοι
ἑστεῶτες κατ' ἀγῶνα· πολὺς δ' ὑπὸ κόμπος ὀρώρει.
Δὴ τότ' ἄρ' Ἀλκίνοον προσεφώνεε δῖος Ὀδυσσεύς·
ΟΑΥ. — Ἀλκίνοε κρεῖον, πάντων ἀριδείκετε λαῶν,
ἠμὲν ἀπείλησας βετάρμονας εἶναι ἀρίστους·
ἠδ' ἄρ' ἑτοῖμα τέτυκτο· σέβας μ' ἔχει εἰσορόωντα.
Ὣς φάτο· γήθησεν δ' ἱερὸν μένος Ἀλκινόοιο,
αἶψα δὲ Φαιήκεσσι φιληρέτμοισι μετηύδα·
ΑΝΚ. — Κέκλυτε, Φαιήκων ἡγήτορες ἠδὲ μέδοντες·
ὁ ξεῖνος μάλα μοι δοκέει πεπνυμένος εἶναι.
Cf. HOMERO. *Odisséia*. 2ª edição. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 1996. p. 171.

[74] *Cf.* REALE, G. *História da Filosofia Antiga – Das Origens a Sócrates*. 3ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 1999. Volume 1: Pp. 19.

[75] *Cf.* JAEGER, W., *op. cit.*, pp. 83.

também chamado de Xanto — e Aquiles, o filho de Peleu,[76] no Canto XXI da *Ilíada*:

> Alça-te, coxo, amantíssimo filho! Adversário condigno
> nesta batalha, estou certa, no Xanto revolto encontraste.
> Corre em socorro, depressa, e por tudo tuas chamas ostenta.
> Zéfiro, entanto, farei levantar-se e, assim, Noto fulgente,
> para que feia borrasca do lado do mar nos conduzam,
> e na voragem das chamas os corpos dos Teucros e as armas
> sejam tragados. Abrasa o arvoredo das margens do Xanto,
> lança-lhe fogo no leito, e que as ameaças nem termos melífluos
> possam, jamais, conseguir que do intento iniciado desistas.
> Somente quando me ouvires gritar, avisando-te, a fúria
> Abrasadora atenua e consente que o fogo se extinga." (...)
> Queima-se a força do rio, também, que falou deste modo:
> "Nenhum dos deuses, Hefesto, é capaz de medir-se contigo.
> Não poderei contrastar o furor de tuas chamas ardentes.
> (...)"[77]

[76] Após a morte de Pátroclo e o pedido de desculpas de Agamêmnon, Aquiles retorna a luta com uma nova armadura feita pelo deus Hefesto. No combate, muitos troianos são mortos por Aquiles, que os lança ao rio Escamandro. Este se enraivece com a grande quantidade de cadáveres atirados em seu leito sagrado, põe-se a lutar com Aquiles, lançando suas águas contra o aqueu. Em socorro a Aquiles, desce do Olimpo o deus Hefesto, que com suas chamas se contrapõe à frialdade das águas de Escamandro, livrando o aqueu da fúria do rio. *Cf*. HOMERO. *Ilíada.* 2ª ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

[77] Ὄρσεο, Κυλλοπόδιον, ἐμὸν τέκος· ἄντα σέθεν γὰρ
Ξάνθον δινήεντα μάχῃ ἠίσκομεν εἶναι·
ἀλλ' ἐπάμυνε τάχιστα, πιφαύσκεο δὲ φλόγα πολλήν·
αὐτὰρ ἐγὼ Ζεφύροιο καὶ ἀργεστᾶο Νότοιο
εἴσομαι ἐξ ἁλόθεν χαλεπὴν ὄρσουσα θύελλαν,
ἥ κεν ἀπὸ Τρώων κεφαλὰς καὶ τεύχεα κήαι,
φλέγμα κακόν φορέουσα· σὺ δὲ Ξάνθοιο παρ' ὄχθας
δένδρεα καῖ', ἐν δ' αὐτὸν ἴει πυρί· μηδέ σε πάμπαν
μειλιχίοις ἐπέεσσιν ἀποτρεπέτω καὶ ἀρειῇ·
μηδὲ πρὶν ἀπόπαυε τεὸν μένος, ἀλλ' ὁπότ' ἄν δὴ
φθέγξομ' ἐγὼν ἰάχουσα, τότε σχεῖν ἀκάματον πῦρ. (...)
καίετο δ' ἴς ποταμοῖο ἔπος τ' ἔφατ' ἔκ τ' ὀνόμαζεν·
Ἥφαιστ', οὔ τις σοί γε θυῶν δύνατ' ἀντιφερίζειν,
οὐδ' ἂν ἐγὼ σοί γ' ὧδε πυρὶ φλεγέθοντι μαχοίμην·
Cf. HOMÈRE. *Iliade*. Paris: les Belles Lettres, 1995. tome IV. pp. 58-59.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0115685/CA

O excerto acima traz o esboço de uma articulação muito íntima e cara ao pensamento filosófico nascente: *a guerra de opostos*. Esta temática é um dos liames, por exemplo, do pensamento de Anaximandro,[78] como se pode observar no seu único fragmento subsistente, o mais antigo *texto* da filosofia grega:

> ... uma outra natureza *apeiron*, de onde provêm todos os céus e mundos neles contidos. E a fonte da geração das coisas que existem é aquela em que a destruição também se verifica "segundo a necessidade; pois pagam castigo e retribuição umas às outras, pela sua injustiça, de acordo com o decreto do Tempo", sendo assim que ele se exprime, em termos assaz poéticos.[79]

A cosmogonia de Anaximandro tem como estágio inicial uma composição de *contrários*[80] — constitutivos de τὸ ἄπειρον, o *ilimitado* — os quais em contínuo intercâmbio mantém a estabilidade cósmica. É desta *substância* — considerada *Una* por F. Nietzsche[81] — que "brotam" os *opostos*, ou seja, estes são

[78] Para G.S. Kirk, J.E. Raven e M. Schofield "*É em Anaximandro que claramente se encontra, pela primeira vez, o conceito de substâncias naturais contrárias (conceito que reaparece em Heráclito, Parmênides, Empédocles, Anaxágoras, e, certamente, nos Pitagóricos desde Alcmeón). Anaximandro foi, sem dúvida, influenciado pela observação das principais mudanças das estações, nas quais o calor e a seca do Verão parecem ter como adversários o frio e a chuva do Inverno. O constante intercâmbio entre substâncias contrárias é explicado por Anaximandro numa metáfora legalista derivada da sociedade humana: a prevalência de uma substância à custa do seu contrário é 'injustiça', e a reação verifica-se através da aplicação do castigo, com a restauração da igualdade — de algo mais que igualdade, porquanto o prevaricador fica, também, privado de parte da sua substância original*" *Cf.* KIRK, G.S., RAVEN, J.E., SCHOFIELD, M., *op. cit.*, pp. 119.

[79] Simplício *in Phys.* 24, 17 ... ἑτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον, ἐξ ἧς ἅπαντας γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς χαὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους. ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τήν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσται 'κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ κρόνου τάξιν', ποιητικωτέροις οὕτως ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων. *Cf.* KIRK, G.S., RAVEN, J.E., SCHOFIELD, M., *op. cit.*, pp. 117.

[80] Para G. S. Kirk, J. E. Raven e M. Schofield "*os principais contrários da cosmogonia* [de Anaximandro] *eram a substância quente e a substância fria — a chama ou o fogo e a névoa ou o ar. Estas, a que estão associadas a secura e a umidade, são também os principais contrários cosmológicos, mais particularmente implicados nas mudanças em larga escala do mundo natural. Essas substâncias foram, provavelmente, isoladas por Heráclito (fr. 126) antes mesmo de terem sido elevadas, por Empédocles, à forma de elementos-padrão irredutíveis*". *Cf.* KIRK, G.S., RAVEN, J.E., SCHOFIELD, M., *op. cit.*, pp. 119-120.

[81] Para F. Nietzsche "*Tales mostra a necessidade de simplificar o reino da pluralidade e reduzi-lo a um mero desdobramento ou disfarce da única qualidade existente, a água. Anaximandro o ultrapassa*

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0115685/CA

subsuntos a τὸ ἄπειρον, podendo, isto posto, se "separar", consoante o distinguido na Física do estagirita:

> Dois tipos de explicação são dados pelos físicos. Os que fizeram *uno* o corpo subsistente, quer seja um dos três elementos ou uma outra coisa que é mais densa do que o fogo e mais subtil do que o ar, geram tudo o mais por condensação e rarefação, fazendo assim a pluralidade dos seres... Mas os outros dizem que os contrários se separam do Uno, estando nele presentes, como afirmam Anaximandro e todos os que admitem a unidade e a multiplicidade, como Empédocles e Anaxágoras; pois também estes separam tudo o mais da mistura.[82]

A opção por uma *origem* cósmica no ἄπειρον — *ilimitado*, ou *indeterminado*, ou *indefinido* — pode ser compreendida no cerne do fragmento de Anaximandro: se, ao invés do ἄπειρον a *substância primária* fosse identificada como um constituinte "vulgar" do cosmo, este haveria de *dominar* os demais, levando o real — φύσις — ao colapso. Assim, um *ilimitado* capaz de prover a φύσις indefinidamente, fornecendo a ela os "opostos" capazes de se combinar — e de se *aniquilar* — propicia uma "explicação" bastante razoável para a

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0115685/CA

---

em dois passos. Pergunta-se, da primeira vez: 'Mas, se há em geral uma unidade eterna, como é possível aquela pluralidade?', e deduz a resposta do caráter contraditório dessa pluralidade, que consome e nega a si mesmo. Sua existência se torna para ele um fenômeno moral, que não se legitima, mas se penitencia, perpetuamente, pelo sucumbir. Mas, em seguida, ocorre-lhe a pergunta: 'Por que, então, tudo o que veio a ser já não foi ao fundo há muito tempo, uma vez que já transcorreu toda uma eternidade de tempo? De onde vem o fluxo sempre renovado do vir-a-ser?' Ele só sabe salvar-se dessa pergunta por possibilidades místicas: o vir-a-ser eterno só pode ter sua origem no ser eterno, as condições para o declínio daquele ser em um vir-a-ser na injustiça são sempre as mesmas, a constelação das coisas tem desde sempre uma índole tal que não se pode prever nenhum término para aquele ***sair dos seres isolados do seio do 'indeterminado'****." *Cf.* OS PRÉ-SOCRÁTICOS. São Paulo: Editora Abril, 1978. **O grifo é nosso**.

[82] Aristóteles *Fís.* Α 4, 187 a 12 ὡς δ' οἱ φυσικοὶ, δύο τρόποι εἰσιν. οἱ μὲν γὰρ ἓ ποιήσαντες τὸ σῶμα τὸ ὑποκείμενον, ἢ τῶν τριῶν τι ἢ ἄλλο ὅ ἐστι πυρὸς μὲν πυκνότερον ἀέρος δὲ λεπτότερον, τἆλλα γεννῶσι πυκνότητι καὶ μανότητι πολλὰ ποιοῦντες... οἱ δ' ἐκ τοῦ ἑνὸς ἐνούσας τὰς ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι, ὥσπερ Ἀναξίμανδπός φησι καὶ ὅσοι δ' ἓν καὶ πολλά φασιν εἶναι, ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Ἀναξαγόρας· ἐκ τοῦ μίγματος γὰρ καὶ οὗτοι ἐκκρίνουσι τἆλλα. *Cf.* KIRK, G.S., RAVEN, J.E., SCHOFIELD, M., *op. cit.*, pp. 110-111.

estabilidade do real[83] em um contexto no qual as transformações são o que há de mais perceptível na φύσις.[84] Ademais, pressupondo o ἄπειρον como fulcro da realidade, compreende-se que não ocorre *desperdício*, uma vez que as transformações se operam com a mesma quantidade de substâncias opostas, umas não devendo sobrepujar as demais. Caso este *equilíbrio* seja rompido — ou seja, haja predomínio de uma substancia sobre a outra —, há de se pagar o *castigo* por sua *injustiça*, de *acordo com o decreto do Tempo*. Uma outra passagem, ainda na *Ilíada* (Canto XXII), traz igualmente uma interseção destas instâncias antagônicas:

> (...) os mananciais cristalinos passaram, que as duas nascentes
> perenemente alimentam do Xanto de vórtices túrbidos:
> de uma, água quente deflui, de onde denso vapor se levanta
> continuamente, tal como se fogo vivaz a aquecesse,
> enquanto da outra, até mesmo no ardor do verão, sempre escoa
> água tão gélida quanto granizo ou cristais de alva neve.[85]

[83] Sem embargo, esta interpretação do equilíbrio de forças não é consensual entre os autores, havendo certa discussão de que este argumento não seria de Anaximandro, mas sim oriundo de uma apropriação aristotélica do tema. Para aprofundar esta discussão ver KIRK, G.S., RAVEN, J.E., SCHOFIELD, M., *op. cit.*, pp. 112-114.

[84] Sobre esta passagem, G. S. Kirk , J. E. Raven e M. Schofield postulam que Anaximandro pode ter formulado o problema da seguinte maneira: "*Tales disse que todas as coisas se originam a partir da água; mas a água (que vemos sob a forma de chuva, mar e rios) opõe-se ao fogo (o Sol, o aither ígneo, os vulcões, etc.), e estas coisas destroem-se reciprocamente. Como é que, então, podia o fogo ter-se tornado parte tão proeminente do nosso mundo, se desde o princípio tivesse a constante oposição de toda a massa, indefinidamente extensa, do seu verdadeiro antagonista? Como é que, efetivamente, pôde essa idéia ter-se apresentado aos espíritos por um só momento sequer? Por conseguinte, os constituintes do nosso mundo em conflito devem ter-se desenvolvido de uma substância diferente de qualquer deles — algo de indefinível ou de indeterminável*." *Cf.* KIRK, G.S., RAVEN, J.E., SCHOFIELD, M., *op. cit.*, pp. 113-114.

