

# DO *KÓSMOS* ARCAICO GREGO AO MUNDO CLÁSSICO DOS *HOMOIOI*

Rafael Padial<sup>1</sup>

## RESUMO

O artigo desenvolve elementos que caracterizam a estrutura social e de pensamento da sociedade grega no período Arcaico (VIII a VI a.C). Em seguida, analisamos elementos que caracterizam tais estruturas no período Clássico, imediatamente posterior ao Arcaico. Buscamos com isso demonstrar – com base em fragmentos poéticos e filosóficos desses períodos – que se passou uma completa inversão entre tais estruturas.

**Palavras-chave:** mitologia. poesia grega. filosofia grega. Grécia Arcaica. Grécia Clássica.

## A TEMPORALIDADE ARCAICA DO *KÓSMOS*

Um dos pontos de polarização da cultura arcaica grega com a clássica (e, em linhas gerais, com a do ulterior mundo ocidental) é a diferente concepção sobre tempo e espaço, ou melhor, sobre temporalidade. Nossos tempo e espaço substantivados, com “T” e “E” maiúsculos (e assim, paradoxalmente, objetivados), autônomos, externos, comuns a todos nós, públicos, inquestionáveis e inexoráveis, ordenados a um fim único e próprio, são invenções relativamente recentes, criadas na passagem do período arcaico ao clássico na Grécia antes de nossa era. É o surgimento do espaço

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia no IFCH-Unicamp, sob orientação do Prof. Livre-Docente Hector Benoit.

da nossa individualidade, do sujeito, conforme concebemos. Antes desse período, entretanto, tempo e espaço eram relativos. Os gregos, nesse período de transição, encarregaram-se de uma grande revolução.

O pensamento grego arcaico, por ser cíclico, não problematizava o genético, não comportava propriamente a questão sobre um começo a partir do qual tudo veio ou vem a ser (e tudo será); tampouco pensava por dicotomias e formas binárias como as a que estamos acostumados. É verdade que são frágeis os registros desse tipo de pensamento arcaico, dado que a escrita para notação cultural – e não meramente para fins administrativo-burocrático-palacianos – é posterior a ele, e é já demarcada por algumas concepções que caracterizarão o mundo clássico grego. Assim, temos de buscar, sob os registros, os traços arcaizantes.

Para início de análise, peguemos um registro relativamente expressivo desse horizonte de pensamento: a *Teogonia* de Hesíodo<sup>2</sup>. Esse canto não se preocupava em responder como surgiu o mundo (de um ponto de vista da sua gênese), mas a seguinte questão: quem é o deus supremo? Quem domina neste momento? Tal era a questão que realmente importava para a ordenação do *kósmos*. O presente se colocava como questão em detrimento do histórico-genético. Assim, não se tratava de buscar uma fundamentação

---

<sup>2</sup> A *Teogonia* é relativamente expressiva pois já possui manifestadas, entre seus diversos arcaísmos, certas formas de pensamento que caracterizarão o período clássico. Veja-se, por exemplo, que Hesíodo se nomeia no início do canto, diz seu local de origem e sua época (o *hic et nunc* – para usar a expressão latina – característico da poesia lírica que nasce no séc. VIII a.C.); critica os monarcas (*Basileis*), algo inconcebível na epopeia homérica, e sua cosmologia já é demarcada por certa universalização. Jaa Torrano considera Hesíodo um poeta entre dois mundos por estar ainda com a métrica de Homero mas já ter atributos da poesia lírica. Para Torrano, nas duas principais obras de Hesíodo já se poderia encontrar um esforço *henológico*, de sistematização e centralização rumo ao “um” (*prós hen*) e ao “Todo-Um” (*pan hen*). Veja, sobre as duas questões, o estudo de Torrano à *Teogonia*, São Paulo: Massao Ohno-Roswitha Kempf, 1981, capítulo II, “ouvir ver viver a canção”, sobretudo pp. 17-18. Veja também DETIENNE, M., *Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988, p. 44. Veja, por fim, sobre racionalização em Hesíodo, CORDERO, N., *A invenção da filosofia*, São Paulo: Odysseus, 2011, p. 31.

universal da qual tudo derivaria, mas de compreender a principal força presente. O que estava em questão era a relação entre forças e intensidades, de certo modo uma vontade de poder, que, estruturando-se, dava sentido ao *kósmos*. Ainda assim, esse sentido e essa estruturação davam-se dentro de um mesmo plano de abundância do devir cíclico da *phýsis*<sup>3</sup>. A respeito do mito cantado por Hesíodo, o helenista J.-P. Vernant nos ensina que a sua função é “(...) estabelecer uma distinção e como uma distância entre o que é primeiro do ponto de vista temporal e o que é primeiro do ponto de vista do poder; entre o princípio que está cronologicamente na origem do mundo e o princípio que preside à sua ordenação atual”<sup>4</sup>. O mito opera criando seu

---

<sup>3</sup> Desde o início, preferimos usar a palavra grega *kósmos* e evitar a sua tradução usual por “universo”. A palavra “universo”, na verdade, não é fiel à noção grega comportada por *kósmos*. “Universo” advém etimologicamente do nominativo latino “universus” que pode ser traduzido como “o que se volta ao um”. É difícil falar efetivamente de universalização no pensamento arcaico grego (embora já se manifeste). No pensamento arcaico, parece-nos, há mais relativas centralizações de poder, movediças, que transcorrem dentro de um tempo cíclico. É possível traduzir *kósmos* também por “ordem”, mas isso também não expressa exatamente o que por esse termo entendia o pensamento arcaico. Da mesma forma, preferimos, segundo as orientações do professor Hector Benoit, usar a palavra grega *phýsis* no lugar do usualmente traduzido “natureza”. Natureza deriva do latino *natura*, do verbo *nascor* (“nascer”), e não comporta o que os gregos (até o período arcaico) experienciaram como *phýsis*, como algo mais dinâmico que *natura*, que é algo já mais estável. Em *phýsis* está presente a raiz indoeuropeia *bhû-* que transmite a ideia de uma pulsão que faz brotar, algo que impede, um “fazer nascer”; em *natura* já começa a se expressar o nascido, como um fato consumado, um objeto (inclusive, que se opõe a um sujeito). Essa é a concepção usual por trás da ideia de “natureza” vigente ainda hoje. Sobre este problema específico da tradução concordamos com Heidegger, quando afirma que “a tradução de nomes gregos para a língua latina não é de modo algum um fato sem conseqüências em relação a eles, como hoje ainda é julgado. Por detrás da tradução, aparentemente literal e com isso preservadora, esconde-se muito mais um transpor da experiência grega para um outro modo de pensar. *O pensar romano assume as palavras gregas, traduzidas sem a experiência igualmente originária que corresponde ao que elas dizem, sem a experiencial palavra grega*”. HEIDEGGER, M. *A origem da obra de arte*. Ed. bilingue. São Paulo: Edições 70, 2010, p. 53. O grifo é de Heidegger. Veja também, sobre o problema da tradução do grego para o latim (e já vinculando tal problema ao início da metafísica), HEIDEGGER, *Introdução à metafísica*. Tempo Brasileiro/EdUNB, 1978, pp. 43-4. Sobre *phýsis* e *natura*, ver CORDERO, N., *A invenção...*, op. cit., p. 41.

