

COLEÇÃO FILOSOFIA E TRADIÇÃO

ESTUDOS CLÁSSICOS

IV

PERCURSOS

GABRIELE CORNELLI
LUCIANO COUTINHO

Capítulo 1

Poesia e *aletheia*: refutação da concepção de evolução na transição do pensamento mítico ao racional

Poetry and *aletheia*: refutation of the evolution concept in transition from mythic to rational thought

Adriana Baldan³

Luciano Coutinho⁴

Gilmário Guerreiro da Costa⁵

Resumo: O surgimento da filosofia, identificada como a aurora do pensamento racional, tem ocupado um lugar de destaque na discussão acadêmica. Por isso mesmo não faltam teses que se atenham a dois objetos de estudos e suas relações: mito e razão. Historicamente tem prevalecido uma ideologia que trata a razão como uma evolução do mito. O objeto de estudo deste artigo é a relação entre mito e razão, precisamente no momento que Burnet denomina “Aurora da Filosofia”. O recorte escolhido para o tema foi o da transição da poesia, nos dois sistemas de pensamento, enquanto meio fundante da educação grega e as respectivas mudanças na concepção de *Aletheia*, fundamental tanto no pensamento mítico quanto no racional. Sabe-se que a definição para o termo “mito” até o século XIX estava relacionado a “fábula, invenção e ficção”, e é dessa definição que decorre o conceito de evolução para o pensamento racional. A partir da década de 1960, passou a ser entendido no seu caráter sagrado, de revelação primordial, modelo exemplar para a sociedade, que, segundo o historiador e filósofo romeno Mircea Eliade, é a forma pela qual as sociedades arcaicas compreendiam o mito. Esse entendimento do mito aos olhos da civilização arcaica será imperativo para a tarefa de refutação que se pretende realizar neste artigo.

Palavras-chave: Mito; Filosofia; Razão; Poesia; *Aletheia*.

Abstract: The appearance of philosophy, identified as the dawn of rational thought, has taken a place of spotlight in academic discussion. Therefore, there is no lack of thesis which adheres to two study objects and their relationships: myth and rationality. Historically, an ideology which treats the rationality as one myth’s evolution has

3 Graduada em Comunicação Social pela Fundação Armando Álvares Penteado (FAAP), especialista em Estudos Clássicos pela UnB. É designer instrucional e consultora de empresas.

4 Doutorando em Estudos Clássicos (Filosofia Antiga) na Universidade de Coimbra (UC), mestre em Filosofia Antiga pela UnB.

5 Professor da Universidade Católica de Brasília (UCB). Doutor em Teoria Literária pela UnB e pós-doutor pela UnB (Archai) e pela UC.

prevailed. This article's study object is the relationship between myth and rationality, precisely at the moment that Burnet denominates as "Dawn of Philosophy". The selected fragment for this theme was the one from poetry's transition, in both systems of thought, as fundamentals of Greek education and the respective changes in the concept of *Aletheia*, primordial both in mythical and rational thought. It is known that the definition for the term "myth" until the 19th Century was related to the "fable, invention and fiction" from where it follows the concept of rational thought evolution. Starting from last century 60s decade, it came to be understood in its sacred character of primordial revelation, exemplar model for the society, which according to the Romanian historian and philosopher Mircea Eliade, is the way through which ancient societies understood the myth. This understanding of myth under the archaic civilization perspective will be imperative for the task of refutation to be achieved in this article.

Keywords: Myth; Philosophy; Reason; Poetry; *Aletheia*.

Introdução

No trabalho de construção de uma ponte entre o presente e o passado, deparamo-nos com um "processo de racionalização progressiva do mundo implícita nos mitos" (JAEGER, 2003, p. 192). Disso decorre que a definição das diferenças e das contradições entre mito e razão, e mesmo o conceito de "evolução" de um para outro, é produto dessa racionalização – o que nos leva a investigar se e quanto o paradigma racional é o responsável pelos conceitos de contradição e "evolução" entre essas duas formas de relação com o mundo.

Há ainda que se considerar que, embora a racionalização como sistema de pensamento tenha se iniciado entre os jônios com a especulação sobre a natureza, essa racionalização representada pela nascente filosofia ganha efetivamente significado social quando conquista espaço na poesia – fonte e meio da formação do homem grego – por meio das poesias de Xenófanes, que critica abertamente o politeísmo e o antropomorfismo da mitologia grega. Por esse motivo, este artigo se estenderá até um "segundo momento" do surgimento do pensamento racional e "científico" – que vem com a publicidade dada à filosofia pelo poeta Xenófanes de Cólofon. O que nos levará a duas observações importantes no decorrer deste trabalho: 1) a destituição da força

social da mitologia, ao mesmo tempo em que o pensamento racional, representado pela filosofia, ganha força; 2) o movimento do mito à razão não se restringe à forma de o ser humano lidar com as questões da origem (cosmogonias e cosmologias), mas também se estende à maneira de estar em sociedade, já que é com a introdução da filosofia na formação do homem grego que há espaço para uma reconstrução da *Arete*, não mais reservada à nobreza e aos ideais guerreiros, mas agora, aplicada também à *verdade* filosófica.

Esse movimento entre os dois sistemas de pensamento tem duas grandes vertentes: a abordagem que chamamos neste texto de *tradição acadêmica*, que foi a predominante durante todo o século XIX, e a que chamamos de *contemporânea*, elaborada a partir de meados do século XX. Sobre essa mudança de abordagem entre os séculos XIX e XX, Vernant escreve:

Este esquema evolucionista relega o mito ao fundo de seu gueto, realizando uma etapa que é necessário superar, para entregar ao religioso, sua verdadeira face, purificado do mágico, das superstições, da idolatria e para isentar o pensamento da mentalidade pré-lógica na qual ele estaria inicialmente engajado. Esta concepção foi vigorosamente atacada por toda uma série de abordagens novas que conduziram a colocar, em outros termos, os problemas do mito (VERNANT, 2002, p. 4).