[85] κρουνὼ δ' ἵκανον καλλιρρόω· ἔνθα δὲ πηγαὶ
δοιαὶ ἀναΐσσουσι Σκαμάνδρου δινήεντος·
ἡ μὲν γάρ θ' ὕδατι λιαρῷ ῥέει, ἀμφι δὲ καπνός
γίνεται ἐξ αὐτῆς ὡς εἰ πυρός αἰθομένοιο·
ἡ δ' ἑτέρη θέρει προρέει ἐικυῖα χαλάζῃ,
ἢ χιόνι ψυχρῇ, ἢ ἐξ ὕδατος κρυστάλλῳ.
Cf. HOMÈRE. *Iliade*. Paris: les Belles Lettres, 1995. tome IV. p. 79.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0115685/CA

O rio *Xanto* (*Escamandro*) é, simultaneamente, constituído por água quente — *de onde denso vapor se levanta* — e de água fria, *tão gélida quanto granizo*. Ele próprio, o rio, é uma *unidade de contrários*, o que é capaz de remeter ao pensamento do pré-socrático Heráclito de Éfeso,[86] em seu fragmento 88:

> E como uma mesma coisa, existem em nós a vida e a morte, a vigília e o sono, a juventude e a velhice: pois estas coisas, quando mudam, são aquelas, e aquelas, quando mudam, são estas.[87]

Assim também o é nos fragmentos 60 e 126, a seguir:

> O caminho a subir e a descer é um e o mesmo.[88]

> O frio torna-se quente, o quente frio, o úmido seco e o seco úmido.[89]

Sobre este último texto G. S. Kirk, J. E. Raven e M. Schofield fazem uma interessante análise:

> Assim, no fr. 126, a substância quente e a fria formam o que poderíamos chamar um contínuo quente-frio, uma entidade única (i.e. a temperatura).[90]

O conceito de participação de "contrários" ou "opostos" no real é bastante plausível nos dois momentos extraídos da *Ilíada*. Existe uma tensão entre estes

[86] Para G. Legrand "*Tudo, diz Heráclito, é o contrário de si mesmo, e isto de maneira aparentemente irredutível.* (...) *atenção: em nenhum caso, a 'ambigüidade' heraclítica é uma* ***ambivalência*** *frívola, que se compraz consigo mesma*." *Cf.* LEGRAND, G. *Os Pré-socráticos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997. p. 75. **O grifo é do autor**.

[87] Fr. 88, Pseudoplutarco *Cons. ad. Apoll.* 10, 106 E ταὐτό τ' ἔνι ζῶν καὶ τεθνηκὸς καὶ τὸ ἐγρηγορὸς καὶ τὸ καθεῦδον καὶ νέον καὶ γηραιόν· τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι κἀκεῖνα [πάλιν] μεταπεσόντα ταῦτα. *Cf.* KIRK, G.S., RAVEN, J.E., SCHOFIELD, M., *op. cit.*, p. 195.

[88] Fr. 60, Hipólito *Ref.* IX, 10, 4 ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὠυτή. *Cf.* KIRK, G.S., RAVEN, J.E., SCHOFIELD, M., *op. cit.*, p. 195.

[89] Fr. 126, τὰ ψυχρὰ θέρεται, θερμὸν ψύχρεται, ὑγρὸν αὐαίνεται, καρφαλέον νοτίζεται. *Cf.* BORNHEIM, G.A. *Os Filósofos Pré-socráticos*. 13ª edição. São paulo: Editora Cultrix, 1999. p. 43.

[90] *Cf.* KIRK, G.S., RAVEN, J.E., SCHOFIELD, M., *op. cit.*, p. 196.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0115685/CA

contrários, perfeitamente harmônica, em seu próprio modo de união, como a apontada por Heráclito no fragmento 51:

> Eles não compreendem como é que o que está em desacordo concorda consigo mesmo [*à letra*: como o que estando separado se reúne consigo mesmo]: há uma conexão de tensões opostas, como no caso do arco e da lira.[91]

A imagem é de uma beleza refinada, sendo capaz de fornecer, nitidamente, as íntimas conexões entre os contrários. Se, no caso do arco, há uma preeminência da corda sobre a madeira, esta se parte; se, por outro lado, a madeira sobrepõe a corda, esta se rompe.[92] Assim também o é para a lira. Para que não haja colapso do *sistema*, ou seja, para que a harmonia se perpetue, é preciso uma perfeita coalizão dos opostos,[93] o que abre uma outra vertente pela qual Heráclito coloca a questão no fragmento 80, no qual a *guerra* — ou a discórdia entre *contrários* — é a instância capaz de manter o equilíbrio total do *cosmo*, evitando que este se desintegre:

> É necessário saber que a guerra é comum e que a justiça é discórdia e que tudo acontece mediante discórdia e necessidade.[94]

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0115685/CA

---

[91] Fr. 51, Hipólito *Ref.* IX, 9, 1 οὐ ξυνιᾶσιν ὅκως διαφερόμενον ἑωυτ ῷ ξυμφέρεται· παλίντονος ἁρμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης. *Cf.* KIRK, G.S., RAVEN, J.E., SCHOFIELD, M., *op. cit.*, p. 199.

[92] Este mesmo "mote" do arco pode ser encontrado no Canto XXI da *Odisséia*, quando Ulisses, ainda não reconhecido por Penélope, consegue retesar harmonicamente seu arco — lançando a flecha —, o que havia sido tentado antes, sem sucesso, por vários dos pretendentes de Penélope.

[93] De acordo como o pontuado por G.S. Kirk, J.E. Raven e M. Schofield: "*Surge agora um importante aditamento: há (sc. nisso, i.e., isso exemplifica) uma conexão ou modo de união (sentido literal de* ἁρμονίη*) através de tensões opostas, que garante esta coerência — precisamente como a tensão da corda do arco ou da lira, exatamente equilibrada pela tensão para fora exercida pelos braços do instrumento, produz um complexo coerente, unificado, estável e eficiente. Podemos inferir que, se o equilíbrio entre contrários* ***não*** *fosse mantido, por exemplo, se o 'calor' (i.e. o total de substâncias quentes) começasse a prevalecer perigosamente sobre o frio, ou a noite sobre o dia, então a unidade e a coerência do mundo cessariam, tal como, se a tensão na corda do arco exceder a tensão dos braços, todo o complexo é destruído*." *Cf.* KIRK, G.S., RAVEN, J.E., SCHOFIELD, M., *op. cit.*, pp. 199-200. **O grifo é do autor**.

[94] Fr. 80, Orígenes *c. Celsum* VI, 42. εἰδέναι χρὴ τὸν πόλεμον ἐόντα ξυνόν, καὶ δίλην ἔριν, καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεών. *Cf.* KIRK, G.S., RAVEN, J.E., SCHOFIELD, M., *op. cit.*, p. 200.

A guerra — ou *disposição* entre os opostos — é uma metáfora empregada por Heráclito para apreender a contínua mudança do *cosmo*.[95] O equilíbrio cósmico — subentenda-se *o impedimento da sua aniquilação* — se dá por um *conflito* balanceado entre os contrários — assim como também queria Anaximandro.[96] —, ou seja:

> Heráclito mostra que, se a discórdia — isto é, a ação e reação entre substâncias contrárias — viesse a cessar, então o vencedor de cada competição entre extremos estabeleceria um domínio permanente, e o mundo como tal seria destruído. Contudo, assim como numa batalha há interrupções locais temporárias, ou pontos mortos ocasionados pelo exato equilíbrio das forças que se opõem, assim também Heráclito deve ter admitido que a estabilidade temporária pode ser encontrada aqui e além no campo de batalha cósmico, desde que seja apenas temporária e esteja equilibrada por um estado correspondente noutro lugar.[97]

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0115685/CA

[95] A questão dos contrários, primeiramente esboçada em Anaximandro, ganha contornos mais *radicais* em Heráclito, consoante ao apontado por H. Diels: "*Pois a terra e todos os outros cosmos estão condenados à extinção em um 'Infinito' que corresponde à idea antiga de Caos, e que, como este, não se concebeu como un vazio, mas sim como matéria de forma indefinida. Esta alteração de la criação e aniquilamento, este movimento perpétuo, antecipam o eterno fluxo de Heráclito de Éfeso, que nos fins do século VI e no começo do V trasformou os ensinamentos de Anaximandro nas mais agudas dialéticas.*" *Cf*. DIELS, H. *op. cit.*, p. 20.

[96] Sobre este aspectos, G.S. Kirk, J.E. Raven e M. Schofield pontuam que "*A 'guerra', que está na base de todos os acontecimentos, é 'comum' num sentido muito particular (Homero havia empregado o termo, mas para significar ' imparcial'): ela é universal e responsável por condições diferentes, e evidentemente opostas, do homem — mesmo para seu destino após a morte, visto a morte em combate poder fazer deuses de alguns deles. É também chamada* δίκη*, a 'via indicada' (da mesma raiz de* δείκνυμι*), ou regra normal de comportamento. Deve tratar-se de uma correção deliberada da máxima de Anaximandro, segundo a qual as coisas pagam retribuição umas às outras pela* ***injustiça*** *dos seus abusos alternados nos processos da mudança natural. Heráclito mostra que, se a discórdia — isto é, a ação e reação entre substâncias contrárias — viesse a cessar, então o vencedor de cada competição entre extremos estabeleceria um domínio permanente, e o mundo como tal seria destruído.*" *Cf*. KIRK, G.S., RAVEN, J.E., SCHOFIELD, M., *op. cit.*, p. 201. **O grifo é do autor**.

[97] *Cf*. KIRK, G.S., RAVEN, J.E., SCHOFIELD, M., *op. cit.*, p. 201.

A dialética de contrários, tão limpidamente presente na *Ilíada* de Homero, é tema recorrente na filosofia pré-socrática,[98] consoante o discutido. Entretanto, esta não é a única *influência* demonstrável. Veja-se em que medida, retornando à *Ilíada*, mais especificamente os Cantos XIV e XXI:

> (...) a qualquer outro dos deuses, dotados de eterna existência
> adormecera de grado, ainda mesmo que fosse a corrente
> do Rio Oceano, que é a origem primeira de todos os seres.
> A aproximar-me, porém, não me atrevo do filho de Crono
> para fazer que adormeça, a não ser que ele próprio o ordenasse.[99]

> Rio nenhum se lhe iguala, nem mesmo o possante Aqueloo,
> nem, ainda, a força inconteste de Oceano de leito profundo,
> que os mares todos da Terra alimenta e, assim, todos os rios,
> bem como os poços escuros e as fontes de ledo murmúrio.[100]

O primeiro excerto refere-se à resposta de Hipnos a Hera, quando esta o instrui a colocar Zeus para dormir, a fim de que este se afaste da observação do

---

[98] Também em Anaxímenes de Mileto há referência aos contrários: ’Αναξιμένης... ἀέρα ἄπειρον ἔφη τὴν ἀρχὴν εἶναι, ἐξ οὗ τὰ γινόμενα καὶ τὰ γεγονότα καὶ τὰ ἐσόμενα καὶ θεοὺς καὶ θεῖα γίνεσθαι, τὰ δὲ λοιπὰ ἐκ τῶν τούτου ἀπογόνων. (...) ὥστε τὰ κυριώτατα τῆς γενέσεως ἐναντία εἶναι, θερμόν τε καὶ ψυχρόν. [“*Anaxímenes... disse que o ar infinito era o princípio, do qual provêm todas as coisas que estão a gerar-se, e que existem, e que hão-de existir, e os deuses e as coisas divinas, e o resto proveniente dos seres por ele produzidos*. (...) ***Donde resulta que os componentes com maior influência na geração de contrários, a saber, o calor e o frio***.”] . *Cf*. KIRK, G.S., RAVEN, J.E., SCHOFIELD, M., *op. cit.*, pp. 146-147. **O grifo é nosso**.

[99] ἄλλον μέν κεν ἔγωγε θεῶν αἰειγενετάων
ῥεῖα κατευνήσαιμι, καὶ ἂν ποταμοῖο ῥέεθρα
’Ωκεανοῦ, ὅς περ γένεσις πάντεσσι τέτυκται·
Ζηνὸς δ’ οὐκ ἂν ἔγωγε Κρονίονος ἆσσον ἰκοίμην
οὐδὲ κατευνήσαιμ’, ὅτε μὴ αὐτός γε κελεύοι.
Cf. HOMERO. *Ilíada* (Canto XIV). Rio de Janeiro: Ediouro, 2001. p. 328.

[100] τῶ οὐδὲ κρείων ’Αχελώιος ἰσοφαρίζει
οὐδὲ βαθυρρείταο μέγα σθένος ’Ωκεανοῖο,
ἐξ οὗ περ πάτες ποταμοὶ καὶ πᾶσα θάλασσα
καὶ πᾶσαι κρῆναι καὶ φρείατα μακρὰ νάουσιν.
Cf. HOMERO. *Ilíada* (Canto XXI). Rio de Janeiro: Ediouro, 2001. p. 467.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0115685/CA

campo de batalha e, com isto, possa ser dada vantagem aos aqueus. O segundo trecho é parte da resposta de Aquiles a Escamandro, a qual antecede a disputa deste último com Hefesto, concorde ao anteriormente mencionado. Em ambos percebe-se a importância do rio Oceano (Ὠκεανός),[101] "*origem de todos os seres*", que rodeia a superfície circular da terra,[102] sendo capaz de *alimentá-la*, bem como a todos os rios. Em Platão, no Teeteto, passagem **152 e**, há uma referência (citação) a Homero, em relação a esta mesma questão:

> Oceano, progenitor dos deuses, e Tétis, sua mãe... [103]

A água traz em si o estatuto prolífero, sendo capaz de gerar todos os seres — inclusive os deuses; isto posto, tem um atributo primígeno e fundador — no sentido de originário — de todas as coisas. Bem, a água como *princípio* é justamente a idéia de água como *origem de tudo o que existe*, conforme o atribuído a Tales de Mileto:[104]

> Contudo, sobre o número e a forma desta espécie de princípio nem todos estão de acordo; mas Tales, o fundador deste tipo de filosofia, diz que é a água (e por conseqüência declarou que a terra está sobre a água), tendo talvez formulado esta suposição por ver que o alimento de todas as coisas é úmido, e que o próprio calor dele provém e vive graças a ele (aquilo de que provém é o princípio de todas as coisas).[105]

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0115685/CA

---

[101] Sobre a mitologia referente ao rio Oceano, G.S. Kirk, J.E. Raven e M. Schofield comentam sobre a possibilidade desta ter sido importada de outros povos: "*Força é, pois, admitir a possibilidade de esta concepção particular se ter originado nas grandes civilizações fluviais do Egito e da Mesopotâmia, e de ter sido de algum modo introduzida na Grécia, onde recebeu uma forma helênica específica*". *Cf*. KIRK, G. S., RAVEN, J. E., SCHOFIELD, M., *op. cit.*, p. 5.

[102] Ainda que a disposição circunjacente de Oceano não seja explicitamente referida no poema, alguns epítetos sugerem este fato, como ἀψόρρος, que conforme demonstra G.S. Kirk, J.E. Raven e M. Schofield significa "*que corre para trá (o que provavelmente significa que reflui sobre si mesmo)*." *Cf*. KIRK, G.S., RAVEN, J.E., SCHOFIELD, M., *op. cit.*, p. 5.

[103] PLATON. *Théétète*. Ὠκεανόν τε θεῶν γένεσιν καὶ μητέρα Τηθύν. p. 172.

[104] Tales de Mileto (640~625 – 550 a.C.) é considerado, desde a Antigüidade, como o primeiro filósofo do Ocidente. Atribuíram-se a Tales numerosas viagens — inclusive ao Egito —, tendo se tornado célebre em Antronomia, na Geometria e nos assuntos políticos.