<sup>4</sup> VERNANT, J.-P., *Origens do pensamento grego*. Rio de Janeiro: Difel, 2011, p. 121.

espaço mítico; descrevendo os avatares da soberania do *kósmos*, e não sua gênese. Explica Vernant:

“O universo é uma hierarquia de poderes. (...) Sua ordem, complexa e rigorosa, exprime relações entre agentes; é constituída por relações de força, de escalas de precedência, de autoridade, de dignidade, de vínculos de domínio e submissão. Seus aspectos espaciais – níveis cósmicos e direções do espaço – expressam menos propriedades geométricas que diferenças de função, de valor e de classe. (...) O mundo é dominado pelo poder excepcional desse agente que aparece único e privilegiado, num plano superior aos outros deuses: o mito projeta-o como soberano sobre o cume do edifício cósmico; é sua *monarchia* que mantém o equilíbrio entre as Potências que constituem o universo, fixando a cada uma seu lugar na hierarquia, delimitando suas atribuições, suas prerrogativas, sua parte de honra.”<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> *Idem, ibidem*, pp. 122-123. Cabe notar que, para Vernant (assim como para M. Detienne em *Os Mestres da Verdade...*, *op. cit.*, p. 18, 28 e 29), essa seria em certo sentido uma sobrevivência, entre os gregos arcaicos, da concepção de poder dos reis de tipo do Ánax creto-micênico (o soberano das sociedades palacianas de tipo asiático, localizadas na região da atual Grécia, sobretudo na ilha de Creta, mas também no continente, na Micenas peloponésia), concepção de poder que, segundo eles, teria sido mantida, em certo sentido, após a dissolução da sociedade creto-micênica (por volta de XIII a.C.) e se estendido até o poder dos Basileis, os monarcas do chamado “período obscuro”, “heroico” ou ainda “homérico” da Grécia (XIII a.C. – IX a.C.), anterior ao período arcaico, ora analisado (séc. VIII a.C. ao V a.C.). O período arcaico é propriamente um período de transição ou acumulação para formação do mundo clássico. Aliás, é importante não perder de vista a sequência histórica geral: sociedade creto-micênica – período obscuro ou heróico – período arcaico (de transição) – período clássico. Contra a leitura de uma possível continuidade da concepção de poder entre o período creto-micênico e o período homérico, advoga M. I. FINLEY em *Economia e Sociedade na Grécia Antiga*. São Paulo: Martins Fontes, 1989, nas páginas 228, 237, 249 e 251. Para Finley, o mito grego e sua concepção de mundo, conforme conhecemos nos frágeis relatos, teriam saído muito mais do próprio “período obscuro” ou homérico, do que das sociedades palacianas creto-micênicas.

As sociedades palacianas gregas, características do que Marx chamou de “Modo de Produção Asiático”, floresceram até a metade do segundo milênio a.C., sobretudo na ilha de Creta (período Minoico, palaciano), mas também no continente (no Peloponeso, em Micenas). Foi a época da talassocracia cretense. Tal civilização decaiu por diversos motivos, sendo os principais uma série de terremotos e erupções vulcânicas em Creta e ilhas adjacentes por

No pensamento arcaico grego, cada potência tinha a sua temporalidade, seu tempo e espaço próprios, vinculados à sua força de ser – e, numa relação de forças com as demais potências, estabelecia uma *hierarquia*, ou seja, literalmente, uma ordenação (ou princípio) sagrada. Como nos ensina Torrano, a “presença numinosa por excelência só se refere a Si Mesma, e, ao dar-se como Presença o Deus, sua Presença impõe-se e impõe, como única remissão e referência possível ante sua Presença, a remissão e referência a Si Mesma”<sup>6</sup>. O tempo e o espaço de Zeus, por exemplo, são uma temporalidade própria de Zeus, onde ele vive e reina, e portanto não é anterior ou posterior à existência de Zeus. Nesse pensamento mítico, onde tudo é sagrado, numinoso, o *kósmos* é traçado por temporalidades de potências múltiplas, ordenadas, como dissemos, hierarquicamente, com base em suas diferenças de grandeza ou força. Marcel Detienne ensina-nos que se trata de uma forma de presentificação absoluta, que parece passar por fora da nossa concepção usual de temporalidade:

“(...) neste nível, não há vestígio de uma ação ou de uma palavra comprometida com o tempo. A palavra mágico-religiosa é pronunciada no presente; ela banha num presente absoluto, sem antes ou depois, um presente que, como a memória, engloba ‘o que foi, o que é, e o que será’. Se este tipo de palavra escapa à temporalidade [conforme concebemos], é essencialmente

---

volta de 1600/1500 a.C., combinados com incursões de povos indoeuropeus arianos já na primeira metade do segundo milênio (inicialmente os aqueus, mas, decisivamente, poucos séculos depois, os dórios), que se fundiram com a própria cultura e civilização creto-micênicas (como atesta a decifração da escrita Linear B realizada por M. Ventris e J. Chadwick. Estes provaram que a língua por trás da notação em Linear B era, diferentemente da do Linear A, um grego arcaico, portanto uma língua indoeuropeia derivada dos novos invasores. Veja *The Decipherment of Linear B*, de Chadwick). Os indoeuropeus fundiram-se com a sociedade creto-micênica, mas as incursões dóricas por volta de 1400 a.C. foram decisivas para derrubar a formação econômica e social de tipo asiático-palaciano, fazendo as forças produtivas na região decaírem e retrocederem rapidamente (entrando-se no chamado período obscuro, homérico...).

<sup>6</sup> TORRANO, Jaa. *Teogonia, op. cit.*, p. 103.

porque ela forma um todo com as forças que estão para além das forças humanas, forças que se apóiam unicamente sobre si mesmas e aspiram a um império absoluto”<sup>7</sup>.