Em meados do século XX, as abordagens positivas das ciências humanas começam a perder espaço frente aos questionamentos epistemológicos ocorridos a partir de então. A historiadora Renata Garraffoni e o historiador e arqueólogo Pedro Funari lembram que as críticas de Foucault, por exemplo, levaram a uma revisão no papel dos estudiosos e, “aos poucos, foi se concretizando a percepção na qual o historiador produz discursos sobre o passado, constantemente ressignificados a partir do presente daquele que escreve” (FUNARI; GARRAFFONI, 2008, p. 2).

Alguns dos expoentes dessa nova geração serão priorizados neste trabalho, na medida em que as teorias elaboradas durante o século XIX foram exaustivamente divulgadas a ponto de criar uma crença no senso comum – e até no universo acadêmico – de que a mitologia é, na melhor das hipóteses, uma narrativa religiosa distante do que é real, verossímil, enfim, verdadeiro. Essas mesmas teorias concedem à razão estatuto de cientificidade – é objetiva, seu discurso é *sobre* a realidade e, portanto, verdadeiro.

Se é o conceito de *verdade* que diferencia a mitologia da razão nessa abordagem de evolução, então será necessário historicizá-la; compreender o termo na Grécia Arcaica, na Grécia Antiga e, principalmente no alvorecer da filosofia. E apenas então, será possível confirmar ou refutar as hipóteses da cisão abrupta entre mito e razão, o conhecido “milagre grego”, e da evolução.

1. A história do mito

A história do mito aqui abordada não é propriamente a cronológica, que começa pela origem, como emergência, nascimento, início. Não se pretende aqui abordar essa origem, até porque a emergência desse sistema de pensamento não constitui propriamente um objeto de estudo: a narrativa mítica é encontrada em todas as culturas arcaicas e conhecer sua origem, além de não ser possível, não traria o mesmo benefício como, por exemplo, conhecer suas características e suas funções sociais ao longo da história das sociedades, bem como as definições que lhe foram atribuídas nas pesquisas no decorrer dos séculos.

Em seu trabalho “As fronteiras do mito”, Jean Pierre Vernant elabora um rápido levantamento histórico das abordagens de mito em que constata a dificuldade de estabelecer as fronteiras de estudo desse objeto e declara que é necessário abandonar “as categorias *a priori* para interrogar os textos mais de perto” (VERNANT et. al., 2005,

p. 6). Isto é, Vernant refuta os conceitos adotados até então e busca aproximar-se daquilo que os gregos arcaicos entendiam por mito. Daí surgem, segundo ele, duas constatações: 1) todos os mitos a que temos acesso nos foram transmitidos por fontes diferentes da qual eram transmitidos na antiguidade (linguagem oral), pois recebemos as narrativas mitológicas por meio de textos literários, históricos e filosóficos; e 2) originalmente *mythos* e *logos* (entendido neste artigo como razão) significam *palavra, relato*; disso decorre a conclusão do helenista de que os termos não se opunham originalmente. Essas duas constatações são importantes porque, de um lado, sempre observaremos um sistema de pensamento – mitológico – por meio de outro sistema – racional –, dado que os registros que temos são todos textuais. Há, portanto, um viés quase intransponível. De outro lado, já sabemos, de antemão, que no momento em que teria havido a tal “cisão” entre os sistemas de pensamento, os dois termos tinham o mesmo significado. Daí resulta o primeiro golpe à teoria da cisão.

O historiador das religiões e filósofo Mircea Eliade procura expor para os leigos – em palavras de fácil compreensão – o conceito de mito para os gregos arcaicos ao afirmar que o mito: 1) narra uma história sagrada; 2) refere-se a um acontecimento do tempo primordial. Em outros termos, segundo ele, o mito conta como as coisas vieram à existência graças aos entes sobrenaturais, sejam eles coisas, uma realidade total como o cosmos ou apenas um fragmento do universo (ELIADE, 1994, p. 9). Em seguida, o autor afirma:

O mito é considerado uma história sagrada e, portanto, uma “história verdadeira”, porque sempre se refere a realidades. O mito cosmogônico é “verdadeiro” porque a existência do Mundo aí está para prová-lo; o mito da origem da morte é igualmente “verdadeiro” porque é provado pela mortalidade do homem, e assim por diante (ELIADE, 1994, p. 9).

O segundo golpe à teoria da cisão abrupta entre mito e razão está, portanto, no conceito de *verdade*. Agora se sabe que mito e logos não só tem originalmente o mesmo significado como se valem do mesmo termo (*verdade*) para atribuírem a si validade social. Diante disso, o que parece é que o termo *verdade* é que teria variado de acordo com a sociedade que o aplica.

Segundo Detienne, helenista contemporâneo, a ideia de *verdade* em uma civilização científica como a nossa está imbricada com os conceitos de objetividade, comunicabilidade e unidade; por um lado, em “conformidade com alguns princípios lógicos e por outro, à conformidade com o real”. Observe-se que o real aqui é “inseparável das ideias de demonstração, verificação e experimentação” (DETIENNE, 1988, p. 13).

Por este motivo, é razoável pensar que a afirmação de Eliade a respeito das sociedades arcaicas compreenderem mito como “história verdadeira” é de difícil compreensão pelas sociedades científicas. Também é compreensível que uma sociedade racional, como descreveu Detienne, atribua ao mito a característica de fantasioso. Contudo, uma vez identificado *o viés da leitura pela sociedade científica, veio o esforço, entre os estudiosos, de compreender o conceito de mito para o homem arcaico e, como consequência imediata, a necessidade de historicizar a verdade*.

Na obra “Mestres da verdade”, uma das primeiras questões que o autor elabora é: “como se configura *aletheia* no pensamento mítico?” Para ele, a história da *aletheia* permite traçar os aspectos de continuidade, as mudanças de significação e as rupturas entre o pensamento religioso e o filosófico.

1.1. Estatuto da *aletheia* no pensamento mítico

Se é de importância central considerar que a narrativa mítica para o homem grego é a expressão da *verdade*, há de se lembrar e chamar atenção também para o fato de que essa narrativa era transmitida oralmente. “No meio de culturas orais onde a narrativa não está ainda inserida nos textos escritos, a fronteira afasta-se entre mito e literatura” (VERNANT, 2002, p. 5). Essa afirmação de Vernant está em consonância com uma preocupação do próprio Detienne. O historiador se pergunta qual o estatuto da palavra no pensamento religioso? – referindo-se à compreensão de mito pelo homem do período arcaico (DETIENNE, 1988, p. 13).