[105] Aristóteles *Met*. A 3, 983 b τὸ μέντοι πλῆθος καὶ τὸ εἶδος τῆς τοιαύτης ἀρχῆς οὐ τὸ αὐτο πάντες λέγουσιν, ἀλλὰ Θαλῆς μὲν ὁ τῆς τοιαύτης ἀρχηγὸς φιλοσοφίας ὕδωρ εἶναι φησιν (διὸ καὶ τὴν γῆν ἐφ' ὕδατος ἀπεφαίνετο εἶναι), λαβὼν ἴσως τῆν ὑπόληψιν ταύτην ἐκ τοῦ

Nesta passagem, Aristóteles coloca claramente que (1) Tales é o fundador desta *filosofia*, e que (2) para ele a *água é a princípio de todas as coisas*. Sem embargo, princípio é aqui entendido no sentido peripatético de ἀρχή, ou seja, matéria primeva e constitutiva de todas as coisas — o substrato eterno (ingênito e indestrutível), ou seja, a tessitura de onde provém o real, aquilo na intimidade do qual este, o real, é e se extingue.[106] Neste caso, delineia-se um verdadeiro *monismo* — há um elemento único no qual se *funda* tudo o que faz parte da realidade —, o que também é observável em Anaximandro — com seu τὸ ἄπειρον[107] — e Anaxímenes — para o qual ἀήρ (*ar*) — era o princípio material.[108] Esta característica monista do pensamento dos φυσικοί — filósofos da natureza — é de certa forma contrastante com o politeísmo da religião grega.

Sem embargo, no esteio destas conjecturas, afigura-se um importante problema: a impossibilidade de se *atingir* exatamente o que o milésio quis dizer, uma vez que conhecemos suas proposições através da perspectiva aristotélica, segundo a qual os φυσικοί buscavam, em última análise, a *causa* material de todas as coisas, como mencionam G.S. Kirk, J.E. Raven e M. Schofield:

> Uma incerteza ainda maior cabe ao problema a que já se fez alusão: teremos nós razão para concluir da identificação peripatética da água de Tales como "princípio material", que ele pensava que o mundo visível *era* de certa maneira água? Tal é a interpretação que normalmente se dá a Tales; mas é importante não nos esquecermos que ele assenta,

---

πάντων ὁρᾶν τὴν τροφὴν ὑργὰν οὖσαν καὶ αὐτὸ τὸ θερμὸν ἐκ τούτου γιγνόμενον καὶ τούτῳ ζῶν (τὸ δ' ἐξ οὗ γίγνεται, τοῦτ' ἐστὶν ἀρχὴ πάντων). *Cf.* KIRK, G.S., RAVEN, J.E., SCHOFIELD, M., *op. cit.*, p. 86.

[106] *Cf.* REALE, G. *História da Filosofia Antiga. I. Das Origens a Sócrates*. 3ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 1999. p. 48.

[107] Em *La Evolución de la Filosofía Griega*, H. Diels "aproxima" o monismo de Anaximandro à tradição órfica: "*Quando considera a origen de todas as existências individuais como uma ofensa por elas cometidas ao separar-se do 'Todo-Uno', podemos só entender-lo aceitando as idéias religiosas órficas, nas quais o nascimento não é mais que uma declinação, uma queda dos bem-aventurados deuses, e a vida terrena é pintada como um vale de misérias.*" *Cf.* DIELS, H. *op. cit.*, p. 20.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0115685/CA

> em última análise, na formulação aristotélica, e que Aristóteles, com os seus poucos conhecimentos acerca de Tales, e esses mesmos obtidos indiretamente, teria seguramente considerado a mera informação de que o mundo se originou a partir da água, justificação suficiente para afirmar que ela era o princípio material de Tales ou ἀρχή, como ilação de que a água é um substrato persistente.[109]

A despeito desta ressalva crucial, é bem possível que o pensador de Mileto tenha, realmente, suposto que o cosmo *teve* origem a partir da água. Nesta acepção, poderia se propor uma *aproximação* entre o conteúdo cosmológico da assertiva atribuída a Tales e os textos homéricos anteriormente mencionados,[110] uma vez que, como o defendido por vários exegetas, é bem possível, que Tales de Mileto tenha desenvolvido sua concepção com base em narrativas míticas — inclusive não gregas.[111] Sobre isto esclarece H. Diels:

> Tales, que gozou de grande reputação em Mileto, sua cidade natal, e em toda a Ásia Menor em princípios do século VI, crê que a água é o começo de todas as coisas. **Esta idéia não era nova**. Antes de sua época os poetas haviam falado de Oceano, da origem dos deuses, e do dilúvio, do qual renasceu o mundo. E o mar infinito não

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0115685/CA

---

[108] Aristóteles *Met*. A 3, 984 a 5 b ’Αναξιμένης δὲ ἀέρα καὶ Διογένης πρότερον ὕδατος καὶ μάλιστ’ ἀρχὴν τιθέασι τῶν ἁπλῶν σωμάτων. *Cf*. KIRK, G.S., RAVEN, J.E., SCHOFIELD, M., *op. cit.*, p. 146.

[109] *Cf*. KIRK, G.S., RAVEN, J.E., SCHOFIELD, M., *op. cit.*, p. 86.

[110] G.S. Kirk, J.E. Raven e M. Schofield pontuam que “*Tales também pensou que o mundo teve origem a partir da água, porquanto esta idéia está implícita nas mitologias do Próximo-Oriente e encontra-se expressa nos passos homéricos respeitantes a Okeanos, que se consideram baseados nessas mitologias.* ***É possível que Tales tenha racionalizado a idéia a partir de um modelo mitológico grego como o homérico***”. *Cf*. KIRK, G.S., RAVEN, J.E., SCHOFIELD, M., *op. cit.*, pp. 89-91. **O grifo é nosso**.

[111] De acordo com G.S. Kirk, J.E. Raven e M. Schofield “*No caso de Tales, há razões para pensar que a sua explicação do mundo tenha sido influenciada não só por este variegado fundo tradicional das primeiras versões gregas quase-mitológicas e cosmogônicas, senão também pela idéia cosmológica específica derivada* ***diretamente****, talvez, do Extremo-Oriente* (...) *A origem próximo-oriental de parte da cosmologia de Tales é indicada por sua concepção de que a terra flutua ou repousa sobre a água. No Egito, a terra era geralmente concebida como um prato raso e com rebordo, em repouso sobre a água, que também enchia o céu*”. *Cf*. KIRK, G.S., RAVEN, J.E., SCHOFIELD, M., *op. cit.*, p. 89. **O grifo é nosso**.

> podia menos que se achar muito próximo aos pensamentos
> de uma nação de navegantes.[112]

Entretanto, apesar de a *água* de ambos "jorrar" provavelmente da mesma fonte, nesta proposição já se está assaz distante de Homero, como se verá mais adiante.[113]

Recuperando o pensamento destes três pré-socráticos — Tales, Anaximandro e Heráclito — na perspectiva mítica do *aedo* grego, pode se perceber: (1) a recorrência do conceito presente na epopéia homérica de água como *primeva* — quer no sentido de originário, quer no de princípio material constitutivo, ou seja, ἀρχή — no pensamento atribuído a Tales; e (2) a preeminência da idéia dos *contrários* que, de certa forma, já pode ser percebida nas duas passagens referentes ao rio Escamandro. Água, como princípio e vida, e separação dos opostos, como prístino manancial, *substância* que pode ser quase "tocada" na leveza poética de Gibran Khalil Gibran:

> Evapora-se a água do mar e se eleva e se condensa em nuvens que passeiam por sobre os vales e as colinas. Mas quando encontram brisas suaves, descem lágrimas sobre os campos e se juntam aos arroios e voltam ao mar, sua pátria. A vida das nuvens é separação e depois reencontro: uma lágrima e um sorriso. Assim a alma se separa do espírito universal e caminha no mundo da matéria e passa como nuvem por cima das montanhas de tristeza e dos campos de alegria, e quando encontra as brisas da morte, volta à sua origem: ao mar do amor e da beleza, ao coração de Deus... [114]

---

[112] *Cf.* DIELS, H. *op. cit.*, p. 16. **O grifo é nosso**.

[113] Consoante G. Legrand "*O pensamento de Tales 'não quis ser nem um mito nem uma alegorai' pelo fato de que ele recorre ao que será amanhã um 'elemento', de preferência ao antropomorfismo homérico.* (...) *A água de Tales não é (ainda) um elemento separado, como será para Empédocles; é uma 'universalidade' sensível (Hegel), que se torna conceitual. Bem mais que um substrato, ela é um subjétil universal; falar dela foi comparado, com pertinência, a falar da 'mais bela água de um diamante', ou de um diamante de 'primeira água'.* " *Cf.* LEGRAND, G. *op. cit.*, pp. 28-29.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0115685/CA

Há um fluido arranjo nas aproximações explicitadas: é como se no poema homérico estes caríssimos problemas da filosofia nascente estivessem recobertos pelo suave véu de *imagens* míticas — bem díspares dos mitos *vivos* anteriormente discutidos —, o qual foi definitivamente descerrado com as formulações e especulações destes *originários* filósofos.

3.4. Hesíodo: a Teogonia e Os Trabalhos e os Dias

A despeito desses subliminares "elementos" racionais na epopéia homérica e de um *status* de ordenação das coisas, é em Hesíodo que este "movimento" rumo à filosofia vai sofrer radicalização. O "poeta-camponês" é posterior a Homero, tendo vivido — na Beócia — e escrito nos fins do século VIII a.C.;[115] produziu duas obras: a *Teogonia* e *Os Trabalhos e os Dias*, sendo a primeira a mais antiga. A *Teogonia* narra a *genealogia* das divindades gregas e do *cosmo* — em verdade, trata-se também de uma cosmogonia. *Os Trabalhos e os Dias* traz um elogio — quase didático[116] — da justiça e do trabalho, além de traçar algumas linhas gerais da condição humana, como se verá mais adiante.

O primeiro poema traz elementos bastante significativos para a análise que está em curso. Ainda que trate, de forma prioritária, do nascimento e da origem dos deuses,[117] a *Teogonia* vai além da concepção divina, trazendo, igualmente,

---

[114] GIBRAN, G.K. *Uma Lágrima e um Sorriso*. Rio de Janeiro: Associação Cultural Internacional Gibran, 1977. pp. 17-18.

[115] Para M. Eliade, "*Es imposible determinar com exactitud la época de Hesíodo, pero es posterior a Homero, probablemente del s. VIII a. C.*". *Cf.* ELIADE, M. *Dioses, Diosas y Mitos de la Creación*. Buenos Aires: Ediciones Megápolis, 1977. Volumen 1. p. 170.

[116] Ao que consta, Hesíodo escreve este segundo poema para aconselhamento de seu irmão Perses, o qual havia subornado os juízes — os "*reis comedores de presentes*" — por ocasião do litígio em que ambos, Hesíodo e Perses, repartiam a herança paterna. Sobre isto fala J.S. Brandão: "*Nesta obra* [*O Trabalho e os Dias*]*, como já se assinalou, o poeta tenta reconduzir ao bom caminho, com conselhos salutares sobre o trabalho e a justiça, a seu irmão Perses. (...) O próprio título da obra é indício de que se trata de um poema* ***didático****, cujo objetivo é ensinar os trabalhos da terra e determinar as épocas propícias em que se devem empreendê-los*." *Cf.* BRANDÃO, J.S., *op. cit.*, p. 163. **O grifo é do autor**.

[117] Conforme M. Eliade, "*Os temas principais da Teogonia de Hesíodo são: (1) o nascimento do Caos, da Terra, de Eros, do Céu e da primeira geração dos deuses (versos 116-153); (2) a castração do Céu por seu filho Cronos, instigado por sua mãe Tierra (versos 154-210); (3) Zeus escapa de ser devorado por seu pai Cronos (versos 453-500); (4) a vitoriosa batalha de Zeus e dos deuses do Olimpo, contra os Titãs (versos 617-735)*". *Cf.* ELIADE, M. *Dioses, Diosas y Mitos de la Creación*., p. 170.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0115685/CA

informações sobre as origens do mundo ordenado (κόσμος), a partir do caos (χάος),[118] instância primeira, eterna, informe e incomensurável, dotada de um estatuto prolífico. Em linhas gerais, o poema se desdobraria nos seguintes momentos:[119]

(1) *Invocação às Musas* (versos 1-115), divindades que inspiram os poetas;

(2) *Cosmogonia* (versos 116-132), partindo do χάος até o nascimento do mar;

(3) *Reinado de Urano* (versos 133-452) — ou seja, o período da primeira geração divina —, a qual se finda com a castração de Urano por Crono;

(4) *Reinado de Crono* (versos 453-885) — relativo à segunda geração divina —, momento em que há inclemente luta pelo poder — os *Olímpicos*, chefiados por Zeus, contra os *Titãs*, liderados por Crono —, vencida e consolidada por Zeus;

(5) *Reinado de Zeus* (versos 886-964) — terceira geração divina —, quando o olímpico se torna o *pai dos deuses e dos homens*.

(6) *Catálogo dos Heróis* (versos 965-1022), a *heroogonia* — genealogia dos heróis.

Hesíodo traz seus versos em nome das Musas, vaticinando e proclamando a verdade, como o dito nos versos 24 a 28 do Proêmio:

> Esta palavra primeiro disseram-me as Deusas

[118] Aqui, especificamente, χάος tem uma conotação de "estado primordial", primevo, que se abre proporcionando a formação do cosmo (κόσμος), como no dizer de J.-P. Vernant: "Na origem, acha-se o Caos, sorvedouro sombrio, vácuo *aéreo* onde nada é distinto. É preciso que Caos se abra como uma goela (χάος está associado etimologicamente a χάσμα: boqueirão, χαίνω, χάσκω, χάσμῶμαι: abrir-se, ter a boca aberta, escancarar-se) para que a Luz (αἰθήρ) e o Dia, sucedendo-se à Noite, aí se introduzam, iluminando o espaço entre Γαῖα (a terra) e Οὐρανός (o céu) doravante desunidos". *Cf.* VERNANT, J.-P. *As origens do pensamento grego*., p. 297. Em outro texto, J.-P. Vernant relata que "*No início de tudo, o que primeiro existiu foi o Abismo: os gregos dizem* ***Kháos****. O que é Caos? É um vazio, um vazio escuro onde não se distingue nada. Espaço de queda, vertigem e confusão, sem fim, sem fundo. Somos apanhados por esse Abismo como por uma boca imensa e aberta que tudo tragasse numa mesma noite indistinta. Portanto, na origem há apenas esse Caos, abismo cego, noturno, ilimtado*". *Cf.* VERNANT, J.-P. *O Universo, os Deuses, os Homens*. Tradução de Rosa Freire d' Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p. 17.