Com base no exposto acima é que devem ser compreendidos, segundo Torrano, os seguintes versos da *Teogonia*: “Sim bem primeiro nasceu Caos depois também / Terra de amplo seio” (vv. 116-7). “Bem primeiro” (*prótista*) e “depois” (*épeita*) não têm marco cronológico-genético, de anterioridade e posterioridade históricas, conforme concebemos, mas marco *kratológico* (de força, *kratos*), enquanto prioridade de força: “*Kháos* (imagem mítica da Negação-de-Ser e do limite-contorno anti-ôntico que circunda e configura todo ser) tem uma envergadura e um peso mais decisivos do que o Ser-Fundamento da Terra e de Eros”<sup>8</sup>. Ou seja, neste ponto do poema *antes* e *depois* indicam apenas a diferença de força entre duas potências, em que uma ultrapassa e, portanto, ordena a outra, devido à sua força. Retomemos, uma vez mais, com Torrano: “Pelo fato de o tempo ser múltiplo e não único, adjetivo e não substantivo, a inter-relação dos Deuses não é de ordem cronológica, mas crato-onto-lógica: os Deuses se connexionam, se organizam e se hierarquizam segundo a *força de ser*”<sup>9</sup>.

Uma força de ser fundamental, que demarca a temporalidade arcaica absolutamente presentificadora, por exemplo, é a forma de apresentação de Deméter (junto aos demais deuses da vegetação e forças *ctônicas/telúricas*): ciclicamente<sup>10</sup>. Essa apresentação é tão forte que ultrapassa

---

<sup>7</sup> DETIENNE, *Mestres da Verdade...*, op. cit., p. 36.

<sup>8</sup> *Idem, ibidem*, p. 105.

<sup>9</sup> *Idem, ibidem*, p. 110. Note-se que a referência aqui ao “ser”, *tó on*, não deve ser compreendida no sentido de uma *ontologia*, ao menos não no sentido corrente do termo. Não se trata de uma essencialização do Ser, de uma força dO Ser, mas sim de uma força dE ser.

<sup>10</sup> A “bela Deméter”, a “senhora dos alimentos cereais”, deusa *ctônica* (da terra) é irmã de Zeus, com quem o soberano teve a filha Perséfone. Ela é muitas vezes associada às Cárites

(vem antes de) a maioria das demais potências, conformando ela própria o tempo cíclico dos gregos do período arcaico. Tal tempo não é um tempo externo, diferindo do nosso apenas por ser cíclico e sem devir histórico. O tempo cíclico experienciado pelos gregos arcaicos é a temporalidade de Deméter e seus deuses associados; é a forma como eles se apresentam e se ausentam, determinando, justamente por isso, o *kósmos* como anular, portanto, como ano. É só nesse sentido, com a temporalidade de Deméter e deuses associados, que se pode falar de um passar de anos – ciclicamente – no pensamento arcaico.

Tomemos rapidamente outro exemplo hesiódico que registra um arcaísmo, um resquício do tempo cíclico. É somente considerando o dito acima que se pode compreender, e.g., porque Hesíodo, em *Trabalhos e Dias*, lamenta-se por ter nascido na Idade do Ferro. Após descrever o mito das cinco raças, pranteia Hesíodo: “Antes não estivesse eu entre os homens da quinta raça / mais cedo tivesse morrido ou nascido depois” (vv. 174-5)<sup>11</sup>. A quinta raça, a raça de Ferro, é aquela que vem depois das raças de Ouro, Prata, Bronze e dos Heróis. Há claramente uma decadência entre essas raças – excetuando, talvez, a passagem da raça de Bronze à dos Heróis –, cujo último patamar é a raça de Ferro, motivo dos sofrimentos do homem da época de Hesíodo (“Pois agora é a raça de Ferro e nunca durante o dia / cessarão de labutar e penar e nem à noite de se / destruir; e árduas angústias

---

(Graças) e a Baco (Dionísio), comandando a presença dos frutos da terra, das sementes e das plantações. Cultivar a terra é prestar um culto a Deméter, motivo pelo qual essa deusa e seus deuses associados foram longevos, mesmo sob o profundo desenvolvimento das estruturas de pensamento lógicas e políticas que colocaram em questão os relatos míticos e divinos no período clássico. No *Hino homérico a Deméter* ela também aparece como responsável por instituir o culto dos mistérios de Eleusis. Veja DETIENNE, Marcel & SISSA, Giulia, *Os deuses gregos*. São Paulo: Companhia das Letras/Círculo do Livro, 1990, páginas 196, 230 e 243.

<sup>11</sup> HESÍODO, *Os trabalhos e os Dias* (tradução de Mary Lafer). São Paulo: Iluminuras, 1996, p. 35.

os deuses lhes darão”<sup>12</sup>). O que queremos ressaltar, entretanto, é o fato de Hesíodo desejar ter “nascido depois”<sup>13</sup>. “Nascer depois” da era de Ferro significaria, na forma de pensamento arcaica, nascer na era de Ouro, onde todas as privações e sofrimentos, a labuta cotidiana e noturna, não existiriam, estando-se novamente aquém (antes) da temporalidade (da força) de Zeus, da raça de Ferro ou do surgimento de Pandora – enfim, quando o homem vivia com “coração despreocupado”, longe de “penas e misérias”, “sem conhecer a velhice”, “alegre em festins”, e morria tranquilamente dormindo (vv. 111-16).

Outro exemplo interessante do tempo não cronológico, traçado por potências múltiplas e hierarquicamente ordenadas, é a relação entre as Musas (filhas de Memória e Zeus) e o próprio Zeus. Aqui a potência encantatória das Musas (que inspiram o aedo) funda e mantém, no e pelo próprio canto, o poder de Zeus. Mas, poder-se-ia questionar, legitimamente: como é possível que aquelas geradas por Zeus deem existência, pelo canto presentificador, ao próprio Zeus? A questão surge pois parece paradoxal tal fundamentação, sobretudo se nos ativermos estritamente às nossas formas de pensamento e compreensão do mundo. As Musas filhas de Zeus e Memória cantam e,

---

<sup>12</sup> *Idem, ibidem*, vv. 176-8.

<sup>13</sup> Sobre “ter morrido antes”, curiosamente Hesíodo parece ter clareza, a seu modo, de que é um intermediário. Segundo Mary Lafer, Hesíodo viveu na Beócia, ao final do século VIII ou começo do VII a.C. (Veja LAFER, M., “Introdução”, in *Os Trabalhos e os Dias*, op. cit., p. 15). Segundo Néstor L. Cordero, Hesíodo viveu provavelmente na metade do séc. VIII. Veja CORDERO. *A invenção da filosofia*. Op. cit., p. 21 e p. 30). O caráter intermediário – entre mundos – de Hesíodo ressalta até das diferentes conclusões dos helenistas: para Vernant (*Origens do pensamento grego*. op. cit., p. 57), Hesíodo é anterior à *pólis*, vivenciando ainda um mundo predominantemente agrário; para Cordero (*A invenção da filosofia*, pp. 29-31), Hesíodo é já um cidadão da *pólis* de Ascre (na Beócia). O mais provável é que Hesíodo testemunhe exatamente o período de transição, contemporâneo do nascimento da *pólis* e do desenvolvimento da escravidão por dívidas (ainda não a escravidão-mercadoria), um momento em que reinavam os Basileis (reis do período homérico, que em seguida serão, em linhas gerais, destituídos pelos Tiranos que precedem a aristocracia e o poder do *démos*), mas estes Basileis já estão desmoralizados e enfraquecidos (tanto é que Hesíodo os recrimina por serem “devoradores de presentes”, como atestam, entre outros, os vv. 38-39 dos *Erga*). Então os conflitos pela terra já estão bastante avançados (os *Erga* é uma obra dirigida a seu irmão Perses devido ao conflito por herança fundiária).



cantando, fortificam Zeus – cujo poder e palácio, dessa forma, rebrilham, ou seja, renascem ao serem colocados na luz. Zeus e seu poder reapareceram porque receberam, graças ao canto sagrado, nova pulsão de vida, e, assim, conseqüentemente, fizeram, entre outras coisas, nascer as Musas.