Na cultura oral arcaica, a narrativa mítica (*verdade*) era transmitida pelos *aedos*. Detienne lembra que a palavra do poeta é “solidária a duas noções complementares: *Musa* e *Memória*. Essas duas potências religiosas definem a configuração geral que dá à *aletheia* poética a sua significação real e profunda” (DETIENNE, 1988, p. 15). O autor destaca o fato de que eram três *Musas* – cada uma representando um aspecto da função poética:

Melete designa a disciplina indispensável ao aprendizado do ofício do *aedo*; é a atenção, a concentração, o exercício mental. *Mneme* 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 da *Melete* e da *Mneme* (DETIENNE, 1988, p. 16).

Desta forma, a potência mítica *Musa* está intimamente ligada à palavra cantada. O autor afirma, ainda, que a palavra cantada é inseparável da memória, pois, entre os séculos XII e IX a.C., é a tradição oral que funda a sociedade grega. Em uma sociedade ágrafa, a função da memória é muito diferente da assumida em nossa sociedade fundada na escrita. Para nós, a memória serve para reconstruir o passado, enquanto que, entre os gregos, a função psicológica da memória é de

acessar os acontecimentos que evoca: isto é, “através de sua memória o poeta tem acesso direto, mediante uma visão pessoal, aos acontecimentos que evoca; tem o privilégio de entrar em contato com o outro mundo” (DETIENNE, 1988, p. 17). A *Memória*, portanto, permite o acesso do poeta (*aedo*) ao outro mundo e as musas lhes permitem a comunicação, cujo termo também não assume a mesma acepção que tem para as sociedades fundadas na escrita e no racionalismo. A palavra do *aedo* presentifica os acontecimentos sagrados a que se refere e garante a continuidade da ordem do mundo. A palavra falada e a realidade estão profundamente imbricadas. A memória não é, portanto, um suporte para a palavra cantada, mas sim uma “potência religiosa que confere ao verbo profético seu estatuto de palavra mágico-religiosa” (DETIENNE, 1988, p. 17).

Tão importante quanto compreender as potências religiosas Memória e Musa, é a demonstração de Vernant de que nas cosmogonias e teogonias gregas, ordenação do mundo e mitos de soberania são inseparáveis. O helenista pôde fazer essa demonstração com base na comparação de mitos teogônicos da Babilônia (particularmente o combate de Marduk contra Tiamat), onde o relato mítico oral ainda subsiste. A percepção de Vernant foi no sentido de que, no ritual babilônico, ao mesmo tempo em que o combate de Marduk contra Tiamat é presentificado, o poema da criação é recitado. Na civilização grega, segundo ele, não é diferente: mitos de emergência contam, simultaneamente, história de soberanias em que o papel determinante de rei divino instaura a ordem no Cosmos, após uma sequência de lutas em que sai vitorioso.

A força dessa demonstração está no fato de que a sociedade micênica é centrada na soberania. Ora, a conclusão de Detienne, ao visitar os estudos de Vernant, é que, ao recitar o mito de emergência e colaborar com a ordenação do mundo, o *aedo* exerce a função de

“funcionário da soberania”, uma vez que reforça o papel e a função do rei na sociedade, tal qual Zeus para o cosmos⁶. Estão intrincados, portanto: civilização fundada na soberania e na oralidade, potências religiosas (*Musas* e *Memórias*) responsáveis por desvelarem a *verdade* (*aletheia*) que, pela boca do poeta (*aedo*), garantem o acesso ao sagrado e a manutenção da ordem do cosmos.

Ressaltamos que todas essas informações – sobre a civilização calcada na oralidade – foram obtidas em registros escritos, particularmente na obra de Hesíodo, o que pode determinar uma leitura enviesada: quando há registro escrito da cultura oral, parte dessa essência já foi perdida. De todo modo, é o único registro que temos – o escrito. E é a partir dele que temos acesso ao sentido primevo de *aletheia*: relativo à desvelamento – o que é revelado pelas *Musas* aos poetas.

2. A história da razão

Ao perscrutarmos a história do pensamento mítico, apoiamo-nos na linearidade do pensamento racional e, de certa forma, damos conta de compreender isso que é, para uma sociedade racional e científica, um “outro mundo”. Contudo, ao examinarmos a historicidade da razão, que nos é próxima, apercebemo-nos que a linearidade não abarca a profusão, a simultaneidade e a transversalidade de campos e atores envolvidos na tessitura dessa história. Adotaremos, portanto, um trajeto coerente com a linha estudada até o momento.

Uma vez que não podemos falar de mito sem mencionar o papel do poeta e a configuração mágico-religiosa da linguagem; sondaremos a laicização da linguagem, as alterações na função do poeta e a consequente recepção da poesia. Contudo, não será possível tocarmos na

⁶ “Nesse nível, o poeta é, antes de tudo, um ‘funcionário da soberania’: recitando o mito de emergência, colabora diretamente com a ordenação do mundo” (DETIENNE, 1988, p. 18).

secularização da linguagem sem adentrar nas alterações da estrutura social ateniense.

Detienne chama a atenção para o fato de que a *linguagem-diálogo* existiu, desde tempos muito remotos, ao lado da palavra *mágico-religiosa*. Contudo, sua função e seu uso ocupavam um lugar restrito na sociedade grega: a linguagem-diálogo era utilizada, sobretudo, entre os guerreiros em práticas institucionais – desde as provas iniciatórias em que era checada a qualificação profissional dos guerreiros até jogos funerários e assembleias deliberativas. Era, portanto, um meio de comunicação, agregação e manutenção de elos institucionais em determinado grupo social. E, ainda, caracterizava-se como um privilégio, já que era destinada aos guerreiros profissionais, os melhores. Embora a linguagem-diálogo e as relações institucionais a que ela estava ligada sejam um dos muitos aspectos que teceram a transição do mito à razão, é necessário dizer que, na abordagem de Detienne, a linguagem-diálogo é o fator mais importante. Isso porque, segundo ele, “é nas práticas institucionais de tipo político e jurídico que se opera durante os séculos VI e VII, um processo de secularização das formas de pensamento” (DETIENNE, 1988, p. 53). Mais explicitamente, o autor afirma que é no meio desses guerreiros profissionais que os primeiros princípios do pensamento político grego são esboçados: o ideal de isonomia, a representação de um espaço para representação social centrado e simétrico (que ocorria nas assembleias) e a distinção entre os interesses pessoais e coletivos (DETIENNE, 1988, p. 51).