[119] *Cf.* BRANDÃO, J.S., *op. cit.*, pp. 153-160.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0115685/CA

> Musas olimpíades, virgens de Zeus porta-égide:
> "Pastores agrestes, vis infâmias e ventres só,
> sabemos muitas mentiras dizer símeis aos fatos
> e sabemos, se queremos, dar a ouvir revelações".[120]

Aqui, à semelhança do ocorrido com os poemas homéricos em um momento subseqüente, a mensagem revelada também é órfã de um dos importantes aspectos da narrativa mítica: a *tradição oral*. Hesíodo inaugura a escrita como forma de registrar o mito e este fato, por si só, já traz indícios de uma *dessacralização* incipiente da palavra, já em curso. Mantém-se, é bem verdade, a "estrutura" da tradição oral à maneira de Homero (poemas hexâmetros, versos em seqüências salpicadas por palavras e expressões invariavelmente retornantes), mas perde-se o caráter cerimonial e religioso consubstanciais ao momento de *ouvir* as verdades proferidas pelo rapsodo. Como visto em M. Eliade, a narrativa mítica tinha o poder de tornar presentes os fatos passados no *Tempo Primordial*, como o fora na "primeira vez". Os versos estão escritos, não sendo mais exeqüível a passagem ao *Tempo Mítico*, ou melhor, ao *escape* do tempo ordinário — evento permitido pela tradição oral.

Além destas características em relação à passagem de uma linguagem oral para escrita, percebe-se a emergência de uma *causalidade*, uma vez que partindo do χάος, se inicia toda uma *genealogia* divina na qual uma geração de deuses é sempre *causa* da subseqüente, até que, na *terceira geração*, Zeus alcança a soberania, tornando-se o *todo-poderoso* monarca de deuses e homens.[121]

---

[120] τόνδε δέ με πρώτιστα θεαὶ πρὸς μῦθον ἔειπον,
Μοῦσαι Ὀλυμπιάδες, κοῦραι Διὸς αἰγιόχοιο·
"ποιμένες ἄγραυλοι, κάκ' ἐλέγχεα, γαστέρες οἷον,
ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα,
ἴδμεν δ', εὖτ' ἐθέλωμεν, ἀληθέα γηρύσασθαι".
Cf. HESÍODO. *Teogonia: a origem dos deuses*. São Paulo: Editora. Iluminuras, 1995. pp. 106-107.

[121] O χάος — um estado primordial cuja *desordem* é a tônica —, se encaminha, passo a passo, em distribuição de sucessivos nascimentos divinos "temperados" por lutas, para a ordenação cósmica definitiva, estabelecida com a ascensão de Zeus, consoante A. Lesky: "[na *Teogonia*] *não se trata apenas de uma sucessão violenta de vários reis e soberanos dos céus, mas existe um caminho ascendente para a ordem estabelecida por Zeus, que é o triunfo da justiça*". *Cf*. LESKY, A. *Geschichte der Griechishen Literatur*. Bern: Frank Verlag, 1963. p. 116.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0115685/CA

Retomando a discussão iniciada no capítulo anterior, neste processo é deslocada a atenção de uma divindade partícipe da criação — pictoricamente representada por Urano emasculado —, com a perda do prestígio mágico das origens, para deuses subseqüentes, engendrados na *história*. Isto posto, a *Teogonia* — um poema já *desmitificado* —, alberga em si elementos de um problema *filosófico* — a noção de *causalidade* —, assim como a *Ilíada* traz em si, no embate de Escamandro e Hefesto, a *luta de contrários* anteriormente mencionada.

Pode-se ver presente em Hesíodo uma sólida coerência, do ponto de vista racional, com isagógica formulação de problemas, sem, no entanto, deixar de se imiscuir da temática intrínseca ao mito. Observem-se os versos da Teogonia (de 116 a 128), após o Proêmio:

> Sim bem primeiro nasceu Caos, depois também
> Terra de amplo seio, de todos sede irresvalável sempre,
> dos imortais que têm a cabeça do Olimpo nevado,
> e Tártaro nevoento no fundo do chão de amplas vias,
> e Eros: o mais belo entre Deuses imortais,
> solta-membros, dos Deuses todos e dos homens todos
> ele doma no peito o espírito e a prudente vontade.
>
> Do Caos Érebos e Noite negra nasceram.
> Da Noite aliás Éter e Dia nasceram,
> gerou-os fecundada unida a Érebos em amor.
> Terra primeiro pariu igual a si mesma
> Céu constelado, para cercá-la ao redor
> e ser aos Deuses venturosos sede irresvalável sempre.[122]

[122] Ἤτοι μὲν πρώτιστα Χάος γένετ᾽· αὐταρ ἔπειτα
Γαῖ᾽ εὐρύστερνος, πάντων ἕδος ἀσφαλὲς αἰεί
ἀθανάτων οἳ ἔχουσι κάρη νιφόεντος Ὀλύμπου,
[Τάρταρά τ᾽ ἠερόεντα μυχῷ χθονὸς εὐρυοδείης,]
ἠδ᾽ Ἔρος, ὃς κάλλιστος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι,
λυσιμελής, πάντων τε θεῶν πάντων τ᾽ ἀνθρώπων
δάμναται ἐν στήθεσσι νόον καὶ ἐπίφρονα βουλήν.
Ἐκ Χάεος δ᾽ Ἔρεβός τε μέλαινά τε Νὺξ ἐγένοντο·
Νυκτὸς δ᾽ αὖτ᾽ Αἰθήρ τε καὶ Ἡμέρη ἐξεγένοντο,
οὓς τέκε κυσαμένη Ἐρέβει φιλότητι μιγεῖσα.
Γαῖα δέ τοι πρῶτον μὲν ἐγείνατο ἶσον ἑωυτῇ

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0115685/CA

A partir da leitura do trecho acima, diferentes autores acenam para uma substancial mutação espiritual no poeta grego: as "figuras" primeiras da obra hesiódica já não podem ser vistas exatamente como *divindades* antropomórficas, tendo outrossim um comportamento muito mais "natural" do que divino. Poder-se-ia dizer que a narrativa mítica "acentua" sua impregnação por elementos ditos racionais — inserção já insinuada em Homero, como visto anteriormente —, representados pela tomada de elementos da natureza como "pano de fundo" para a explicação da origem do *cosmo*. Este aspecto bastante incisivo do poema hesiódico é explicitado com clareza por F. M. Cornford:

> Mas na cosmogonia em si, que descreve o aparecimento das principais divisões do cosmo existente — a terra e o céu constelado, a terra firme e o mar — o véu da linguagem mitológica é tão fino que é perfeitamente transparente. Urano e Gaia são simplesmente o Céu e a Terra que vemos todos os dias. À parte a breve referência às Ninfas, a única figura mitológica é Eros e este não passa manifestamente de uma simples personificação do amor ou atração que une no matrimônio todos os casais que aparecem nas genealogias subsequentes.[123]

A cosmogonia hesiódica é igualmente um "gancho" para a compreensão de um mundo organizado — afinal, o mito cosmogônico explica *como a ordem emerge do caos primordial*. Aqui é igualmente "quase natural" estabelecer algum tipo de contato entre Anaximandro e Hesíodo, como o colocado por diferentes autores.[124] As similaridades entre as *estruturas* e as *origens* do mundo, quando se compara o filósofo pré-socrático e o poeta, são incontornáveis. Examine-se novamente o fragmento subsistente de Anaximandro:

Οὐρανὸν ἀστερόενθ', ἵνα μιν περὶ πᾶσαν ἐέργοι,
ὄφρ' εἴη μακάρεσσι θεοῖς ἕδος ἀσφαλὲς αἰεί.
Cf. HESÍODO, *op. cit.*, pp. 110-111.

[123] CORNFORD, F. M. , *op. cit.*, p. 315.

[124] KIRK, G.S., RAVEN, J.E., SCHOFIELD, M., *op. cit.*, pp. 69.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0115685/CA

> ... uma outra natureza *apeiron*, de onde provêm todos os céus e mundos neles contidos. E a fonte da geração das coisas que existem é aquela em que a destruição também se verifica "segundo a necessidade; pois pagam castigo e retribuição umas às outras, pela sua injustiça, de acordo com o decreto do Tempo", sendo assim que ele se exprime, em termos assaz poéticos.[125]

É difícil não se relacionar o χάος hesiódico com o ἄπειρον (*apeiron*) de Anaximandro — ambos são pontos de partida destituídos de uma *ordem*, dos quais todas as coisas emergiram ordenadas e organizadas, constituindo o κόσμος.[126] O fragmento parece claro com respeito à origem, de *onde provêm todos os céus e mundos neles contidos*, como sendo ἄπειρον, termo traduzido como ilimitado — ou indeterminado, indefinido — pela maior parte dos autores.[127] Esta *substância primordial* pode ser apreendida como a tessitura última de todo o real — da qual este emana e pela qual ele, o real, é constituído —, ou seja, a "*tudo contém e a tudo dirige*", segundo a interpretação de Aristóteles:

> ... o infinito não tem princípio... mas é este que parece ser o princípio das outras coisas, e abarcá-las e dirigi-las a todas

[125] Simplício *in Phys.* 24, 17. *Cf.* KIRK, G.S., RAVEN, J.E., SCHOFIELD, M., *op. cit.*, p. 117.

[126] Sobre isto esclarece G. Legrand: "*a descrição de* τὸ ἄπειρον *como inesgotável predicado, obriga, se não a ver nele a rítmica alternante que, ao que parece, Heráclito descobrirá nele, pelo menos a ler a 'essência' do* κόσμος." *Cf.* LEGRAND, G. *op. cit*., p. 41.

[127] De acordo com G.S. Kirk, J.E. Raven e M. Schofield "ἄπειρον *significa 'sem fronteiras, sem limites, sem definição'; este caráter indefinido é espacial nos empregos da palavra, como no* ἀπείρονα πόντον *de Homero (o* ἄπείρον *de Anaximandro vem provavelmente de* ἄπειρός*, de* ἀπείρων*, que é um equivalente mais poético), e em Xenófanes, que afirmou que a terra descia* ἐς ἄπειρον*, indefinidamente, i.e., para além da imaginação ou das preocupações do homem. Ora, Anaximandro supôs certamente que a substância original tinha uma extensão espacial enorme e indefinida; mas talvez tenha dado expressão formal a esta idéia ao dizer que a substância 'envolvia todas as coisas', e é possível que se não tenha dado conta de que esta característica (que Tales deve ter suposto como coisa natural) era suficientemente evidente para ser aplicada como descrição exclusiva, isto é, como 'o espacialmente indefinido'. Seria de esperar que qualquer uma de tais descrições se referisse, em primeiro lugar, à* ***espécie*** *de substância, e não à sua grande extensão, vulgarmente suposta. Assim, Cornford e outros argumentaram que* τὸ ἄπειρον *significa 'aquilo que é internamente ilimitado, sem distinções internas', i.e., o que é indistinto, indefinido. Não há necessidade de salientar divisões internas, mas a intenção geral não parece improvável: para Anaximandro, a substância original, que constitui o mundo, era indefinida e não se assemelhava a nenhuma espécie de matéria do mundo já formado.* " *Cf.* KIRK, G.S., RAVEN, J.E., SCHOFIELD, M., *op. cit.*, p. 109. **O grifo é do autor**.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0115685/CA

> elas, como afirmam todos os que não admitem outras causas, como o espírito ou a amizade, acima e para além do infinito. E é isto o divino, por ser imortal e indestrutível, como dizem Anaximandro e a maioria dos fisiólogos.[128]

Percebe-se que do ἄπειρον de Anaximandro, assim como do χάος de Hesíodo, surgem, têm origem, todas as coisas. Ademais, a utilização do adjetivo *divino* para descrever o ἄπειρον — aqui no sentido de *imortal* e *indestrutível* — faz lembrar as próprias características atribuídas aos deuses por Homero.[129] Uma vez mais pode ser estabelecido um limiar muito tênue entre Hesíodo — e Homero — e os primeiros pensadores jônicos. Na sua obra *Principium Sapientiae*, F. M. Cornford consolida esta idéia com o seguinte comentário:

> (...) É precisamente aqui, quando a formação do cosmo físico está completa, que se dá uma mudança significativa na história de Hesíodo. A cosmogonia não é um mito, ou melhor, já não é um mito. Avançou tanto no caminho da racionalização que apenas uma divisória muito fina a separa dos primeiros sistemas jônicos. Eros é o único nome mitológico e não tem aqui qualquer ligação com a religião ou o culto. Gaia e Urano são muito simplesmente a Terra e o Céu, não figuras míticas.[130]

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0115685/CA

---

[128] Aristóteles *Fís.* Γ 4, 203 b 7 ... τοῦ δὲ ἀπείρου οὐκ ἔστιν ἀρχή ... ἀλλ' αὕτη τῶν ἄλλων εἶναι δοκεῖ, καὶ περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν, ὥς φασιν ὅσοι μὴ ποιοῦσι παρὰ τὸ ἄπειρον ἄλλας αἰτίας οἷον νοῦν ἢ φιλίαν· καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ θεῖον· ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεθρό, ὥσπερ φησὶν ὁ 'Αναξίμανδρος καὶ οἱ πλεῖστοι τῶν φυσιολόγων. *Cf.* KIRK, G.S., RAVEN, J.E., SCHOFIELD, M., *op. cit.*, p. 114.

[129] Para G.S. Kirk, J.E. Raven e M. Schofield "(...) *somos informados de que a substância envolvente 'é o divino; pois é imortal e indestrutível, como dizem Anaximandro e a maior parte dos fisiólogos'. É legítimo supor que as palavras 'imortal e indestrutível' fossem consideradas pertencentes ao próprio Anaximandro, embora outros houvesse que disseram algo semelhante. Contudo, segundo Teofrasto, a frase era* ἀίδιον καὶ ἀγήρω. *Há uma fórmula homérica empregada a propósito dos deuses ou dos seus atributos, 'imortal e isento de velhice': assim na Od. v, 218 (referido a Calipso),* ἡ μὲν γὰρ βροτός ἐστι, σὺ δ' ἀγήρως *(cf. também Il. II, 447).* (...) *Seja como for, afigura-se-nos que Anaximandro aplicou ao Indefinido os principais atributos dos deuses homéricos, imortalidade e poder ilimitado (relacionado no seu caso com uma extensão ilimitada; e parece não ser improvável que ele tenha chamado 'divino' ao Indefinido, sendo, neste caso, representativo dos pensadores pré-socráticos em geral.* " *Cf.* KIRK, G.S., RAVEN, J.E., SCHOFIELD, M., *op. cit.*, pp. 1116-117.

[130] CORNFORD, F. M., *op. cit.*, p. 324.