Aqui ainda não há, insistimos, a noção de materialidade espacial e temporal enquanto algo externo e comum a todos os cidadãos, universal e homogêneo, subsistente por si e objetivo. Não foi instituída a nossa noção de cronologia. “Essa imagem [atual] do mundo” – insiste Torrano – “é um produto da nossa ciência moderna e não extrapola as nossas crenças científicas”<sup>14</sup>. A temporalidade era antes algo adjetivo. O *kósmos* era, portanto, um conjunto de relativas manifestações/presenças dos deuses, teofanias, uma confluência de potências que, cada uma, pela força, “instaura e determina a área temporal-espacial de sua manifestação”. Esta presença, que instaura a si mesma, ao instaurar-se “inaugura de um modo absoluto o tempo e o espaço definidos de suas manifestações como o lugar decorrente e originado de sua presença. (...)”. Não havia aqui, nesse pensamento arcaico, um tempo e um espaço existentes “antes de esse deus existir e que ele viesse ocupar: a presença do deus é a força suprema e original, originadora de si mesma e de tudo o que a ele concerne”<sup>15</sup>.

## **O ESPAÇO DA PÓLIS E A ISONOMIA DOS HOMOIOI**

Por diversos motivos – que não cabe trabalhar nos limites deste artigo – a ordenação cósmica arcaica foi processualmente desordenada a partir do séc. VIII a.C (mas, acentuadamente, no século VI a.C.). Em seu lugar começou a surgir outro tipo de ordem; outra forma de ver e viver o mundo, atestada tanto

---

<sup>14</sup> *Teogonia, op. cit.*, p. 60.

<sup>15</sup> *Idem, ibidem*, p. 60.

pela filosofia quanto pela poesia, sobretudo pela lírica<sup>16</sup>. Essa “nova imagem do mundo” foi inaugurada na Jônia<sup>17</sup>. Anaximandro de Mileto, discípulo de Tales de Mileto, é o primeiro a escrever um texto propriamente filosófico<sup>18</sup>. Anaximandro teria sido central não só por romper com o estilo poético ainda característico das *teogonias* e escrever em prosa<sup>19</sup>, mas sobretudo por

---

<sup>16</sup> Se é que essa divisão entre saberes, entre Filosofia e Poesia, faz tanto sentido para esta aurora do pensamento ocidental. Ocorre muitas vezes que poetas são considerados sábios e filósofos. Alguns casos fáceis de se lembrar de sábios arcaicos que escreveram em verso são os de Xenófanes, Sólon e Parmênides. Sólon, a rigor, além de sábio, é considerado propriamente um poeta, e suas ações políticas à frente de Atenas estão registradas nos poemas líricos *Elegia às Musas* e *Eunomia*. Alceu, poeta lírico da Ilha de Lesbos no séc. VII a.C. também teria produzido poemas com certo conteúdo filosófico. Ver LESKY, Albin, *Historia de la literatura griega*, Madrid: Gredos, 1968, p. 163.

<sup>17</sup> Em outra obra, diz Vernant que “(...) uma filosofia da natureza nasce, no início do século VI, nas cidades gregas da Ásia Menor. Nas teorias dos primeiros físicos da Jônia pode-se saudar o advento do pensamento racional tal como o compreendeu o Ocidente.” (VERNANT, “História social e evolução das ideias na China e na Grécia do século VI ao século II antes de nossa era”, in *Mito e Sociedade na Grécia Antiga*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2010, 4a ed., p. 85). Mas por que justamente os jônios foram a vanguarda de tal revolução? Coube a eles não só a invenção da justiça e da poesia lírica, mas também um proeminente papel na conformação das *póleis*. Não é possível apresentar tudo neste artigo, mas vale notar o que diz Perry Anderson sobre a *pólis* jônica Quios: “As primeiras instituições ‘democráticas’ na Grécia Clássica estão registradas em Quios, em meados do século VI (...)”. E o próprio Anderson, a nosso ver, explica o motivo: “A tradição também sustenta que Quios foi a primeira cidade grega a importar em grande escala escravos do Oriente bárbaro” (cf. ANDERSON, P., *Passagens da antiguidade ao feudalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1998, p. 36). George Thomson (um “marxista de estrita obediência”, segundo Detienne em *A Invenção da Mitologia*, num eufemismo para “stalinista”), concorda com a leitura do protagonismo de Quios, associando a *pólis* ao início da escravidão-mercadoria. Veja THOMSON, G., “Mercado e democracia na Grécia” in *Modos de Produção na Antiguidade* [org. de J. PINSKY]. São Paulo: Global, 1984, p. 197. Veja, ainda, sobre Quios, PARAIN, Ch., “Os caracteres específicos da luta de classes na antiguidade clássica”, in *Modos de Produção na Antiguidade*. *Op. cit.*, p. 237. Por um determinado período, o oriente grego foi mais desenvolvido que o ocidente grego. Entretanto, tudo o que os jônios inventaram (*póleis*, indivíduo, Filosofia, poesia lírica etc.) os atenienses desenvolveram maestralmente um século depois. Isso porque as cidades jônicas decaíram em decorrência das invasões persas e Atenas centralizou o comércio de escravos-mercadoria à medida que este se desenvolveu.

<sup>18</sup> CORDEIRO, *A invenção da filosofia*, *op. cit.*, p. 46. Cordero cita a famosa frase de Aristóteles no livro *A da Metafísica* sobre os jônios: “os primeiros que filosofaram”.