Naturalmente, com essa abordagem, Detienne refuta a tese de milagre grego, de J. Burnet, e a da decantação progressiva do pensamento mítico a uma conceitualização filosófica, de F. M. Cornford. As afirmativas de Detienne são elaboradas, segundo ele mesmo, de acordo com várias pesquisas, particularmente as de Louis Gernet e J. P. Vernant. Este afirma, em sua obra “As origens do pensamento grego”, que

as condições para a constituição do pensamento racional encontram-se mais precisamente na crise que começa no século VII e se desenvolve no século VI, a qual teria como ponto de partida os problemas econômicos pelos quais a Grécia passava:

[...] o desenvolvimento demográfico dispõe o problema dos cereais de maneira tão mais ampla que a agricultura helênica tende doravante a favorecer as culturas mais lucrativas, como a vinha e a oliveira, cujos produtos podem ser, por sua vez, exportados e trocados. Procura de terra, procura de alimento, procura também do metal, tal é o tríplice objeto que se pôde atribuir à expansão grega pelo mediterrâneo (VERNANT, 2002, p. 76).

Essa passagem é ilustrativa da abordagem de Vernant no que concerne a à importância das mudanças socioeconômicas na constituição do sistema de pensamento racional. Segundo ele, essas mudanças tiveram impacto na estrutura social e foram fundamentais para a influência que o Oriente viria a exercer, que não se restringiu à cerâmica e à ornamentação (VERNANT, 2002, p. 77-78). Pelo contrário, segundo o testemunho da poesia lírica, a Grécia foi fortemente influenciada pelo luxo, pelo requinte e pela opulência do Oriente. É precisamente essa sedução ou a própria necessidade, que leva parte da aristocracia grega a lançar-se ao tráfico marítimo, que é, em última instância, a semente da dissociação da classe aristocrática: surge o aristocrata proprietário de bens, que arregimenta os pequenos cultivadores sob o domínio de suas empresas. É a origem, portanto, do nobre rico. Vernant detalha todas as alterações sociais decorrentes desse contexto: a classe aldeã que se estabelece nas aldeias periféricas na cidade, em torno dos nobres, o “avassalamento” da maior parte do povo, o desenvolvimento dos artesãos e o decorrente estado de *anomia* da população.

Essa história socioeconômica não poderia ser ignorada neste trabalho em função de que é ela que explica, em parte, a alteração do centro de gravidade da *arete* grega. A construção de uma nova estrutura

social, com novas relações de poder e o empoderamento daqueles que conquistaram dinheiro e propriedades, abre espaço para uma valorização da individualidade, das relações sociais violentas e de exageros de todo tipo. A velha *arete* agonística não adere mais à nova sociedade que emerge e, ao mesmo tempo, se faz necessário estabelecer algum elemento de ligação para dar sentido à comunidade. Esse elemento é, segundo Vernant, a *Dike*, aqui coincidente com os primeiros esforços de legislação grega – especialmente sobre o homicídio, que deixa de ser uma questão privada para ser uma questão pública.

Vernant (2012, pp. 79-81) chama a atenção para certa renovação religiosa. O crescimento de seitas religiosas como a dos Órficos, que, de certo modo, avança com um modelo em que se misturam as figuras do mago religioso, do sábio e, em alguns casos, do conselheiro político. Sobre esse momento histórico, Detienne afirma:

Neste quadro geral, onde o social e o mental interferem constantemente, opera-se a laicização da palavra, que se efetua em diferentes níveis: através da elaboração da retórica e da filosofia e do direito e da história (DETIENNE, 1988, p. 54).

Esse é o ponto abordado no início deste capítulo sobre a incapacidade de um discurso linear abarcar a complexidade dessa transição: estamos falando da linguagem (a laicização), da nova abordagem religiosa, do nascimento do discurso histórico e do direito, da crise econômica e das mudanças na estrutura social e nas relações de poder; ou seja, de uma nova *arete*. Portanto, a transição do sistema de pensamento, assim como não pode ser considerada milagre ou uma decantação do pensamento mítico – como sugeriu Detienne – também não pode ser colocada na causa ou na consequência da emergência dessa nova civilização, mas seja, talvez, simplesmente parte de todo o contexto.

2.1. Estatuto da *Aletheia* no pensamento racional

O avanço da linguagem-diálogo no espaço social, ao passo que a linguagem mítico-religiosa vai sendo desvalorizada, está, naturalmente, imbricado com a figura do poeta, das potências religiosas Musas e Memória, bem como com o reposicionamento do conceito de *Aletheia*.

Se o poeta tinha acesso à Verdade, por meio da Memória que lhe permitia recordar o passado e sua palavra garantia a manutenção da ordem no cosmos e na sociedade pela presentificação dos acontecimentos dos primórdios – que trouxeram o mundo à existência –, então, o avanço da linguagem-diálogo na sociedade deve representar uma alteração em todas essas relações. É exatamente isso que Detienne (1988, p. 21) confirma ao mencionar que a Memória também começa a ser secularizada: o lugar ocupado pela potência religiosa que desvelava a Verdade agora é uma ferramenta para o poeta memorizar sua arte (mnemotecnica, cuja criação é atribuída à Simônides). Segundo o autor, são os registros do poeta Simônides e os testemunhos das seitas filosófico-religiosas que nos permitem identificar esse processo de transição. Isso porque Simônides é o primeiro poeta a alterar essas relações estabelecidas: primeiramente encara e define a poesia como arte, ao equipará-la à pintura, e, portanto, refutar seu estatuto mágico-religioso. As técnicas de memorização que utiliza para viabilizar sua arte dessacralizam também a figura do poeta, que leva sua arte como ofício. Segundo Detienne, Simônides é o primeiro poeta “profissional” de que se tem notícia. Ou seja, trata-se do primeiro a fazer de sua arte um ofício. A transição da linguagem mágico-religiosa para a linguagem-diálogo, assim como a dessacralização da memória, da poesia e do próprio poeta, indubitavelmente altera o estatuto da *Aletheia*.