Em *Os Trabalhos e os Dias* a temática é distinta da *Teogonia*, podendo-se perceber, de forma mais ou menos clara, uma intenção de pontuar aspectos da condição humana, o que se torna patente na narrativa dos mitos de *Prometeu e Pandora* e das *Cinco Raças*.[131] Neste aspecto, o poema *cumpre* de maneira plena uma das importantes funções míticas: explicar o real, inclusive naquilo que diz respeito à questão do ser humano, como o explícito em um excerto anteriormente mencionado (*cf*. capítulo 1) e reproduzido a seguir:

> A principal função do mito consiste em revelar os modelos exemplares de todos os ritos e atividades humanas significativas: tanto a alimentação ou casamento, quanto o trabalho, a educação, a arte e a sabedoria.[132]

Sem embargo, é perceptível, neste poema, a presença de alguns *elementos* que serão vitais, em um momento subseqüente, à filosofia. Veja-se por exemplo o trecho a seguir — extraído do proêmio —, no qual Hesíodo faz saber a Perses sua intenção durante a narrativa que se inicia:

> Ouve, vê, compreende e com justiça endireita as sentenças
> Tu! Eu a Perses **verdades** quero contar.[133]

Esta é a finalidade da obra: trazer a *verdade*[134] ao irmão Perses, o que o poeta faz por meio de seu vaticínio.[135] Ora, cerca de três séculos mais tarde, um

[131] Como relata M.C.N. Lafer: "*O mito de Prometeu e Pandora é, sem dúvida, o relato mais central dos Erga no que diz respeito à interpretação que proponho, isto é, a de que* ***o poema quer estabelecer os fundamentos da condição humana***". *Cf*. HESÍODO. *Os Trabalhos e os Dias*. Tradução de Mary de Carvalho Neves Lafer. 3ª edição. São Paulo: Editora Iluminuras, 1996. p. 55. **O grifo é nosso**.

[132] ELIADE, M. *Mito e Realidade*, p. 13.

[133] Κλῦθι ἰδὼν ἀίων τε, δίκῃ δ' ἴθυνε θέμιστας
τύνη· ἐγὼ δέ κε Πέρσῃ ἐτήτυμα μυθησαίμην.
Cf. HESÍODO. *Os Trabalhos e os Dias*., p. 22. **O grifo é nosso**.

[134] Nesta passagem ἐτήτυμα, palavra de caráter religioso, tem o sentido de *verdade* em oposição a ficção. *Cf*. HESÍODO. *Os Trabalhos e os Dias*., p. 55.

[135] Acerca disto diz J.S. Brandão: "*A Introdução do poema* [*O Trabalho e os Dias*] *se compõe de uma invocação às Musas da Piéria e a Zeus, guardião da justiça, concluindo com* ***a finalidade da obra****: dizer a seu irmão Perses a verdade*". *Cf*. BRANDÃO, J.S., *op. cit.*, p. 164. **O grifo é nosso**.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0115685/CA

dos mais importantes filósofos pré-socráticos, Parmênides de Eléia, escreve um poema inspirado na deusa[136], reivindicando a verdade:

> Convém que tudo aprendas,
> tanto o ânimo inabalável da rotunda verdade,
> como as opiniões dos mortais, em que não há verdadeira
> [confiança.[137]

Obviamente, não se poderia incorrer no equívoco de dizer, tacitamente, que Hesíodo estaria *antecipando* Parmênides pela simples comparação destas citações. Entretanto, guardados os respectivos contextos das narrativas, tanto no *poeta* quanto no *filósofo*,[138] encontra-se "estampada" uma preocupação com a verdade — conceito da maior significação à filosofia, ao longo de sua história.

Analisando um pouco melhor esta questão da *verdade* em Parmênides, emergem alguns pontos do maior interesse. O termo grego utilizado no poema parmenídeo como *verdade* é ἀληθέα — ou seja, a contraposição a λήθη,[139] o *esquecimento*,[140] — o qual já se encontra engendrado na intimidade dos poemas homéricos.[141] Aqui, neste caso, não se estabelece uma contradição entre o

---

[136] Isto é capaz de remeter, conforme o visto anteriormente, à tradição dos poetas que obtém sua inspiração diretamente da Memória (Μνημοσύνη) e das Musas (Μοῦσαι), fazendo de Parmênides um *homem do veraz*, aquele que profere o verdade.

[137] (...) χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι
ἠμὲν ᾽Αληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ
ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής.
Fr. 1 (Sexto *adv. math.* VII, 3 (versos 1-30); Simplício *de caelo* 557, 25 e ss. (versos 28-32)). *Cf.* KIRK, G.S., RAVEN, J.E., SCHOFIELD, M., *op. cit.*, p. 252.

[138] Consoante ao esclarecido por G.S. Kirk, J.E. Raven e M. Schofield: "*O principal objetivo de Parménides nestes versos é o de reivindicar o conhecimento de uma verdade não alcançada pelo comum dos mortais. Tal reivindicação dramaticamente expressa por meio de motivos derivados, em grande medida, de Homero e Hesíodo, ao harmonizar a dicção com o metro*". *Cf.* KIRK, G.S., RAVEN, J.E., SCHOFIELD, M., *op. cit.*, p. 253.

[139] Na mitologia, Λήθη (*Lete*), o Esquecimento, é filho de Ἔρις (Éris), a Discórdia. Variações do mito colocam Λήθη como irmão de Θάνατος (Morte) e Ὕπνος (Sono). *Cf.* GRIMAL, P. *Dicionário da Mitologia Grega e Romana*. 3ª edição. Rio de Janeiro: Editora. Bertand Brasil, 1997. pp. 274-275.

[140] *Cf.* DETIENNE, M. *Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*., p. 21.

[141] Acerca disto coloca M. Detienne: "*Quando Alétheia aparece no prelúdio do poema de Parmênides, não surge articulada por completo pelo cérebro científico. Ela possui uma longa história. No estado de documentação começa em Homero. Este estado, de fato, poderia fazer-nos crer que apenas o desenvolvimento cronológico dos testemunhos sucessivos, de Homero a Parmênides, conseguiria lançar alguma luz sobre a 'Verdade'.*" *Cf.* DETIENNE, M. *Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*., p. 14.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0115685/CA

verdadeiro e o *falso*, mas sim entre a reminiscência — a memória — e o esquecimento. Esta constatação corrobora com a idéia de íntima continuidade entre a filosofia parmenídea e a tradição mítica segundo a qual a verdade — o que realmente importa — necessita ser rememorada[142] — afinal, a mensagem *recebida* pelo eleata é obtida por inspiração da deusa (Musa = Μοῦσα).[143] A forma poética — os versos são hexâmetros — segundo a qual a verdade é proferida, acerca do *Ser* ingênito, imutável, indestrutível, imóvel, não deixa nada a dever aos poetas inspirados da tradição mítica,[144] como o muito bem observado por F. M. Cornford:

> Se o acaso tivesse querido que o único testemunho de Parmênides a chegar às nossas mãos fossem os primeiros versos do seu poema, seria posto à margem como um **mágico** que se gabava de ter viajado no carro do Sol para além dos portões do Dia e da Noite, ou como um duplo mítico de Faetonte.[145]

Voltando ao poema *Os Trabalhos e os Dias*, pode ser recolocada a idéia já levantada durante a exposição sobre os poemas homéricos: as possíveis faces da *luta de contrários*. Nos versos 11-41, o poeta narra sobre as duas *Lutas* (Ἔρις) constitutivas do homem: uma *boa* que "empurra-o" para o trabalho — a *emulação* —, e outra *má* — a *discórdia* —, condenável e perniciosa, sendo a causa das guerras e desavenças de toda a ordem:

> Não há origem única de Lutas, mas sobre a terra

[142] Retomando um excerto de M. Eliade citado no capítulo 1 "*Aquele que é capaz de **recordar** dispõe de uma força mágico-religiosa ainda mais preciosa do que aquele que **conhece** a origem das coisas*". *Cf*. ELIADE, M., *Mito e Realidade*, p. 19. **O grifo é do autor**.

[143] Mesmo em Hesíodo o termo ἀληθέα pode ser encontrado em um dos verso do proêmio: "...ἴδμεν δ', εὖτ' ἐθέλωμεν, ἀληθέα γηρύσασθαι." [*e sabemos, se queremos, dar a ouvir revelações*]"*Cf.* HESÍODO. *Teogonia: a origem dos deuses*., pp. 106-107.

[144] Nisto concorda igualmente M. Detienne: "*Desde muito tempo, convém que se sublinhe o caráter estranho da mise-en-scène na filosofia parmenídica: uma viagem num carro conduzido pelas filhas do Sol, uma via reservada ao homem que sabe, um caminho que conduz às portas do Dia e da Noite, uma deusa que revela o conhecimento verdadeiro, em suma, um conjunto mítico e religioso de imagens que contrasta singularmente com o pensamento filosófico tão abstrato quanto aquele que trata de Ser em si.*" *Cf*. DETIENNE, M. *Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*., p. 14.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0115685/CA

> duas são! Uma louvaria quem a compreendesse,
> condenável a outra é; em ânimo diferem ambas.
> Pois uma é guerra má e o combate amplia,
> funesta! Nenhum mortal a preza, mas por necessidade,
> pelos desígnios dos imortais, honram a grave Luta.[146]

As duas Ἔρις — a "boa" e a "má" — são partícipes de uma tensão que se coloca, principalmente, no âmbito de uma *Luta* construtiva, capaz de estimular o homem para o trabalho (versos 20-26) e uma destrutiva, ampliando o conflito e gerando uma discórdia estéril (versos 26-32). É interessante notar ainda que esta distinção que aqui é clara torna-se, posteriormente, menos separável,[147] sobretudo quando Ἔρις se aproxima conceitualmente de ἄγον (*disputa*) e πόλεμος (*guerra*, *disputa*, *combate*), como o apontado por M. C. N. Lafer:

> Vale observar que esta distinção que Hesíodo faz entre a *éris* boa e a *éris* má é bastante clara no momento em que ele as caracteriza, mas, posteriormente, essas diferenças se misturam à medida que temos prioritariamente a conotação positiva da idéia de "luta", "disputa", que convém notar, pertence ao mesmo espaço semântico de *ágon* e de

[145] CORNFORD, F. M. , *op. cit.*, p. 167. **O grifo é nosso**. Este é um dos elementos utilizados pelo autor para fortalecer sua tese de filosofia como algo revelado e dogmático.

[146] Οὐκ ἄρα μοῦνον ἔην Ἐρίδων γένος, ἀλλ' ἐπὶ γαῖνα
εἰσὶ δύω· τὴν μέν κεν ἐπαινέσσειε νοήσας,
ἣ δ'ἐπιμωμητή· διὰ δ' ἄνδιχα θυμὸν ἔχουσιν.
Ἣ μὲν γὰρ πόλεμόν τε κακὸν καὶ δῆριν ὀφέλλει,
σχετλίη· οὔ τις τήν γε φιλεῖ βροτός, ἀλλ' ὑπ' ἀνάγκης
ἀθανάτων βουλῆσιν Ἔριν τιμῶσι βαρεῖαν.
Cf. HESÍODO. *Os Trabalhos e os Dias*., p. 23.
Uma outra tradução proposta por J. S. Brandão para este excerto é a seguinte:
"*Na verdade, não existe apenas uma espécie de Luta:*
na terra existem duas.
Uma será exaltada por quem a compreender,
a outra é condenável. É que elas são ***contrárias*** *entre si:*
uma cruel, é causa de que se multipliquem
as guerras e as discórdias funestas."
Cf. BRANDÃO, J.S., *op. cit.*, p. 177. **O grifo é nosso**.

[147] Consoante M.C.N. Lafer "*Assim, já no primeiro mito* [das duas Lutas] *o poeta diz que não há apenas uma 'Luta', a que descende de Nýx na Teogonia, mas sobre a terra existem duas; uma boa, que pela emulação, visa construir, e a outra má, que, pela contenda, leva à destruição; ao final do relato, lembremos, só se fala em uma Éris, na qual se* ***confundem*** *as duas características*". *Cf.* HESÍODO. *Os Trabalhos e os Dias*., p. 93. **O grifo é nosso**.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0115685/CA

> *pólemos*. **Heráclito pouco depois de Hesíodo já afirma**: "O combate (*pólemos*) é de todas as coisas pai, de todas rei, e a uns ele revelou deuses, a outros, homens; de uns fez escravos, de outros, livres".[148]

A autora insinua um *ponto de contato* entre esta passagem do poema hesiódico e a filosofia heraclítica, à similaridade do que foi demarcado em relação à *Ilíada* — embate entre Escamandro e Hefesto — consoante o fragmento 58 de Heráclito:

> O cortar e o queimar <que são atos normalmente maus> reclamam uma recompensa, quando executados por um cirurgião.[149]

Compondo os excertos percebe-se um estatuto bastante afim: uma mesma coisa — a *Luta* para Hesíodo e o *Cortar* para Heráclito — pode ter *contrárias inserções* na vida, ou seja, boas e más. É perceptível em Hesíodo aquilo que G. S. Kirk, J. E. Raven e M. Schofield demarcaram como uma unidade de contrários que, ao longo do *pensamento* heraclítico, toma os mais diferentes contornos.[150]

Esta temática é igualmente presente no mito das *Cinco Idades* (*Os Trabalhos e os Dias*, versos 106-201), no qual Hesíodo expõe a degeneração do ser humano — em uma genuína escatologia —, partindo da *idade do ouro* — na qual predomina a justiça (δίκη) — até alcançar a umbrosa *idade do ferro* — na qual impera a violência (ὕβρις) —, propiciando que toda a sorte de males se tornem consubstanciais ao mundo. Neste caso, há uma nítida *luta* dos opostos δίκη e ὕβρις — em especial na *idade do ferro*[151] — como pressuposto na evolução, ou degeneração, dos homens, conforme o discutido por J. S. Brandão:

---

[148] *Cf.* HESÍODO. *Os Trabalhos e os Dias*., p. 56. **O grifo é nosso**.

[149] οἱ ἰατροὶ τέμνοντες, καίοντες, πάντη βασανίζοντες, κακῶς τοὺς ἀρρωστοῦντας, ἐπαιτῶνται μηδὲν ἄξιον μισθὸν λαμβάνειν, παρὰ τῶν ἀρρωστούντων, ταὐτὰ ἐργαζόμενοι, τὰ ἀγαθὰ καὶ τὰς νόσους. Fr. 58 . *Cf.* KIRK, G.S., RAVEN, J.E., SCHOFIELD, M., *op. cit.*, p. 195.

[150] Para aprofundamento desta questão ver KIRK, G.S., RAVEN, J.E., SCHOFIELD, M., *op. cit.*, pp. 195-208.