<sup>19</sup> É o que afirma Vernant, em *Origens...*, *op. cit.* p. 129. A afirmação pode até ser relativizada, pois, a rigor, o único fragmento integral de Anaximandro a que temos acesso é pequeno, e uma citação de terceiros (ou de terceiros de terceiros, como num jogo de bonecas russas de tipo matroska): o neo-platonista Simplicio, no começo da Idade Média, ao comentar a *Física* de Aristóteles (portanto, mil anos depois), cita um texto de Teofrasto (discípulo de Aristóteles) onde

expressar “o novo esquema cosmológico que marcará de maneira profunda e durável a concepção grega do universo”<sup>20</sup>. Essa “reconstrução genética”, segundo Vernant, “explica a formação de uma ordem que se encontra agora projetada num quadro espacial”. Sem dúvida, o restabelecimento do comércio com o Oriente é fundamental para o desenvolvimento da astronomia, sobretudo na relação com os babilônicos e egípcios<sup>21</sup>. O Modo de Produção Asiático (para usarmos a terminologia marxista), característico das sociedades orientais, era até então muito superior, do ponto de vista das forças produtivas, ao modo de produção semitribal e protoescravista grego do período arcaico, e teve, portanto, grande influência sobre este, legando-lhe novas e avançadas técnicas de produção. Mas os gregos deram a essas técnicas um novo conteúdo. Sobre isso, apenas concordamos com Vernant:

“O restabelecimento dos contatos com o Oriente revela-se, esta vez ainda, de uma importância decisiva para o desenvolvimento de uma ciência grega em que as preocupações de ordem astronômica desempenharam no início um papel considerável. E no entanto, por seu aspecto geométrico, não mais aritmético, por seu caráter profano, livre de toda religião astral, a astronomia grega coloca-se, desde o primeiro momento, num plano diferente do da ciência babilônica de que se inspira. Os jônios situam no espaço a ordem do cosmos; representam a organização

---

é citado o fragmento de Anaximandro. Filósofos jônicos posteriores a Anaximandro, ainda que de outras escolas, mantiveram a escritura em verso, como Xenófanes de Colofão.

<sup>20</sup> VERNANT, *Origens...*, *op. cit.* p. 129.

<sup>21</sup> Com suas novas técnicas astronômicas, Tales de Mileto, segundo Heródoto, previu um eclipse (fenômeno que teria assustado tanto os gregos quanto os persas e interrompido uma das guerras médicas). Anaximandro teria levado pela primeira vez o *gnomon* (relógio solar babilônico) para Esparta. O sábio e legislador Sólon de Atenas teria ido ao Egito, na virada do séc. VII para o VI a.C., para atividades comerciais. Sobre Tales e influência babilônica, ver LESKY, *op. cit.*, p. 189. Sobre Sólon no Egito, ver *idem, ibidem*, p. 147 et ss.

do universo, as posições, as distâncias, as dimensões e os movimentos dos astros, segundo esquemas geométricos.”<sup>22</sup>

Mas se os gregos absorviam e davam uma nova formatação (espaço-temporal e laica) às técnicas advindas do Oriente é justamente porque, entre eles, gregos, uma nova alma nascia. Isso se dava graças às novas formas de produção, específicas, que lhes caracterizarão e que revolucionarão toda a estrutura econômico-social da Antiguidade – a propriedade privada trabalhada sobretudo por escravos<sup>23</sup>. Contra a concepção de um *kósmos* amparado em múltiplas potências, em forças de ser que se cruzam vindas de diversos lados, nas nascentes *póleis* jônias desenvolveu-se uma nova imagem do mundo, pública, comum a todos os cidadãos, no centro de todos eles, controlada sob os olhares de todos:

“Assim como desenham num mapa, num *pinax*, o plano da terra inteira, colocando sob os olhos de todos a imagem do mundo habitado, com seus países, seus mares e seus rios, assim também constróem modelos mecânicos do universo, como aquela esfera que Anaximandro, segundo alguns, teria fabricado. Fazendo ‘ver’ assim o mundo, fazem dele, no sentido pleno do termo, uma *theoria*, um espetáculo.”<sup>24</sup>

---

<sup>22</sup> VERNANT, *Origens...*, op. cit. p. 130.

<sup>23</sup> Parece-nos superficial ler as modificações do pensamento grego do período apenas como reflexos do surgimento do comércio, ou da escrita, ou da moeda, ou da *pólis*, ou mesmo do “indivíduo grego”. Todos esses elementos, fundamentais, advêm, na verdade, do novo modo de produção, “inventado” pelos gregos. Foi o desenvolvimento pela primeira vez da propriedade privada em larga escala, associada ao escravismo como forma de trabalho fundamental, que permitiu aos gregos produzir em maior escala e ter, portanto, sobreproduto para troca/comércio, reativando este de forma decisiva e, junto dele, a moeda, a notação escrita, o tempo livre individual etc.

<sup>24</sup> VERNANT, *Origens...*, op. cit., p. 130. *Theoria* (donde o nosso “teoria”) é uma palavra grega que quer dizer “olhada”, de *theoráo*, um dos verbos gregos que significam “ver”. Ver CORDERO, *A invenção da filosofia*. Op. cit., p. 28, e também, sobre saber e ver, HEIDEGGER, *A origem da obra de arte*, op. cit., p. 151.

Diante dos olhares atentos de todos os cidadãos, uma certa sociedade do espetáculo começava a surgir. Aos poucos, já não reinam mais os Basileis, nem os tiranos, mas, a partir do *démos*, a organização comum dos cidadãos, homens livres, proprietários privados, associados para manter seu poder contra os inimigos internos e externos. É a força dos semelhantes (*homoioi*) que se instituiu. O espaço, antes era apanágio apenas das potências divinas – de suas temporalidades, baseadas em suas forças –, é agora profanado, laicizado, geometrizado; torna-se objetivo, externo e comum aos cidadãos (pois sob o olhar de todos), algo que, como diz Vernant, “não tem analogia no mito”.

Para se compreender isso é fundamental refletirmos, mesmo que rapidamente, sobre alguns dos chamados “pré-socráticos” jônios, os “primeiros que filosofaram”, bem como sobre alguns poetas da nascente poesia lírica.

Essa nova imagem do mundo representa-se na cosmologia de Anaximandro, onde a Terra (já esférica ou cilíndrica!) está no centro do universo, imóvel, a “igual distância de todos os pontos da circunferência celeste”, sem ser apoiada em ou submetida a nada, a nenhuma força externa. Com Anaximandro, o *kósmos* passa a ser localizado num “espaço matematizado constituído por relações puramente geométricas”<sup>25</sup>. No centro está a Terra, redonda, e, em torno dela, múltiplos anéis formando a imagem desse novo *kósmos*. O célebre helenista e poeta inglês Francis Cornford interpreta Anaximandro da mesma forma:

---

<sup>25</sup> Para todos os últimos pontos, veja VERNANT, *Origens... op. cit.*, pp. 130-1. Ver também “História social e evolução das idéias na China e na Grécia do século VI ao século II antes de nossa era”, in *Mito e Sociedade na Grécia Antiga. Op. cit.*, p. 85.