Depois de ser sistematicamente desvalorizada como tal, que espaço lhe restaria?

Cabe aqui mencionar a ressalva que Jaeger faz a respeito do início do pensamento racional – que coincide com o que ele chama de filosofia científica – e a investigação da *physis*. Ele lembra que, naquele momento, *physis* não tinha para os gregos a mesma acepção de *física* que tem na contemporaneidade, mas que a problemática dos primeiros filósofos da natureza, com relação à *origem*, era o que chamamos contemporaneamente de metafísica. E acrescenta:

No conceito grego de *physis* estavam inseparáveis as duas coisas: o problema da origem que obriga o pensamento a ultrapassar os limites do que é dado na experiência sensorial – e a compreensão, por meio da investigação empírica, do que deriva daquela origem e existe atualmente (JAEGER, 2003, p. 196).

Ora, na aurora do pensamento racional, se a investigação é dirigida para o problema da origem, está clara a desvalorização da *Aletheia*. De algum modo, a Verdade como revelação de potências religiosas pela palavra mágico-religiosa perde força, ao mesmo tempo em que a linguagem passa a ser entendida como “coisa” autônoma, como instrumento. Instrumento, inclusive, do Direito. Na nova ordem social, diz Detienne (1988, p. 54), os juramentos – que decidiam os julgamentos por força religiosa – perdem o valor diante do juiz, a palavra-diálogo ganha força e é na observação da discussão que o juiz ratifica as “provas decisórias”.

Se é a história da *Aletheia* que nos permite traçar tanto a continuidade quanto as mudanças de significação e as rupturas entre os dois sistemas de pensamento, é determinante falar das afinidades entre ambos. O autor chama a atenção para o fato de que a *Aletheia*, tanto no sistema mítico-religioso quanto no filosófico, é um privilégio para poucos. De um lado, é privilégio dos poetas inspirados, magos e

juízes. De outro lado, os filósofos são os guardiões da Verdade. A marca da linha da continuidade na história da *Aletheia* é, para Vernant e ponto com o qual concorda Detienne, o fato de que o pensamento dos primeiros milésios circunscreve-se nas grandes oposições fundadas no pensamento religioso grego, tais quais os antinômios deuses-homens, invisível-visível, mortais-eternos, permanente-mutante, entre outros.

A ruptura é relativa às relações de *Aletheia* com outras potências (no pensamento religioso), que determinam suas significações. A mais importante para Detienne é a relação que *Aletheia* guarda com *Lethe*, que marca a ambiguidade do pensamento mítico, ambiguidade esta que corresponde à dualidade humana. No caso específico de *Aletheia* e *Lethe*, o autor lembra que o consultante precisa beber simultaneamente de duas fontes para que haja a revelação: da fonte do Esquecimento (*Lethe*) – para que, como um morto, esqueça-se do mundo presente – e, em seguida, toma seu antídoto *Mnemosyne* – que lhe dá a faculdade de lembrar-se do que viu e ouviu do outro mundo. Assim, o iniciado possui o estatuto de “vivo no mundo dos mortos”, provido de memória no mundo do esquecimento. Essa ambiguidade confere, portanto, uma nuance entre os dois termos e não uma oposição inconciliável. Já o entendimento dos conceitos em termos de contradição, estrutura o nascente pensamento das seitas filosófico-religiosas que é herdado pela razão. Um exemplo citado pelo autor é Parmênides, em que “*Aletheia* se confunde até mesmo com a exigência imperiosa da não contradição” (DETIENNE, 1988, p. 75).

3. Poesia: da identidade à publicidade

A poesia oral – e mesmo quando transcrita na *Ilíada* e na *Odisseia* – era fundamental, tanto na identidade quanto na formação dos gregos. Nas abordagens de Detienne e de Vernant, pudemos conferir a crise econômica que atingiu a Grécia, seu respectivo impacto na

própria economia e estrutura social e o quanto isso foi determinante para um modo diferente de “ser no mundo” e de “estar em sociedade”. A identidade grega passou a ser reelaborada nos moldes da *polis*. O direito, a noção e o espaço ocupado pela *dike*, a constituição de uma nova *Arete* fundada em novos valores formaram um novo amálgama social. Contudo, como já dissemos anteriormente, a linearidade do nosso sistema racional de pensamento não abarca a complexidade dos acontecimentos na sociedade grega arcaica e clássica. A formação do homem grego, a Paideia grega – na sua mais ampla definição – também está profundamente vinculada a esse contexto.

Jaeger chama a atenção para o fato de que “o tema essencial da história da formação grega é o conceito de *Arete*, que remonta aos tempos mais antigos”, sendo *Arete* entendida como *virtude*, em sua acepção original do ideal cavaleiresco, unido à cortesia, à conduta distinta e ao heroísmo guerreiro, ou seja, refere-se à virtude como expressão não atenuada pelo uso exclusivamente para designar a moral (JAEGER, 2003, p. 25). O ideal de educação arcaica está ligado a esse conceito de *Arete*, que é, portanto, um atributo próprio da nobreza.

Com relação ao papel do poeta na educação grega, Jaeger chama atenção para a forma como os conceitos de estética e ética estavam imbricados no pensamento grego primitivo. A mente racional do homem contemporâneo tende a pensar a relação entre estética e ética como se a primeira fosse forma e veículo da segunda. No entanto, assim como falamos da importância da figura do poeta para desvelar a Verdade na Grécia pré-racional, referimo-nos a ele agora com a mesma força para a formação do homem grego:

Porém a relação entre os aspectos ético e estético não consiste só no fato de o ético nos ser dado como “matéria” acidental, alheia ao desígnio essencial propriamente artístico, mas sim no fato de o conteúdo normativo e a forma artística da obra de arte estarem em

interação e terem até na sua parte mais íntima uma raiz comum (JAEGER, 2003, p. 62).