[151] *Cf.* BRANDÃO, J.S., *op. cit.*, p. 171.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0115685/CA

> [o período representado pela idade do ferro] está vinculado a um mundo ambíguo, definido pela coexistência de **contrários**: o bem se **contrapõe** ao mal; o homem **opõe-se** à mulher; o nascimento à morte; a abundância à penúria; a felicidade à desgraça. *Díke* e *Hýbris*, Justiça e Violência, uma ao lado da outra, oferecem ao homem duas opções igualmente possíveis entre as quais compete a ele escolher. A esse mundo tão contrário o poeta acena com a perspectiva aterradora de uma vida humana em que triunfará a *Hýbris*, restando ao homem tão-somente a anarquia, a desordem e a infelicidade. Da idade do ouro, em que reinou a *Díke*, chegou-se, com degeneração da humanidade, à idade do ferro em que triunfou por fim a *Hýbris*.[152]

O comentário de J. S. Brandão é revelador acerca da tensão entre *contrários* presente no poema hesiódico: enquanto o mundo dos deuses, retratado na *Teogonia*, "caminhou" de um estado de barbárie — o reinado dos *Titãs* — para a ascensão da justiça — vitória de *Zeus* —, o mundo dos homens foi se tornando progressivamente decrépito, pela frontal oposição entre δίκη e ὕβρις— com o tiunfo desta última. Isto remete, uma vez mais, ao pensamento de Anaximandro[153] — ou seja, o estatuto de antagonismo entre δίκη e ὕβρις *celebra* igualmente uma tensão entre opostos, como o descrito anteriormente também em relação a Heráclito de Éfeso.

Um outro *passo* significativo de Hesíodo em relação a Homero, em concordância ao muito bem pontuado na citação de J. S. Brandão, é a introdução do *livre arbítrio*, a possibilidade de escolher entre o bem e o mal, não estando mais o homem completamente sujeito ao destino (μοῖρα):

> Mas, quando, após quatro voltas, as fontes de novo alcançaram,
> da áurea balança tomando, Zeus pai, que bulcões acumula,

[152] *Cf.* BRANDÃO, J.S., *op. cit.*, p. 172. **O grifo é nosso**.
[153] *Cf.* KIRK, G.S., RAVEN, J.E., SCHOFIELD, M., *op. cit.*, pp. 119.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0115685/CA

> pôs sobre as conchas as Queres que a morte fatal determinam,
> a do divino Pelida e a de Heitor domador de cavalos,
> e pelo meio a librou: baixa o dia funesto de Heitor
> para o negro Hades; Apolo, nessa hora, ao Troiano abandona.[154]

Neste crucial momento da *Ilíada* (Canto XXII), pouco antes de Aquiles matar Heitor, é o destino de ambos "pesado" por Zeus, que neste sentido, personifica a própria μοῖρα.[155] Isto é bem diferente da possibilidade de *escolher* entre o bem e o mal. Neste último caso, já há uma maior participação do homem na sua própria história.[156] Menos atrelado ao desamparo de sua sorte, pode *decidir* em relação a sua forma de se portar no mundo, torna-se patente, ao menos de forma germinal, uma "centelha" da razão ainda mais aguçada do que aquela presente nas narrativas de Homero. Aqui, de certo modo, o homem já se torna *senhor* de sua própria existência, ainda que lançado em um mundo de sofrimento e penúria da *idade do ferro*.

3.5. Do Mito à Filosofia

As relações apresentadas entre as narrativas míticas homéricas e hesiódicas e o pensamento dos primevos filósofos pré-socráticos, vêm se compor com a idéia de que, efetivamente, não se pode falar de uma "ruptura" entre mito e filosofia como pressuposto — ou condição *sine qua non* — para o nascimento desta

---

[154] ᾽Αλλ᾽ ὅτε δὴ τὸ τέταρτον ἐπὶ κρουνοὺς ἀφίκοντο,
καὶ τότε δὴ χρύσεια πατὴρ ἐτίταινε τάλαντα,
ἐν δ᾽ ἐτίθει δύο κῆρε τανηλεγέος θανάτοιο,
τὴν μὲν ᾽Αχιλλῆος, τὴν δ᾽ ῞Εκτορος ἱπποδάμοιο,
ἕλκε δὲ μέσσα λαβών· ῥέπε δ᾽ ῞Εκτορος αἴσιμον ἦμαρ,
ᾤχετο δ᾽ εἰς ᾽Αίδαο, λίπεν δέ ἑ φοῖβος ᾽Απόλλων·
Cf. HOMÈRE. *Iliade*. Paris: les Belles Lettres, 1995. tome IV. p. 81.

[155] Este recorte é bem apontado por J. S. Brandão e A. S. J. Freire: "*Aos olhos de Homero, Moîra confunde-se com a vontade dos deuses, sobretudo de Zeus*". *Cf*. BRANDÃO, J.S., *op. cit.* (p. 141) citando FREIRE, A.S.J. *Conceito de Moîra n Tragédia Grega*. Braga: Livraria Cruz, 1969. p. 11.

[156] Consoante a J. S. Brandão "*já estamos bem distante de Homero. Em Hesíodo, embora Zeus cumpra seus desígnios, o homem tem a possibilidade de escolher entre o bem (o trabalho, a Díke) e o mal (a inércia, a violência, a Hýbris)*". *Cf*. BRANDÃO, J.S., *op. cit.*, p. 172.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0115685/CA

última.[157] Delineia-se um plano em que o tratamento mítico — poético — forneceu o "arcabouço" para o desenvolvimento do pensamento filosófico emergente. Não se pôde encontrar solução de continuidade abruptamente imputada, como o defendido por J. Burnet, mas, ao contrário, uma íntima coalizão entre as duas formas de se postar diante do real, como o apontado por P. Ricoeur em seu comentário à tela de Rembrandt *Aristóteles contemplando um Busto de Homero*, 1973 (Metropolitan Museum, Nova York, USA):

> Para mim, ele [o quadro] simboliza a obra filosófica tal como a compreendo. Aristóteles é *o* filósofo, como era chamado na Idade Média, mas o filósofo não começa do nada. E mesmo, não começa a partir da filosofia, começa a partir da poesia. É absolutamente notável, aliás, que a poesia seja representada *pelo* poeta, como a filosofia *pelo* filósofo, mas é o poeta que é erigido em estátua, ao passo que o filósofo está vivo, ou seja, continua sempre a interpretar.[158]

A filosofia não emerge do *nada*: de outro modo são delimitadas claras linhas de continuidade entre mito e pensamento filosófico. Uma interface bastante fecunda desta questão é analisada por F. M. Cornford, que faz uma série de constatações altamente significativas em relação ao *nascimento* do filósofo, demonstrando que este homem "amigo da sabedoria" herdou do *xamã* — aqui no sentido de homem *divino* (θεῖος) — sua atividade vatídica. O autor comenta ainda sobre estes filósofos divinos para os quais a

> sabedoria não provém da experiência vulgar à luz do dia mas do acesso a um mundo de deuses e de espíritos ou a uma realidade intemporal, seja qual for o modo como a concebamos.[159]

[157] Cf. COLLI, G. *O Nascimento da Filosofia*. Tradução de Federico Carotti. 3ª edição. Campinas: Editora da Unicamp, 1996. pp. 9-17.
[158] *Cf*. RICOEUR, P. *O Único e o Singular*. Tradução de Maria Leonor F. R. Loureiro. São Paulo: Editora UNESP; Belém, PA: Editora da Universidade Estadual do Pará, 2002. pp. 51-52.
[159] *Cf*. CORNFORD, F. M., *op. cit.*, p. 176.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0115685/CA

Logo que se pensa neste "tipo" de filósofo, vêm à memória, quase instantaneamente, figuras como Heráclito, com seus fragmentos em estilo oracular,[160] Parmênides, aquele que recebeu a verdade (ἀληθέα) da Deusa, Empédocles com seu tom profético no poema *As Purificações*,[161] e, sobretudo, Pitágoras, o qual acabou por influenciar Platão — por exemplo, na doutrina da imortalidade da alma. Para estes pré-socráticos, em especial Pitágoras, a *revelação* é a única via de acesso ao conhecimento, isto porque há uma *alma racional* (τὸ λόγον ἔχον), *divina* e *imortal*, capaz de se elevar e contemplar a verdade, ou seja:

> O conhecimento através do qual se processa esta libertação é a contemplação da verdade — verdade intelectual que se manifesta na ordem divina dos céus ou cosmo. O Pitagorismo era assim ao mesmo tempo uma filosofia e uma religião. Sob o ponto de vista filosófico, a verdade contemplada é a natureza última das coisas; sob o religioso, é o conhecimento que permite ao homem avançar no caminho da perfeição espiritual, assimilando a sua própria natureza à ordem invisível do universo. (...) O conteúdo da revelação é constituído pelas verdades intelectuais da matemática, **apreendidas pela razão e não adquiridas através da experiência de todos os dias**.[162]

Esta perspectiva é particularmente evidente, também, em Parmênides, consoante ao comentado em discussão prévia relativa à ἀληθέα. O eleata tem sua

[160] Segundo Diógenes Laércio Heráclito "*era um homem de espírito orgulhoso e altivo, mais do que todos os outros homens, e que desprezava todos, como pode se ver pelo seu tratado, quando diz: 'os muitos conhecimentos não ensinam a ter visão; se assim fosse tê-la-iam aprendido Hesíodo e Pitágoras, Xenófanes e Hecateu'... Dizia que em novo nada sabia mas que quando chegou à idade adulta sabia tudo. Não fora aluno de ninguém, antes afirmava ter-se 'estudado a si mesmo' e ter aprendido tudo de si.*" *Cf*. DIÔGENES LAÊRTIOS. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1977.

[161] Para F. M. Cornford "*A primeira condição para compreender Empédocles é banir a noção de que havia qualquer fosso entre as suas crenças religiosas e as suas concepções científicas. A sua obra constitui um todo, no qual estão indissoluvelmente ligadas a religião, a poesia e a filosofia.* (...) *A filosofia de Empédocles, quer o queiramos, quer não, é animada e iluminada de dentro por este dom profético e poético de visão, ainda que aqui, como acontece noutros lugares, as Musas estejam às vezes a contar uma história falsa que apenas se assemelha à verdade*." *Cf*. CORNFORD, F. M., *op. cit.*, pp. 197-200.

[162] *Cf*. CORNFORD, F. M., *op. cit.*, pp. 179-180. **O grifo é nosso**.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0115685/CA

filosofia como dádiva concedida pela deusa, um conhecimento *revelado* e intransgredível, tomando contornos característicos de um dogmatismo fervoroso. É a face dogmática da filosofia, colocando o pensador muito mais afeito ao poeta do que ao cientista que observa *interrogativamente* a natureza.[163]

Todas estas acuradas notações podem ser reunidas à idéia de que a filosofia pré-socrática *veio a ser* em meio ao espírito mítico. No caso específico dos gregos já se tem um mito bem diferenciado daquele encontrado nas sociedades arcaicas[164], mas mantenedor de certas características, como os *grandes feitos* e a importância de um *Tempo Mítico*.[165] Por outro lado, na Hélade dos séculos VIII a VI a.C, todavia, os mitos já haviam perdido a característica arcaica de *manifestação* do sagrado em meio ao profano:[166] os poetas já não poderiam *estar presentes no tempo primordial da origem*, ao contrário do ocorrido nas culturas nas quais o *mito se mantém vivo*; aqui, entre os helenos o panorama é díspar: as Musas (Μοῦσαι) revelam o sagrado pela inspiração — desde a criação do mundo, como na *Teogonia* —, sem que o aedo, durante a prática de um *ritual*, possa *viver* os grandes feitos do princípio. Neste caso, o que entra em jogo é a lembrança, e não o *vôo* xamânico às prístinas épocas.[167] Esta diferença crucial se

[163] É comentado por M. Detienne que a filosofia de Parmênides traz "*uma viagem num carro conduzido pelas filhas do Sol, uma via reservada ao homem que sabe, um caminho que conduz às portas do Dia e da Noite, uma deusa que* ***revela*** *o conhecimento verdadeiro, em suma, um conjunto mítico e religioso de imagens que contrasta singularmente com um pensamento filosófico tão abstrato quanto aquele que trata de Ser em si. De fato, todos estes traços, cujo valor religioso não pode ser contestado, orientam-nos de forma decisiva em direção a alguns meios filosófico-religiosos onde o filósofo não é mais do que um sábio, digamos, até mesmo um mago.*" *Cf.* DETIENNE, M. *Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*., p. 14. **O grifo é nosso**.

[164] Consoante toda a análise anteriormente realizada no capítulo 2.

[165] Mas não aquele *Tempo Primevo* das cosmogonias, já esvaziado, como o mostrado anteriormente, em relação à imagem do *Urano* castrado.

[166] De acordo com M. P. Nilsson: "*Alguns antropólogos modernos acusaa os investigadores da antiguidade de não prestar atenção ao uso de mitos como textos rituais o de não fixar-se na importância social dos mesmos. O único que isto prova é que os antropólogos não conhecem os mitos gregos nem seus aspectos característicos. Julgar os mitos gregos pelos padrões correspondentes a certos povos primitivos é tão inadequado como aplicar aos mitos dos povos primitivos os padrões gregos, segundo se fez antigamente*." *Cf*. NILSSON, M.P. *op. cit.*, pp. 10-11.

[167] Tal questão foi discutida no capítulo 1, em conformidade com a citação já discutida de M. Eliade "*A técnica xamânica por excelência consiste na passagem de uma região cósmica para outra, da Terra para o Céu ou da Terra para o Inferno. O xamã conhece o mistério da ruptura dos níveis.* (...) *O simbolismo do 'centro' não é necessariamente uma idéia cosmológica. Na origem, 'centro' — possível sede de uma ruptura de níveis — qualquer espaço sagrado, isto é, qualquer espaço que seja*

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0115685/CA

coloca na perspectiva do processo vivido pelos gregos, o qual tem sido chamado sistematicamente de *desmitificação*: a lembrança — memória —, no contexto helênico, pode ser considerada falível, tornando-se sujeita à incerteza.[168] A *verdade*, originária da memória e *materializada* na palavra, já não é mais o vaticínio inconteste do *aedo*. Palavra e real dissociam-se irremediavelmente, uma vez que aquela perde a eficácia consubstancial às sociedades arcaicas.[169] Esta conjectura inovadora e *estranha* abre a possibilidade de críticas — algumas vezes contundentes —, como as dirigidas a Homero e Hesíodo nos fragmentos de Heráclito e Xenófanes, a seguir:

> A maioria tem por mestre Hesíodo. Estão convictos de ser o que mais sabe — ele, que nem sabia distinguir o dia da noite. Pois é uma e a mesma coisa. [Fr. 57, Heráclito][170]

> Homero deveria ser expulso dos jogos públicos e ser castigado. Também Arquíloco. [Fr. 42, Heráclito][171]

---

marcado por uma hierofania e que manifeste realidades (ou forças, figuras, etc.) não pertencentes ao nosso mundo, provenientes de outro lugar, especialmente o Céu. (...) *Mais tarde, imaginou-se que a própria manifestação do sagrado, em si, implicava numa ruptura de níveis.*" *Cf.* ELIADE, M. *O Xamanismo e as Técnicas Arcaicas do Êxtase*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1998. pp. 287-288.