“A interpretação compatível com as informações de que dispomos seria que todos estes anéis se encontram na circunferência de uma esfera imaginária e que todos eles giram em conjunto, como se formassem uma esfera sólida na revolução diária dos céus. (...) Isso explica o facto de todas as estrelas se encontrarem à mesma distância da Terra, como geralmente se supunha. (...) No centro está a Terra, livremente suspensa, sem que nada a mantenha no seu lugar, mas conservando-se aí por estar a igual distância de tudo”.<sup>26</sup>

O que deve, entretanto, ser ressaltado aqui é o fato de a Terra estar no centro, não submetida a nada, a nenhuma força, e equidistante a todos os pontos. O que isso significa? Significa a dissolução da estrutura das temporalidades arcaicas, onde determinadas potências estavam submetidas a outras – hierarquicamente –, em níveis cósmicos, devido às diferentes forças de ser. Não há mais aqui uma força de ser que ultrapasse e relativamente ordene as demais, não há níveis de poder. A Terra, nesta nova imagem do mundo, não está submetida a nada. Nesta nascente concepção, é possível apenas que, graças ao ciclo das quatro estações, um determinado elemento – dos quatro tradicionais no pensamento grego: quente e frio, úmido e seco, que são, em última instância, os princípios das estações – sobrepuje o outro momentânea e temporariamente. Mas tudo tenderia sempre, por fim, *devido à justiça, ao equilíbrio e à igualdade dos poderes*. Só assim, de forma justa, se manteria a nova ordem do *kósmos*. Essa seria uma possível interpretação da famosa (e polêmica) sentença de Anaximandro:

---

<sup>26</sup> CORNFORD, F.M., *Principium Sapientiae*. Lisboa: Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 1989, p. 267. Rodolfo Mondolfo nos remete a dois comentários da antiguidade sobre Anaximandro que, embora não trazendo um fragmento (citação) do próprio, baseiam-se nele e sustentam a interpretação de Vernant e Cornford: são as passagens de Hipólito (*Philosophumena*, I, 6) e Aristóteles (*De coelo*, II, 295). Veja MONDOLFO, R., *El Pensamiento Antiguo*. Buenos Aires: Ed. Losada, 1942, pp. 44-5.

“... Princípio dos seres... ele disse (que era) o ilimitado [*tò ápeiron*]... Pois donde a geração é para os seres, é para onde também a corrupção se gera segundo o necessário; pois concedem eles mesmos justiça e deferência uns aos outros pela injustiça, segundo a ordenação do tempo.”<sup>27</sup>

Uma luta entre os poderes é que impõe a justiça, diante da injustiça de um poder ao outro ultrapassar. Essa justiça tende sempre, portanto, à igualdade entre os diversos poderes, igualdade e equilíbrio que mantêm, juntos, a nova ordem do tempo<sup>28</sup>. Na verdade, como é possível perceber, está-se passando uma projeção da nova comunidade jurídica humana da nascente *pólis* sobre a visão do *kósmos* grego<sup>29</sup>. O poder e a força, *arkhé* até então divina, são laicizados, socializados para o conjunto dos cidadãos da *pólis*; colocados no meio, *es meson*, a igual distância de todos. O círculo, que não tem limites (*ápeiron*), redondo ou circular como a Terra, é, na verdade, um reflexo, na nova estrutura de pensamento, do próprio processo de associação dos cidadãos em assembleia, reunidos em roda, onde todos estão em pontos iguais, à mesma distância do centro, onde é depositado não só o poder, mas também o cetro que permite ao cidadão tomar a palavra e dirigir-se ao conjunto dos iguais, *homoioi*<sup>30</sup>. O ilimitado (*ápeiron*) é, na verdade, uma

---

<sup>27</sup> Tradução do prof. J. Cavalcante de Souza, em *Os pré-socráticos*. São Paulo: Nova Cultural, 1989, p. 16.

<sup>28</sup> Comentário similar em MONDOLFO, *op. cit.*, pp. 44-5; CORDERO, *op. cit.*, pp. 58-60; VERNANT, *op. cit.*, p. 132; LESKY, *op. cit.*, p. 190.

<sup>29</sup> MONDOLFO, pp. 43-4: “*la noción de comunidad jurídica, extraída de la experiencia social humana y proyectada en el cosmos, hace inmanente a éste, una ley y una orden*”. O autor, inclusive, relaciona, à p. 43, Anaximandro a Sólon de Atenas, aproximando a noção do equilíbrio do primeiro à de leis, moral e justiça introduzidas pelo segundo na Ática.

<sup>30</sup> Esse círculo/assembleia, como se sabe, aparece em diversas passagens da *Iliada*; é portanto comum ao mundo homérico. Todavia, algo de significativo se passa quando é dele que emana o novo poder das *póleis*. A sociedade humana no período heroico era ainda caracterizada pelo poder monárquico dos Basileis, e a associação comum e “democrática” se dava apenas numa empreitada comum, como numa guerra, entre os monarcas guerreiros (os principais heróis),

característica própria do círculo ou da esfera<sup>31</sup>. Ensina-nos Vernant:

“O novo espaço social está centrado. O *kratos*, a *arché*, a *dynasteia* já não estão situados no ápice da escala social, ficam *es meson*, no centro, no meio do grupo humano. É este centro que é agora valorizado; a salvação da *polis* repousa sobre os que se chamam *hoi mesoi*, porque, estando a igual distância dos extremos, constituem um ponto fixo para equilibrar a cidade. (...) A *ágora*, que realiza sobre o terreno essa ordenação espacial, forma o centro de um espaço público e comum. (...) Espaço centrado, espaço comum e público, mas também espaço laicizado, feito para confrontação, o debate, a argumentação (...).”<sup>32</sup>

---

que se reuniam em rodas. Ou seja: eram os reis e não o “povo” (*démos*) que se associavam “democraticamente” (e apenas momentaneamente). Já na *pólis* clássica tudo será diferente, permitindo a associação permanente do *démos* (mas, não se deve esquecer, este era composto apenas pelos proprietários e livres, os cidadãos). Evidentemente, isso tudo não é homogêneo na própria Grécia clássica: Finley comenta, *e.g.*, que, mesmo no período clássico, a assembleia espartana estava mais próxima da assembleia de guerreiros homéricos que da assembleia da *pólis* de Atenas. Veja FINLEY, *Economia e Sociedade na Grécia Antiga*. *Op. cit.*, p. 35.

<sup>31</sup> Cornford mostra como o termo grego *ápeiron* é associado, em linguagem comum, às esferas e círculos. *Ápeiron* é, literalmente, sem limites (*péras*), algo que também caracteriza um círculo. Mostra ainda Cornford como o termo *ápeiron* aparece em Aristóteles para designar *anel*, assim como em Aristóteles, na *Física*, no mesmo sentido. O mais interessante é que, em Ésquilo, aponta Cornford, *ápeiron* aparece para designar “um grupo de mulheres em pé à roda de um altar ‘como um aro ilimitado’”. A forma é usada também por Eurípedes. Ou seja: *ápeiron* é também uma metáfora para referir-se à assembleia – um grupo de pessoas reunidas em roda para determinada atividade política, emanando o poder da cidade autônoma. Veja CORNFORD, *Principium Sapientiae*, *op. cit.*, pp. 286-87. Seria mera coincidência que, para o jônico Anaximandro, a *arkhé* seja o *ápeiron* nessa formação econômica e social nascente?