É importante ressaltar que ao lado de Homero os gregos colocaram Hesíodo, cuja poesia aborda o outro lado da vida na Grécia: a vida campestre preenchida pelas atividades descritas em Os Trabalhos e os Dias. Contudo, a obra de Hesíodo dá testemunho de que Homero, de fato, penetrou também na população rural, pois, se Hesíodo cresceu ouvindo Homero, ao se apropriar da sua linguagem, das palavras, pensamentos e até versos inteiros, demonstra que seus iguais o entenderiam, possivelmente por estarem já habituados à poesia homérica. A importância desta constatação é, para Jaeger, o fato de que o contato com a obra homérica – tão distante do cotidiano daqueles camponeses – abria-lhe os olhos para problemas elevados da vida humana. Isto é, a poesia homérica os “conduzia para fora da estreiteza opressiva da sua dura existência, até a mais alta e mais pura atmosfera do pensamento” (JAEGER, 2003, p. 89).

A força da poesia homérica sobreviveu à nova estrutura do Estado e à criação desse novo tipo de Homem, o cidadão. Segundo Jaeger, a cultura da cidade aceitou a poesia homérica e hesiódica como expressão do novo ideal cidadão. Assim como teria colocado a seu favor a poesia, a música e a ginástica da Antiguidade aristocrática. Segundo o autor, o novo *ethos* do Estado encontrou efetivamente sua expressão na prosa, na promulgação das leis escritas. No entanto, ainda assim, floresce um novo tipo de poesia na Jônia, que, pela primeira vez, é expressa em nome dos próprios poetas: não apenas na “assinatura” dos poemas, mas seus sentimentos e opiniões. A nova forma de fazer poesia, portanto, coloca a *doxa* em evidência, enquanto a *Aletheia* perde seu espaço e sua sacralidade. É bastante comum a identificação de *Aletheia* com a Verdade, conhecimento da Verdade; e *doxa*, em oposição, é identificada como percepção sensível e, portanto, engano. No

entanto, ao afirmarmos que a *doxa* avança e ocupa um lugar que antes era da *Aletheia*, estamos nos referindo a um movimento específico na produção poética, que deixa de ser mágico-religioso para expressar uma opinião, um sentimento pessoal. Ainda que esta opinião tenha características coletivas, como por exemplo, uma crítica a um grupo social ou a determinados aspectos da *polis*, pois, o que importa aqui é o fato da poesia passar a ser elaborada e reproduzida em ocasiões bem distintas do período anterior: se antes servia a fins de desvelamento da Verdade em rituais mágico-religiosos ou à finalidade de glorificação dos nobres que possuíam a excelência guerreira; passa a ter um papel social de crítica, divertimento, zombaria, enfim, um papel profano. É possível, portanto, afirmar, que essa nova configuração social e a erupção do sistema de pensamento racional exerça, primeiramente, um papel de dessacralização da própria realidade circundante, pois, ainda que o “outro mundo” fosse acessado apenas pelos escolhidos (poetas), todas as vezes que as palavras mágico-religiosas eram por eles verbalizadas, os mistérios da origem do mundo, da organização do cosmos, eram presentificados. Ou seja,

[...] a recitação ritual do mito cosmogônico implica a reatualização do acontecimento primordial, segue-se daí que aquele para quem se recita o mito é projetado magicamente *in illo tempore*, ao “começo do Mundo”, tornando se contemporâneo da cosmogonia. Trata-se, em suma, de um regresso ao Tempo de origem, cujo fim terapêutico é começar outra vez a existência, nascer (simbolicamente) de novo (ELIADE, 1992, p. 44).⁷

Da mesma forma, todas as vezes que um guerreiro era exaltado por sua nobreza e coragem, o ideal da *Arete* era reconhecido como algo possível, que era alcançado pelos melhores. Quando a poesia muda de função e perde esse papel, a conduta ideal do Homem, bem

⁷ Eliade refere-se ao mito cosmogônico polinésio como arquetípico para todas as “criações”.

como a Verdade sagrada, ficam mais distantes do cotidiano. Pode-se afirmar que, juntamente com o movimento de racionalização, houve a cisão da coexistência entre o profano e o sagrado?

Para o historiador das religiões Eliade (1992), *há um precipício que separa as duas modalidades de experiência: sagrada e profana. São, segundo o autor, duas modalidades de ser no mundo*, percebidas, segundo ele, nas características da morada, nas experiências religiosas do Tempo, na relação com a natureza, nos utensílios e até mesmo em relação às funções vitais – como alimentação, sexualidade e trabalho. Ele reconhece que há diferentes experiências religiosas entre as sociedades, que se explicam pelas diferenças de cultura, economia e organização social. Esta afirmação, de certo modo, vai ao encontro da perspectiva do helenista J. P. Vernant, quando ele relaciona a emergência da crise econômica e de uma nova estrutura social na Grécia Antiga à transição do sistema de pensamento mítico para o racional. Entretanto, o que é mais importante ressaltar neste momento é que, apesar disso, há mais pontos de convergência na experiência sagrada do mundo do que divergências. Segundo Eliade, seja qual for a sociedade, a experiência do sagrado remete a um Cosmos sagrado em todas as suas dimensões:

Há, portanto, uma diferença de experiência religiosa que se explica pelas diferenças de economia, cultura e organização social – numa palavra, pela história. Contudo, entre os caçadores nômades e agricultores sedentários, há uma similitude de comportamento que nos parece infinitamente mais importante do que suas diferenças: tanto uns como outros vivem num Cosmos sacralizado; uns como outros participam de uma sacralidade cósmica, que se manifesta tanto no mundo animal como no mundo vegetal (ELIADE, 1992, p. 16).