[168] As próprias Musas podem, se desejarem, contar falsidades, como o anteriormente citado da *Teogonia* de Hesíodo:

"ποιμένες ἄγραυλοι, κάκ' ἐλέγχεα, γαστέρες οἶον,
ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα
ἴδμεν δ', εὖτ' ἐθέλωμεν, ἀληθέα γηρύσασθαι."
"*Pastores agrestes, vis infâmias e ventres só,*
sabemos muitas mentiras dizer símeis aos fatos
e sabemos, se queremos, dar a ouvir revelações."
Cf. HESÍODO. *Teogonia: a origem dos deuses*., pp.: 106-107.

[169] Para M. Detienne "*surge uma inquietação: a sedução da palavra é tal, que pode se fazer passar pela realidade; o lógos pode impor ao espírito humano objetos que se assemelham à realidade, a ponto de se confundir com ela, e que não são, entretanto, mais do que uma vã imagem. Mas esta inquietação, que se manifesta através dos versos de Hesíodo ou Píndaro, só se torna um problema fundamental para um pensamento capaz de levantar a questão nova, inédita, das* ***relações entre palavra e a realidade***." *Cf*. DETIENNE, M. *Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*., p. 44. **O grifo é nosso**.

[170] Fr. 57, Heráclito διδάσκαλος πλείστων Ἡσίοδος· τοῦτον ἐπίστανται πλεῖστα εἰδέναι, ὅστις, ἡμέρην καὶ εὐφρόνην οὐκ ἐγίνωσκεν· ἔστι γὰρ ἕν.

Cf. BORNHEIM, G.A. *op. cit.*, p. 39.

[171] Fr. 42, Heráclito τόν γε Ὅμηρον ἄξιον ἐκ τῶν ἀγώνων ἐκβάλλεσθαι καὶ ῥαπίζεσθαι καὶ Ἀρχίλοχον ὁμοίως.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0115685/CA

> Homero e Hesíodo atribuíram aos deuses tudo o que para os homens é opróbrio e vergonha: roubo, adultério e fraudes recíprocas. [Fr. 11, Xenófanes][172]

> Mas os mortais imaginam que os deuses foram gerados e que têm vestuário e fala e corpos iguais aos seus. [Fr. 14, Xenófanes][173]

Os dois pré-socráticos referidos — Heráclito e Xenófanes — dirigem críticas aos expoentes máximos da poesia grega, acusando-os de faltar com a verdade — merecendo, inclusive, castigo por conta disto (fr. 42 de Heráclito) — e de serem "mentirosos", ao atribuir aos deuses toda a sorte de falcatruas e maldades inerentes ao comportamento humano. Reforça-se também, nestes trechos, a autoridade previamente apontada daquele que tem o conhecimento — revelado[174] — e que por isso é capaz de se contrapor abertamente aos supostos *falsários*. Neste movimento, a postura moral dos deuses helênicos, consoante ao narrado por Homero e Hesíodo, é colocada em xeque, o que é distinto do observável nas sociedades arcaicas — nas quais o *mito permanece vivo* —, conforme o discutido por M. Eliade:

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0115685/CA

Cf. BORNHEIM, G.A. *op. cit.*, p. 38.

172 Fr. 11, Sexto *adv. math.* IX, 193 πάντα θεοῖς ἀνέθηκαν Ὅμηρός θ' Ἡσίοδός τε
ὅσσα παρ' ἀνθρώποισιν ὀνείδεα καὶ ψόγος ἐστίν,
κλέπτειν μοιχεύειν τε καί αλλήλους ἀπατεύειν.
Cf. KIRK, G.S., RAVEN, J.E., SCHOFIELD, M., *op. cit.*, pp. 172-173.

173 Fr. 14, Clemente *Strom.* V, 109, 2 ἀλλ' οἱ βροτοὶ δοκέουσι γεννᾶσθαι θεούς,
τὴν σφετέρην δ' ἐσθῆτα ἔχειν φωνήν τε δέμας τε.
Cf. KIRK, G.S., RAVEN, J.E., SCHOFIELD, M., *op. cit.*, p. 173.

174 Em verdade, segundo F. M. Cornford, "*Heráclito pretendia, portanto, ser o* ***profeta*** *de uma sabedoria ou visão que ele encontrava em si mesmo e que exprimia a única verdade acerca do Universo*." *Cf*. CORNFORD, F. M., *op. cit.*, p. 185. Neste aspecto os fragmentos 14 e 101 são modelares: (τίον δὴ μαντεύεται Ἡράκλειτος, ὁ Ἐφέσιος;) νυκτιπόλοις, μάγοις, βάκχοις, λήναις, μύσταις (...) τὰ νομιζόμενα κατ' ἀνθρώπους μυστήρια ἀνιερωστὶ μυοῦνται. [(A quem profetiza Heráclito?) Aos noctívagos, aos magos, às bacantes, às mênades e aos mistas. (A estes ameaça com o castigo após a morte, a esses **profetiza** o fogo). Pois o que os homens chamam mistérios (...).] ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν. [Eu me procurei a mim mesmo.] *Cf*. BORNHEIM, G. A., *op. cit*., pp. 37 e 42. **O grifo é nosso**. Isto posto, ainda de acordo com F. M. Cornford "*É neste sentido que Heráclito reivindica uma inspiração sem par que suplanta todos os poetas, profetas e sábios do passado e seus contemporâneos*." *Cf*. CORNFORD, F. M., *op. cit.*, p. 189.

> O mito [nas sociedades arcaicas], em si mesmo, não é uma garantia de "bondade" nem de moral.[175]

Na cultura grega, ao contrário, as narrativas são submetidas à crítica surgida no mesmo bojo da alvorada filosófica. Sem embargo, é difícil estabelecer uma relação de *causa e efeito* entre o advento da filosofia e a atitude de questionamento em relação à narrativa mítica, postura esta que gerou grandes conseqüências como o apontado também por M. Eliade:

> Em nenhuma outra parte vemos, como na Grécia, o mito inspirar e guiar não só a poesia épica, a tragédia e a comédia, mas também as artes plásticas; por outro lado, a cultura grega foi a única a submeter o mito a uma longa e penetrante análise, da qual ele saiu radicalmente "desmitizado". A ascensão do racionalismo jônico coincide com uma crítica cada vez mais corrosiva da mitologia "clássica", tal qual é expressa nas obras de Homero e Hesíodo. Se em todas as línguas européias a palavra "mito" denota "ficção", é porque os gregos o proclamaram há vinte e cinco séculos.[176]

Estas colocações dão margem à identificação, no curso da filosofia grega, da já referida *desmitificação* que se insinua, provavelmente, ainda antes do brotamento desta nova razão, tendo sido igualmente capaz de caminhar em paralelo com o pensamento filosófico. Mas isto, por si só, não foi suficiente. A transição do mito para a filosofia não pode ser compreendida tão somente como um esmaecimento das narrativas míticas ou como simples *dessacralização* da religião, mesmo porque o mito permanece presente, de certo modo, na tradição filosófica até Platão e Aristóteles, como bem aponta W. Jaeger:

> O início da filosofia não coincide, assim, nem com o princípio do pensamento racional nem com o fim do pensamento mítico. Mitogonia autêntica ainda encontramos na filosofia de Platão e na de Aristóteles. São exemplos o

[175] *Cf*. ELIADE, M. *Mito e Realidade.*, p. 128.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0115685/CA

> mito da alma em Platão, e, em Aristóteles, a idéia do amor das coisas pelo motor imóvel do mundo.[177]

Mito e filosofia, isto posto, "conviveram" durante o alvorecer desta última. Encontravam-se, de certo modo, reunidos mas como instâncias distintas,[178] no sentido em que a mudança intelectual na perspectiva adotada ante o *cosmo* é bastante distinta entre uma e outra tradição. Como o visto, a laicização é incontestável, mas não é assaz para explicar o surgimento do pensamento filosófico: este se processou, não de forma isolada, mas engendrada no próprio panorama espiritual da sociedade helênica; ou seja, uma plausível explicação para o advento da filosofia passaria necessariamente por uma verdadeira transformação dos povo grego, gestada ao longo de séculos — e iniciada ainda no cerne da Idade Média grega —, que culminou com os primeiros pensadores jônicos:

> Mais exatamente, ela (a filosofia) implica, e é o resultado de, uma mudança política, social e religiosa, mais do que uma mudança puramente intelectual, realizada longe da fechada sociedade tradicional (que na sua forma arquetípica é uma sociedade oral, em que a narração de histórias é um importante instrumento de estabilidade e análise) e é dirigida a uma sociedade aberta, em que os valores do passado perdem uma relativa importância, e opiniões radicalmente recentes se podem formar tanto a respeito da comunidade em si, como do seu meio de expansão.[179]

Há uma série de idéias que tentam traçar ligações entre esta *mudança* espiritual helênica, representada pelo amanhecer da filosofia, e as correspondentes alterações na ordem social. Modificações políticas, tais como o advento das

---

[176] *Cf.* ELIADE, M. *Mito e Realidade.*, p. 130.
[177] *Cf.* JAEGER, W. *op. cit.*, p. 192.
[178] Para G.S. Kirk, J.E. Raven e M. Schofield "*Sem dúvida, muito da tonalidade racional da tradição homérica, e bem assim da capacidade classificatória de Hesíodo, continuaram a sobreviver; mas nas sociedades especulativas e cosmopolitas da Jônia, mormente na própria cidade de Mileto, elas tomaram uma forma mais perspicaz e foram aplicadas,* ***sem se afastarem demasiado dos mitos e da religião****, a um mais amplo e mais objetivo modelo do mundo.*" *Cf.* KIRK, G.S., RAVEN, J.E., SCHOFIELD, M., *op. cit.*, p. 70. **O grifo é nosso**.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0115685/CA

cidades-estado gregas, as πόλεις, cuja estrutura civil prescindia do monarca, elo terreno de ligação com o divino em várias culturas do Oriente,[180] desenvolvimento da escrita — de origem fenícia —, a legislação, o aparecimento de instituições como o calendário e a moeda — esta última trazendo em seu cerne a possibilidade de uma economia mercantil. A πόλις é propícia ao debate, ao enfrentamento de idéias, à argumentação dialética — estes, pressupostos caros à atividade filosófica. Não há mais a figura — micênica — de um rei-deus, o *ánax*, capaz de subsumir a natureza e a sociedade, tornando ainda mais aguda a transformação da palavra mágica e eficaz;[181] esta perde sua preeminência cósmica — carreadora da verdade ao homem e a tudo o que é real — ganhando força enquanto *argumento* discursivo, mas esmaecendo enquanto potência do veraz. A *verdade* se relativiza no sentido em que aquele que possui o mais contundente e articulado discurso é o que detém a primazia, vencendo o *embate* dialético. A palavra deixa de brotar do princípio e passa a estar inscrita no tempo, possuindo uma autonomia radical intrínseca às dimensões sociais da cidade.[182] Ela já não torna possível o *vir a ser*...

O marcante e muito próprio contexto da πόλις teria fomentado as condições históricas e sociais permissivas à emergência da filosofia, ou seja, o aparecimento do cidadão coincidiria com o surgimento do filósofo.[183] De forma análoga e complementar, R. Underwood situa o problema do

> surgimento da filosofia como evento historicamente inteligível devendo ser entendido como a evidência primeira para se considerar a filosofia não apenas como um novo método (que ela de fato é), mas como o nascimento de uma nova consciência, um novo mundo. O surgimento da

[179] *Cf*. KIRK, G.S., RAVEN, J.E., SCHOFIELD, M., *op. cit.*, p. 70.
[180] E até mesmo na extinta civilização micênica, "precursora" dos gregos do período arcaico.
[181] Já modificada, como o discutido, na própria atuação do *aedo*.
[182] Para M. Detienne "*Extrair os traços essenciais da palavra-diálogo — que se opõe absolutamente à palavra mágico-religiosa — consiste em fazer um desdobramento destas diversas instituições, mostrar suas perspectivas recíprocas, obter, através de seu funcionamento, uma representação do espaço original, alcançar, enfim, determinadas estruturas mentais inéditas*." *Cf*. DETIENNE, M. *Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*., p. 45.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0115685/CA

> filosofia pode ser visto como um movimento do *mythos* para o *logos*. Ou pode ser descrito como o movimento de um estádio de consciência (participação inconsciente na ordem cósmica e sociopolítica) para *outro* estágio de consciência (consciência de si e pensamento, em condições adequadas, em relação ao cosmo e à história). (...) Isso significa o desenvolvimento deliberado de um simbolismo conscientemente articulado numa época de esgotamento do mito tradicional (isto é, homérico).[184]

Os matizes empregados para pintar a paisagem da alvorada filosófica são capazes de indicar que, indubitavelmente, há realmente afinidades e interfaces incontornáveis entre mito e filosofia, entre *aedo* e filósofo, o que torna bastante implausível a idéia de um pensamento filosófico órfão, representativo de um começo *absoluto*. Retomando a prévia analogia, ter-se-ia que, em um céu sem *nuvens*, torna-se implausível a súbita ocorrência de um raio que corte o céu provindo do nada, o que se afina com o excerto de J.-P. Vernant, possuidor de uma beleza modelar:

> As cosmologias dos filósofos retomam e prolongam os mitos cosmogônicos. Dão uma resposta ao mesmo tipo de pergunta: como pode emergir do caos um mundo ordenado? Utilizam um material conceitual análogo: por detrás dos "elementos" dos jônios, perfila-se a figura de antigas divindades da mitologia. Ao tornarem-se "natureza", os elementos despojaram-se do aspecto de deuses individualizados; mas permanecem as potências ativas, animadas e imperecíveis, sentidas ainda como divinas. O mundo de Homero, ordenava-se por uma partilha, entre os deuses, dos domínios e das honras: a Zeus, o céu "etéreo" (αἰθήρ, o fogo); a Hades, a sombra "nevoenta" (ἀήρ, o ar); a Posidon, o mar; aos três em

[183] *Cf.* VERNANT, J.-P. *Mito e Pensamento entre os Gregos: Estudos de Psicologia Histórica*. Tradução de Haiganuch Sarian. São Paulo: Difusão Européia do Livro, Editora da Universidade de São Paulo, 1973. p. 310.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0115685/CA

> comum, Γαῖα, a terra, onde vivem e morrem os homens. O cosmo dos jônios organiza-se segundo uma divisão de províncias, uma partilha das estações entre forças opostas que se equilibram reciprocamente.[185]

A tensão se organiza de forma bastante intrincada: do mesmo modo que a filosofia traz em seu bojo uma incontestável herança da narrativa mítica, a atitude deste inovador estatuto de formulação do real, como se verá a seguir é bastante distinta; por outro lado, em muitos aspectos este "amante da sabedoria" pretende a alcançar uma verdade revelada através da potência de sua própria alma. De todo modo, é inconteste a existência de uma nítida continuidade entre a narrativa mítica e o pensamento filosófico. Tudo parece levar a crer que há uma fonte de água cristalina, emergente do coração da montanha, de onde brota o mito... Nascente que, em um dado momento indefinível, passa a ser o rio, caudaloso e turbulento, da filosofia. Fonte e flúmen são distintos — não são o mesmo — mas são afins, quiçá como duas faces diferentes da mesma moeda, talvez como o sol e a alvorada em um mesmo amanhecer.