<sup>32</sup> VERNANT, *Origens... op. cit.*, pp. 135-6. Reforça Vernant em nota, à p. 138, no que poderia parecer uma pequena ressalva, mas é esclarecedor: “Certamente, o pensamento mítico conhecia circularidade e o centro; também ele valorizava a uma e ao outro. Mas a imagem religiosa do centro não ordena um espaço simétrico; implica, ao contrário, um espaço hierarquizado que comporta níveis cósmicos (...)”.



## **O SUJEITO NO DEVIR HISTÓRICO**

Junto ao processo de laicização, que desmonta o espaço da multiplicidade ordenada (pela força) de potências e estabelece um espaço comum a todos os cidadãos, desenvolve-se um caminho de questionamento dos deuses gregos tradicionais e da própria tradição homérica e hesiódica. Ele abrirá passagem à nova concepção de tempo e espaço, à nova objetividade. Oposta a essa nova objetividade se localizará a nascente subjetividade grega.

Expressão fundamental do questionamento herético serão as reflexões filosóficas desenvolvidas pelo também jônio Xenófanés, de Colofão<sup>33</sup>. Xenófanés combaterá os deuses e, segundo a tradição (desde o diálogo *Sofista* de Platão), foi o primeiro a afirmar a unidade do ser (sendo assim um precursor da escola eleática, embora haja dúvidas de que com esta tenha se relacionado diretamente). A reflexão de Xenófanés será já demarcada por outra estrutura de pensamento quanto à questão do tempo e do espaço, que confluirá para a conformação destas esferas enquanto autônomas, únicas e objetivas. Como insistimos, cada vez menos o *kósmos* terá por princípio uma rede imbricada de forças – as potências dos deuses, que, similares aos mortais (ou estes àqueles), acertam e erram, caem em armadilhas, são enganados, seduzidos, apaixonam-se, aliam-se e opõem-se em guerras e conflitos mútuos, etc. A cosmologia de Xenófanés considerará o *kósmos* como absolutamente externo, eterno, único, superior, imutável, não gerado, imperecível, fora do tempo etc. (como se vê, com muitos dos atributos que depois caracterizarão o pensamento de Parmênides, mas

---

<sup>33</sup> Xenófanés floresceu por volta da metade do séc. VI a.C. Escreveu em versos para serem cantados, dentro de um pensamento que ainda não separava propriamente os campos poético e filosófico. Poder-se-ia dizer que é já um poeta, e não mais um aedo (poeta é aquele que produz seu próprio canto. Aedo é o que, na estrutura mental mito-poética, canta o que foi produzido pelos deuses, no caso, pelas Musas).

este, particularmente, tratando do “Ser”). Das potências que ordenam toda a ordem serão retirados os atributos da subjetividade, do erro, do engano, etc., em nome de algo absolutamente objetivo, incapaz de produzir ou gerar enganos, erros de análise para os cidadãos. O mesmo processo que cria uma substantivação do tempo e do espaço – o Tempo e o Espaço da *pólis* – criará, paradoxalmente, uma objetivação absoluta. O mundo tornar-se-á algo atestável por meio da verificação das ciências da natureza (que, não à toa, neste momento, coincidem com esta Filosofia primeira, a filosofia dos *fisiólogos*). A subjetividade, agora arrancada dos deuses, caberá apenas ao nascente e ampliado indivíduo, e o mundo, não mais animado, será cada vez mais “objetivo” e “concreto”, eterno e único.

Pode-se ver nos fragmentos abaixo de Xenófanes o caráter inovador e profano desta forma de ver o mundo, esta teoria. Salta aos olhos imediatamente o profundo questionamento da tradição poética arcaica e da associação que esta fazia entre deuses e homens:

“Tudo aos deuses atribuíram Homero e Hesíodo,  
tudo quanto entre os homens merece repulsa e censura,  
roubo, adultério e fraude mútua.”<sup>34</sup>

Põe-se em questão a similitude entre deuses e homens. Os deuses, que eram o próprio *kósmos* (dentro do qual estava a própria potência sacrificial humana), não mais terão as mesmas características dos homens: é preciso arrancar, pensa a nova teoria, a subjetividade dos deuses (consequentemente, também do *kósmos*); separar os homens dos deuses, atribuir subjetividade apenas aos mortais e tornar o *kósmos* algo objetivo. Em sátiras, Xenófanes

---

<sup>34</sup> Fragmento 11 (a partir de *Contra os matemáticos*, IX, 193, de Sexto Empírico). Cf. em *Os pré-socráticos*. *Op. cit.*, p. 36. A numeração dos fragmentos é a estabelecida por Hermann Diels ao final do século XIX e início do XX.

ridicularizará aqueles que acham que os deuses são como os mortais; que nascem e têm formas humanas:

“Mas os mortais acreditam que os deuses são gerados, que como eles se vestem e têm voz e corpo.”<sup>35</sup>

“Mas se mãos tivessem os bois, os cavalos e os leões e pudessem com as mãos desenhar e criar obras como os homens os cavalos semelhantes aos cavalos, os bois semelhantes aos bois, desenhariam as formas dos deuses e os corpos fariam tais quais eles próprios têm.”<sup>36</sup>

“Os egípcios dizem que os deuses têm nariz chato e são negros Os trácios, que eles têm olhos verdes e cabelos ruivos.”<sup>37</sup>

Como é possível que os deuses tenham algo em comum com os homens e, sobretudo, como é possível que tenham nascido, sejam gerados? Ora, que estrutura de pensamento permite surgir dentro de si tais questões? Parece-nos que exatamente um pensamento que já quebrou ou, no mínimo, já colocou seriamente em questão a apresentação cíclica do *kósmos* e a concepção sagrada das potências divinas. Veja-se quão grande é a diferença do produzido poucos séculos antes!

Tendo sido quebrado o ordenamento cíclico do *kósmos*, a questão da gênese, por exemplo, impõe-se como fundamental. Para o pensamento

---

<sup>35</sup> Fragmento 14 (a partir de *Tapeçarias*, V, 109, de Clemente de Alexandria). Cf. em *Os pré-socráticos*. *Op. cit.*, p. 36.

<sup>36</sup> Fragmento 15 (a partir de *Contra os matemáticos*, V, 110, de Sexto Empírico). Cf. em *Os pré-socráticos*. *Op. cit.*, p. 36.