Um dos recortes na pesquisa dessa transição do mito à razão é justamente o fato de a primeira abordagem filosófica ter sido sobre a natureza física, no sentido de investigar a *arché* e não a nature-

za humana. Não vamos adentrar esse solo fértil de investigação por questões de fidelidade ao escopo aqui definido, mas cabe apenas uma menção de que, na medida em que a natureza é dessacralizada, o Homem também fica órfão de uma “história da origem”, a não ser que encontre um caminho “profano” para lidar com essas questões, que, de certo modo, para Jaeger (2003, p. 193), foi a poesia, especialmente a jônica, responsável pela “ponte” entre o pensamento mítico e a filosofia da natureza.

Retomando a questão da poesia, pode-se afirmar que, na medida em que o “modo de estar no mundo” do homem Grego foi-se alterando, a poesia também foi sendo “laicizada”. Os aspectos de identidade e formação do povo grego presentes na poesia foram sendo ressignificados neste processo, contudo, é importante ressaltar que, em um primeiro momento, a cultura da cidade incorporou os meios de expressão e educação existentes, como já mencionado no início deste capítulo e que agora será mais bem explicitado:

[...] a cultura da cidade aceitou pressurosa os anteriores estágios da educação e colocou assim ao seu serviço, como meio de expressão dos seus próprios ideais, a poesia, a música e a ginástica da Antiguidade aristocrática (JAEGER, 2003, p. 148).

O autor atribui à poesia do homem jônico a autoformação do indivíduo. Segundo ele, é com Arquíloco que se identifica o espírito crítico do novo Homem, pois a segurança com que faz uso da crítica, nos leva a acreditar na popularidade desta expressão: “Ataca as autoridades supremas da cidade, os estrategos e os demagogos, previamente seguro do eco favorável das suas críticas” (JAEGER, 2003, p. 158). Para o autor (2003, p. 162), é em Arquíloco que o pensamento humano torna-se “dono de si próprio”, livre da autoridade da tradição e passa a ser um pensamento que, assim como aspira submeter a *polis* a leis universalmente válidas, também penetra na interioridade humana. So-

mente mais tarde é que filosofia herdaria essa luta que teria começado com a poesia:

Nos séculos seguintes, o palco desta luta é a poesia, dado que a filosofia, só mais tarde e em segundo plano, nela toma parte. O magistério espiritual de Arquíloco permite-nos ver claramente o caminho da poesia a partir de Homero. A poesia da nova época nasce da necessidade experimentada pelo indivíduo livre, de separar progressivamente o humano do conteúdo mítico da epopeia, na qual se havia exprimido até então (JAEGER, 2003, p. 162).

O autor ainda discorre sobre a poesia de Simônedes; esclarece o quanto a poesia de Mimnermo – ainda que revele a transição do heroico ao humano individual – mantém a atitude educadora, e avança até o que ele chama de “último passo no mundo da intimidade do sentimento subjetivo” com Safo (JAEGER, 2003, p. 169). E, finaliza, indicando como o caminho oposto foi trilhado – da individualidade ao homem de estado, com Sólon – ressaltando que, embora o individualismo tenha sido superado, isso se deu, reconhecendo-se os direitos da individualidade. Contudo, não nos ateremos nessa trajetória da “história da poesia”. Apenas quisemos ressaltar aqui a visão de Jaeger (2003, pp. 162-189), que considera que até os pré-socráticos a função da educação nacional ainda era, indiscutivelmente, reservada aos poetas. Somente com os sofistas é que esse estado de coisas muda (JAEGER, 2003, p. 162-189).

3.1. Filosofia pré-socrática, poesia e suas relações

Os primeiros filósofos – diga-se bem, por nós considerados filósofos, pois não se autodenominavam como tal – além de compartilharem de um devotamento incondicional ao conhecimento, partilhavam da investigação do mesmo problema: o problema da origem, lembrando novamente que a *physis* se assemelha ao que modernamente denominamos metafísica e, ao mesmo tempo, a derivação dessa origem, que

é a realidade circundante. Tales, Anaximandro e Anaxímenes seguiram a mesma linha de investigação da *arche*, e, especialmente Anaximandro traz um elemento fora da realidade sensível, que é o *Apeiron*, para o qual o filólogo W. Jaeger (2003, pp. 199-202) chama a atenção, já que o ilimitado de Anaximandro é menos uma lei da natureza e mais uma norma universal que lhe confere um sentido religioso. Para o autor, é Anaximandro que descobre o Cosmos, em um novo sentido.

É nesse cenário que as seitas filosófico-religiosas (assim denominadas por Detienne) apresentam uma rápida expansão. A escola pitagórica e os cultos órficos representam, para Jaeger, o crescimento das necessidades religiosas pessoais. Retomando a historicidade da *Aletheia*, ressaltamos o conceito trazido por Detienne de que nesse novo universo espiritual a ambiguidade comum ao homem arcaico desaparece e surge a contradição em seu lugar.

Nas seitas filosófico-religiosas, existe, portanto, por um lado, o Imutável, o Ser, a Memória, a Aletheia e, por outro, o Fluente, o Não-Ser, o Esquecimento, Lethe. A ruptura é clara, e o *theos aner* é a prova disso: toda sua “ascese” é um esforço para passar do plano de Lethe para o plano de Aletheia. O universo espiritual das seitas filosófico-religiosas é um mundo dicotômico onde a ambiguidade cedeu lugar à contradição (DETIENNE, 1988, p. 66).