3.6. É a Filosofia Pré-socrática Simplesmente um Mito Modificado?

Conforme o debatido ao longo do presente capítulo, os elementos de continuidade entre os poetas — Homero e Hesíodo — e os primeiros pensadores gregos — Tales, Anaximandro, Parmênides e Heráclito — são bastante significativos no mister de corroborar a tese de que a *filosofia pré-socrática*, ainda que representativa de uma nova atitude diante do real, foi gestada nas entranhas dos mitos gregos.[186] Sem embargo, mesmo que se possa consubstanciar a íntima relação mito-filosofia, refutando-se, por conseguinte, a tese do *milagre grego* de J.

---

[184] *Cf.* UNDERWOOD, R. Mito, sonho e vocação da filosofia contemporânea. *In*: CAMPBELL, J. *Mitos, Sonhos e Religião*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001. p. 240.
[185] *Cf.* VERNANT, J.-P. *Mito e Pensamento entre os Gregos: Estudos de Psicologia Histórica*., p. 295.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0115685/CA

Burnet — um problema permanece com toda sua potência: se a narrativa mítica, em grande medida, fornece o arcabouço conceitual para o *brotamento* do pensamento filosófico, em que medida este último significa uma *mutação* — ou um desdobramento — capaz de demarcar uma inovadora perspectiva intelectual em relação à tradição anterior? Ou, ao contrário, será que ambos os *frutos* são do mesmo teor? A resposta para esta última pergunta é *não*, o que, de certo modo, tem implicações diretas na primeira indagação. Em verdade, o que se pretende de agora em diante, é demonstrar o que torna a filosofia radicalmente diferente do mito, fornecendo uma possibilidade de resposta que satisfaça as duas questões.

A cosmogonia hesiódica, como se procurou demonstrar, está a um passo da completa *desmitificação*, a qual desaguará nas primeiras especulações dos jônios. Quando, após o proêmio, são descritos os primígenos momentos do *cosmo*, o que está em jogo é a separação articulada não de agentes *divinos* não-humanizados — ou não-antropomórficos —, mas sim de realidades físicas, as quais, a despeito de sua concretude — são o estatuto natural com o qual se deparam os homens, como o céu, o mar, a terra —, mantém um bojo criador e eminentemente divino — no sentido próprio de divindade —, em um *Tempo Primordial*, a partir do qual tem início um *vir a ser*. A despeito disto, a distinção com as primeiras cosmologias filosóficas não é de todo modo clara apenas com estas indicações. Sem embargo, ao se mirar as especulações dos milésios do século VI a.C., o tênue véu que separa mito e filosofia pode ser "tocado": os elementos jônicos — como a *água* de Tales e o *ar* de Anaxímenes — já não são *divindades*, nem tampouco *realidades físicas*: são as *forças* imanentes ao real, tessitura que constitui o mundo e sobre a qual este se assenta. Representam a *Unidade*, o *Uno* subjacente e perene, imutável e imortal, como o exposto por Aristóteles.[187] Exclui-se o sobrenatural — há uma

[186] Acerca disto, J.-P. Vernant faz um arguto comentário: "*os filósofos não precisaram inventar um sistema de explicação do mundo: acharam-no já pronto*". *Cf.* VERNANT, J.-P. *Mito e Pensamento entre os Gregos: Estudos de Psicologia Histórica*., pp. 297-298.

[187] Aristóteles *Met*. A 3, 983 b 6 τῶν δὴ πρῶτον γιλοσοφησάντων οἱ πλεῖστοι τὰς ἐν ὕλης εἴδει μόνας ὠήθησαν ἀρχὰς εἶναι πάντων̇. ["*Na sua maior parte, os primeiros filósofos pensaram que*

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0115685/CA

explícita perda do caráter antropomórfico atribuído ao *divino* intrínseco à natureza — e estabelece-se uma genuína *encarnação* do pensamento abstrato, uma vez que as mudanças não se processam exclusivamente no plano dos fenômenos físicos — há uma realidade pensável e subjacente a tudo. Não é mais pela vontade e consciência dos deuses que surge a organização do *cosmo*, mas sim por uma contingência de "forças" que se harmonizam e interagem entre si, como pano de fundo para a emergência do mundo. Torna-se desnecessária a evocação de *Entes Sobrenaturais* — como Hefesto e Escamandro — para compor o real: quente e úmido se *descolam* do mundo dos deuses, transcendente, passando ao mesmo plano, ao horizontal, no qual as forças — como quente e úmido — interagem, sendo apreendidas e formuladas como conceitos que se articulam neste próprio plano.[188] Outrossim, perde-se a ligação de estrita dependência com o divino, como comenta J.-P. Vernant:

> (...) Ὠκεανός e Γαῖα despojaram-se de todo o aspecto antropomórfico para se tornarem pura e simplesmente a água e a terra. Sob esta forma, a observação é um tanto sumária. Os elementos dos milésios não são personagens míticas como Γαῖα, mas não tampouco realidades concretas como a terra. São a um tempo "forças" eternamente ativas, divinas e naturais. A inovação mental consiste no fato de estas forças serem estritamente delimitadas e abstratamente concebidas; limitam-se a produzir um efeito físico determinado, e este efeito é uma qualidade geral abstrata. (...) O original, o primordial, despojam-se do seu mistério: a banalidade tranqüilizadora do quotidiano. O mundo dos jônios, esse

os princípios, sob a forma de matéria, foram os ***únicos*** *princípios de todas as coisas*"]. *Cf*. KIRK, G.S., RAVEN, J.E., SCHOFIELD, M., *op. cit.*, p. 86. **O grifo é nosso**.

[188] Um construção que se ajusta satisfatoriamente à idéia de planificação aqui apresentada, pode ser encontrada em *O que é a Filosofia?* de G. Deleuze e F. Guattari: "*Os conceitos filosóficos são totalidades fragmentárias que não se ajustam umas às outras, já que suas bordas não coincidem. Eles nascem de lances de dados, não compõem um quebra-cabeças. E, todavia, eles ressoam, e a filosofia que os cria apresenta sempre um Todo poderoso, não fragmentado, mesmo se permanece aberto: Uno-Todo ilimitado, Omnitudo que os compreende a todos* ***num só e mesmo plano***. *É uma mesa, uma bandeja, uma taça. É um plano de consistência ou, mais exatamente, o plano de imanência dos*

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0115685/CA

> mundo "cheio de deuses", é também plenamente natural.[189]

Ademais, quando Tales se refere aos *deuses em todas as coisas*, não se pode inferir que há divindades que pensam, à moda humana, imersas no mundo.[190] O termo *deuses* se compõe muito mais com uma perspectiva de *animação* do real do que, propriamente, de divindades como as homéricas ou como o Zeus de Hesíodo; o emprego de *deuses* parece trazer a informação de que estas *forças* são eternas — ingênitas e indestrutíveis — e imutáveis, o que está muito próximo do ἄπειρον de Anaximandro, conforme o já assinalado.

Esta postura de conjecturar acerca da *unidade* que é atributo inalienável das coisas em sua totalidade, traz em suas entranhas a própria apreensão — ou sua tentativa — de uma realidade última e íntima,[191] subjacente a *tudo* e da qual *tudo* provém, fazendo com que o real esteja posto no manifesto, que seja φύσις. Um esclarecimento bastante pertinente acerca desta questão é dado por J.-P. Vernant:

> A natureza, *physis*, é força de vida e de movimento. Enquanto permaneciam confundidos os dois sentidos de φύσειν: produzir e gerar, assim como os dois sentidos de γένεσις, origem e nascimento, a explicação do devir assentava na imagem mítica da união sexual. Compreender, era achar o pai e a mãe: desenhar a árvore genealógica. Mas, entre os jônios, os elementos naturais, tornados abstratos, já não se podem unir por casamento, à maneira dos homens. Assim, a cosmologia

---

conceitos, o planômeno". *Cf.* DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O que é a Filosofia?* Rio de Janeiro: Editora 34, 1996. p. 51. **O grifo é nosso**.

[189] *Cf.* VERNANT, J.-P. *Mito e Pensamento entre os Gregos: Estudos de Psicologia Histórica*., p. 300.

[190] Como é dito por J.-P. Vernant "*O mundo dos jônios, esse mundo 'cheio de deuses', é também plenamente natural*." *Cf.* VERNANT, J.-P. *Mito e Pensamento entre os Gregos: Estudos de Psicologia Histórica*., p. 300.

[191] Tanto F. M. Cornford quanto J.-P. Vernant traçam um importante paralelo entre a da busca do filósofo em atingir o que é intrínseco (e oculto) ao real e a prática de vidência na Grécia arcaica: "*o poeta revela na própria forma do hino, da encantação e do oráculo, uma verdade essencial que tem o duplo caráter de um mistério religioso e de uma doutrina de sabedoria. Pergunta-se: como não se encontraria esta ambigüidade na mensagem do primeiro filósofo? Também sua mensagem concerne a uma realidade dissimulada por detrás das aparências e que escapa ao conhecimento vulgar*." *Cf.* VERNANT, J.-P. *Mito e Pensamento entre os Gregos: Estudos de Psicologia Histórica*., pp. 305-306.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0115685/CA

> não modifica somente a sua linguagem, mas muda de conteúdo. Em vez de descrever os nascimentos sucessivos, definiu os princípios primeiros, constitutivos do ser. **De narrativa histórica, transforma-se em um sistema que expõe a estrutura profunda do real**.[192]

E aqui, exatamente no âmago desta discussão, é que se põe o mais *genuíno* traço filosófico: a *pergunta*. Ao mirar a φύσις, postando-se diante da beleza e da multiplicidade do mundo, a audácia de se indagar sobre *o que permanece como característica íntima deste real?* — ou seja, *o que é a sua* φύσις*?* — desenha uma *radical* mutação no Espírito. Parte-se de um *status* no qual o cosmo e a realidade encontravam-se — miticamente — resolvidos, "encasulados" no seio da *Verdade* — sem que a pergunta tivesse sido colocada[193] — para a adoção de uma distinta posição do homem que, agora, não mais se contenta com as *narrativas modelares* presentes desde sempre, mas procura partir em busca da acérrima interrogação acerca da φύσις. Poder-se-ia imaginar como ponto de partida das especulações jônias: *o que é (ou de onde provêm) todas as coisas?* As respostas variáveis — *água*, ἄπειρον, *ar*, entre outras — são relevantes, mas não são o primaz: é a atitude de questionar, antes mesmo das respostas formuladas, que delimita, definitivamente, o *passo a mais* que caracteriza a emergência daquilo que chamamos de filosofia. Com isto, parece se constituir uma clara passagem — ou opção — de uma dimensão cujo liame primordial é a *verdade* para uma outra na qual a *incerteza* se coloca de forma intransponível e recorrente, consoante ao vivenciado pela cultura ocidental, nestes mais de dois mil e quinhentos anos subsequentes ao advento da filosofia na Grécia.

Idas e vindas entre o *par de opostos* verdade-incerteza permaneceram a tônica do pensamento filosófico e, mesmo, da cultura no Ocidente. É o legado

[192] VERNANT, J.-P. *Mito e Pensamento entre os Gregos: Estudos de Psicologia Histórica*., pp. 300-301. **O grifo é nosso**.
[193] *Cf.* VERNANT, J.-P. *Mito e Pensamento entre os Gregos: Estudos de Psicologia Histórica*., pp. 298-299.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0115685/CA

helênico. Obviamente foge ao escopo deste trabalho isagógico o entabulamento de uma discussão acerca do papel da verdade na cultura herdeira do modo de pensar grego. Todavia, os mais consistentes nomes da tradição filosófica — como Platão, Aristóteles, R. Descartes, I. Kant, G.F.W. Hegel, somente para citar alguns deles —, propuseram-se, de algum modo, enfrentar este problema, o que gerou as mais distintas conseqüências. Mas, não somente na filosofia este foi o *mote*: por exemplo, a Física, que se vangloriou de ter alcançado a verdade, desde a articulação Galileu-Newton até os princípios do século XX, viu as certezas escorrerem como grãos de areia por entre os dedos, com o advento da Mecânica Quântica e do célebre *Princípio da Incerteza* de W. Heisenberg.[194] Assim também o foi na psicanálise de S. Freud, quando o tema adquire contornos dramáticos no seu *O Mal-Estar na Civilização*.[195] Os exemplos sobejam, não sendo necessárias novas menções. O que parece paradigmático é a opção — ou imposição conjectural? — feita por aqueles homens de Mileto, a qual acabou por acender a lamparina da característica mais recôndita da natureza humana no Ocidente: a dúvida. Talvez, mantendo o espírito no âmago da incerteza, este seja verdadeiramente o *pulo do gato* do mito à filosofia.

3.7. À Guisa de Conclusão

Nesse ponto, formaliza-se o conceito de que uma colocação antagônica do binômio mito-filosofia é não somente artificial, como destituída de embasamento histórico e conceitual. O processo não pode ser "empobrecido" pela postulação de um posicionamento antitético dessas duas formas de expressão. O pensamento filosófico, como se tentou demonstrar, não é representante de um conhecimento de base *empírica*, pautado na observação e na experimentação, como gostaria J. Burnet. Neste aspecto, com algumas ressalvas, os médicos da Escola de Cós são

[194] *Cf.* HEISENBERG, W. *A Parte e o Todo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.
[195] Nesta obra o próprio S. Freud diz "*E bem podemos suspirar aliviados ante o pensamento de que, apesar de tudo, a alguns é concedido salvar, sem esforço, do torvelinho de seus próprios sentimentos as mais profundas verdades, em cuja direção o resto de nós tem de encontrar o caminho por meio de*

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0115685/CA

muito mais *ancestrais* da ciência, quando comparados aos jônios. É justamente o desenvolvimento desta idéia que será o escopo do próximo capítulo.

Para a apreensão do alvorecer da filosofia é mister que se leve em conta a trajetória espiritual do povo grego: a *brutal* transformação sofrida pela palavra mágico-religiosa do *aedo* e do rei-deus, a progressiva *desmitificação*, a atitude típica de *formulação de problemas*, com vistas à compreensão da tessitura na qual foi gerado o pensamento filosófico.... Do mito à filosofia, uma vez que, definitivamente, estas formas distintas de se colocar ante o *mistério* do real não são, de modo algum, excludentes, mas sim coexistentes e complementares, conforme nos deixou belamente demarcado Aristóteles, em sua metafísica: καὶ ὁ φιλόμυθος φιλόσοφος πῶς ἐστιν.[196]

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0115685/CA

uma incerteza atormentadora e com um intranqüilo tatear". *Cf*. FREUD, S. *O Mal-Estar na Civilização*. IN: Obras Completas. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1974. p. 157.

[196] "*também o amante do mito é de algum modo filósofo*." Aristóteles, *Metafísica* A 2, 982 b.