Para Jaeger, tanto os textos de Anaximandro para divulgar sua doutrina (em prosa) quanto a escola Pitagórica eram um esforço educativo já apartado das características da pura teoria filosófica. Mas, foi com Xenófanes de Cólofon que a filosofia teria se apoderado definitivamente da poesia e, portanto, do espírito educativo, pois, nessa ocasião, a poesia continua sendo a mais autêntica expressão da formação nacional. Esse fato é especialmente representativo uma vez que, além da poesia estar imbuída dessa força educativa na Grécia arcaica, era por meio dela que a Verdade era desvelada. Quando a filosofia, de alguma maneira, se apodera da poesia, pode-se dizer que temos um símbolo

dessa transição. Importante ressaltar que Xenófanes nunca escreveu de fato um poema didático sobre a natureza. A importância simbólica do poeta reside na publicidade que deu ao pensamento filosófico (racional), já que a poesia tinha muito mais penetração na civilização grega (e mesmo não grega) do que a prosa jônica. Fez isso por meio de poemas que satirizavam os poetas arcaicos e divulgava os pontos de vista da física jônica. Mais uma vez, é representativa a “tomada da poesia” pelo novo sistema de pensamento, pois é a última destituição da força da poesia como veículo do sagrado. É razoável pensar que a ideia que durante muito tempo se fez da mitologia como pensamento infantil, primitivo e descabido, tenha se originado das críticas de Xenófanes que se popularizaram. Algumas afirmações contra o politeísmo e antropomorfismo colocaram tais práticas em total descrédito, como se fossem obviamente uma produção humana, sem nenhuma ligação com o sagrado:

Mas os mortais acreditam que os deuses são gerados, que como eles se vestem e têm voz e corpo.

Os egípcios dizem que os deuses têm nariz chato e são negros, os trácios, que eles têm olhos verdes e cabelos ruivos.

Se os bois e os cavalos ou os leões tivessem mãos ou fossem capazes de, com elas, desenhar e produzir obras, como os homens, os cavalos desenhariam as formas dos deuses semelhantes à dos cavalos, e os bois à dos bois, e fariam os seus corpos tal como cada um deles o tem (DK 21 B 14-16 In: *Os Pensadores*, 1973, p. 70).

Já a negação do politeísmo é mais consistente com a identificação de um Deus (monoteísmo) com o Logos, precisamente como agente causal: “Um único deus, entre deuses e homens o maior, em nada no corpo semelhante aos mortais, nem no pensamento” (DK 21 B 23 In: *Os Pensadores*, 1973, p. 70).

Considerações Finais

O que quisemos demonstrar, pela fala de historiadores, filólogos, filósofos e helenistas adotados neste artigo, é que houve, de forma inequívoca, uma transição entre o pensamento mítico e o racional. Queremos dizer com isso que a abordagem do “milagre grego”, em que o nascimento do pensamento racional – identificado com a filosofia – teria sido um rompimento abrupto com o sistema de pensamento anterior, não se sustenta. Neste artigo, procuramos demonstrar essa transição com base em um tripé de argumentos que dizem respeito às alterações ocorridas entre um sistema e outro, de forma gradual: 1) na função do poeta, 2) na transferência de força da linguagem mágico-religiosa para a linguagem-diálogo, 3) na mudança do conceito de *Aletheia* – originalmente tida como “dada”, desvelada e, posteriormente, como algo a ser investigado pelo próprio Homem.

Contudo, é importante ressaltar que o conceito de transição não ratifica o de evolução. Pelo contrário, neste artigo obtivemos fortes elementos para afirmar que os dois sistemas de pensamento são equivalentes e que podem coexistir. Nota-se, porém, que esta conclusão seria mais apropriada a um pensamento mítico, no sentido de que é neste sistema que os opostos convivem de forma ambígua. Já o sistema racional oporia, como de fato já o faz, os dois sistemas de pensamento, tendo-os como contraditórios, inconciliáveis e, portanto, sendo necessário extirpar-se um para que o outro se desenvolva, assim como fora necessário para o pensamento racional superar *Lethe* para passar para o plano de *Aletheia*.

Dessa forma, é razoável afirmar que o paradigma da existência de um sistema de pensamento como sobreposição a outro é derivado do próprio pensamento racional. Assim, como é próprio do racionalismo, a crença de que um sistema derivou de outro. Queremos dizer

com isso que cabe investigar se, assim como o pensamento racional se desenvolveu para o atual cientificismo, o mitológico poderia ter-se desenvolvido para uma noção diferente de sagrado. Claro que o racional/científico influenciando o desenvolvimento do mitológico/sagrado e vice-versa. Para realizar essa investigação seria necessário partir da estrutura do pensamento mítico/sagrado, como a questão da ambiguidade já abordada, ao mesmo tempo em que, na elaboração, esse trabalho dar-se-ia no paradigma racional-científico, pela própria impossibilidade histórica do sujeito que investiga. De qualquer forma, é um desafio para uma continuidade deste artigo.

Referências bibliográficas

- ABBAGNANO, N. Dicionário de filosofia. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- BELLEBONI, R. C. O mito na perspectiva de Jean Pierre Vernant”. *Boletim do CPA*, Campinas, IFCH/Unicamp, n. 10, jul./dez. 2000. Disponível em: <www.venus.ifch.unicamp.br/cpa/boletim/boletim10/06beleboni.pdf>.
- CASSIER, Ernst. *Linguagem e mito*. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- CORNFORD, F. M. *Principium sapientiae: the origins of Greek philosophical thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1952.
- DETIENNE, Marcel. Os mestres da verdade na Grécia Arcaica. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.
- ELIADE, Mircea. Mito e realidade. 4.ed. São Paulo: Perspectiva, 1994.
- ELIADE, Mircea. O sagrado e o profano. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- FUNARI, P. P.; GARRAFONI, R. Gênero e conflitos no “Satyricon”: o caso da Dama de Éfeso. *História: questões & debates*. Curitiba, Editora UFPR, n. 48/49, p. 101-117, 2008.
- JAERGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. Trad. Artur M. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- SOUZA, J. C. (Ed.). *Os pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários*. São Paulo: Abril Cultural, 2001.
- VERNANT, J. P. *Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro/USP, 1973.
- VERNANT, J. P. *Mito e sociedade na Grécia Antiga*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1992.
- VERNANT, J. P. *As origens do pensamento grego*. Trad. Ísis Borges B. da Fonseca: Rio de Janeiro: Difel, 2002a.

VERNANT, J. P. *Textos didáticos: repensando o mundo antigo – fronteiras do mito*. Trad. Renata Cardoso Beleboni, Renata Senna Garrafoli. Campinas: IFCH/Unicamp, 2002b.

VERNANT, J. P. et al. *Textos didáticos: repensando o mundo antigo*. Trad. Renata Cardoso Beleboni, Renata Senna Garrafoli. Campinas: IFCH/Unicamp, 2005.