<sup>37</sup> Fragmento 16 (a partir de *Contra os matemáticos*, VII, 22, de Sexto Empírico). Cf. em *Os pré-socráticos*. *Op. cit.*, p. 36.

mítico e cíclico arcaicos – como aquele que ainda transpassava, dois séculos antes de Xenófanos, o mito das cinco raças de Hesíodo – tal questão absolutamente não era colocada, pois, paradoxalmente, um deus imortal poderia, como um mortal, nascer e, inclusive, em certo sentido, morrer (ou, mais propriamente, ausentar-se, velar-se), pois logo, no retorno cíclico do tempo, brilharia novamente em toda a sua potência. Só uma estrutura de pensamento não-cíclica (ou seja, genética e histórica, conforme concebemos) levanta propriamente tal questão. Afinal, se o tempo é não-cíclico, conceber que os deuses nascem e morrem implica em aceitar que, em determinado momento, houve um mundo sem deuses ou haverá um mundo sem deuses. Isso seria impiedade demais, mesmo para o pensamento jônico! É logicamente necessário – e este “logicamente necessário” é o ponto nodal do que está surgindo de novo aqui –, para não se cair em impiedade absoluta no nascente mundo dos *homoioi*, que os deuses não tenham nascido nem possam morrer, que sejam eternos e imutáveis, a rigor, melhor, que sejam um só, um único deus – “todo inteiro vê, todo inteiro pensa, todo inteiro ouve”; “sem esforço ele tudo agita com a força do pensamento”; “sempre permanece no mesmo lugar sem nada mover / e não lhe convém ir ora para lá, ora para cá”<sup>38</sup>:

“Um único deus, entre deuses e homens o maior, em nada no corpo semelhante aos mortais, nem no pensamento.”<sup>39</sup>

---

<sup>38</sup> Partes dos fragmentos 24, 25 e 26 de Xenófanos, citados por Sexto Empírico (em *Contra os Matemáticos*, IX, 144), Simplicio (em *Física*, 23, 19) e *idem* (*ibidem*, 23,10). Cf. *Os pré-socráticos*. *Op. cit.*, pp. 37-38.

<sup>39</sup> Fragmento 23 (a partir de *Tapeçarias*, V, 109, de Clemente de Alexandria). Cf. em *Os pré-socráticos*. *Op. cit.*, p. 37. Sobre este fragmento comenta como ressalva Néstor Cordero: “Frequentemente tem-se recriminado a inconstância do raciocínio de Xenófanos: se seu deus é maior que os outros, é porque há vários deuses. Certamente quis dizer que há uma entidade que merece ser chamada de ‘deus’ e que é superior aos deuses tradicionais”. CORDERO, *op. cit.*, p. 73. Diante disso – dessa resiliência da multiplicidade dos deuses – Cordero critica a imputação

À imagem e semelhança deste novo deus, objetivo, está a representação nova do tempo e do espaço, a nova imagem do mundo. O *kósmos* objetivo é a representação (ou apresentação fixa, eterna e imutável) desse deus sem subjetividade, uno e eterno.

Uma transformação tão radical – negação da subjetividade ao *kósmos* – não viria, certamente, sem seu complemento. Na poesia lírica nascente na jônia observa-se, curiosamente, ao mesmo tempo, o questionamento profundo da tradição – e talvez de forma até mais significativa que nos *fisiólogos*, dado o contraste claro e direto com Homero e Hesíodo –, mas agora complementado pela valorização da subjetividade humana, da vontade do indivíduo no mundo. Tal poesia caracterizar-se-á pela centralidade na subjetividade oposta ao mundo objetivo; será escrita e não mais apenas recitada, valendo-se assim da principal forma de publicidade das ideias na sociedade dos *homoioi*<sup>40</sup>. O poeta lírico será aquele que registrará sua vontade (política ou afetiva) e intervirá (ativa ou negativamente) no mundo histórico objetivo que se passa sob seus olhos. É o indivíduo do aqui e agora (*hic et nunc*), vivendo *no* presente histórico, enfrentando-o com ócio ou negócio. A maioria dos poetas líricos do período, membros da aristocracia, tomará partido nas lutas contra os tiranos e escreverá sobre isso e os problemas gerais da *pólis*<sup>41</sup>, ou, diante do presente histórico (portanto, na relação com ele), tentará negar a realidade e refugiar-se apenas no seu eu interior e seus afetos (como atesta a *Ode Anactória*, fr. 16., de Safo). A nascente poesia lírica muitas vezes tratará de temas históricos profanos e mundanos – e em

---

de iniciador do monismo a Xenófanes.

<sup>40</sup> Sobre poesia lírica e escrita, ver DETIENNE, M., *Os mestres da verdade... op. cit.*, p. 58.

<sup>41</sup> Com exceção, talvez, de Anacreonte, que se acomoda em cortes tirânicas. Mas este se explica, provavelmente, por sua história particular, sua biografia, a fuga da cidade natal Teos quando da invasão dos persas no séc. VI a.C.

algumas ocasiões dará base política às recentes póleis e suas constituições, como nos casos de Tirteu e Sólon<sup>42</sup> – ou de temas absolutamente íntimos, que igualmente desprendem o poeta de toda tradição arcaica e do modo sagrado-mítico de estar no mundo<sup>43</sup>. Essa profundidade é o novo conteúdo que nos trazem os líricos:

“São os líricos gregos que na Época Arcaica fazem a descoberta da profundidade e intensidade espirituais (...). Para Homero a inteligência, por exemplo, pode ser múltipla, cheia de recursos (*polymetis, polyphron*), mas não profunda: o pensar profundo (*bathymétes, bathyphron*) é uma dimensão nova, explorada pela primeira vez pelos líricos (...).”<sup>44</sup>

O primeiro e mais importante poeta lírico, Arquíloco, será já o retrato de um indivíduo cosmopolita, desprendido de sua comunidade de origem. Arquíloco é mercenário, guerreia por sobrevivência e despreza as tradições. Enquanto em Homero, na *Ilíada*, valorizava-se os dirigentes, reis e chefes de povos, aqueles que, em tal condição, inclusive expressavam sua grandiosidade na unidade interna e externa de seus caracteres, em Arquíloco os chefes serão retratados como covardes e medrosos. Arquíloco não tem compromisso com eles ou suas comunidades, apenas consigo mesmo. Em

---

<sup>42</sup> Os versos militaristas de Tirteu, por exemplo, darão certa base à “Grande Retra”, o conjunto de textos que constituirá, na prática, a constituição de Esparta. Da mesma forma, Sólon em Atenas. Ver LESKY, *op. cit.*, sobre Tirteu (p. 144) e sobre Sólon (p. 149). Sobre Sólon, ainda, ver o capítulo 2 da parte 1 de MACIEL DE BARROS, G.N., *Sólon de Atenas, a cidadania antiga*, São Paulo: Humanitas, 1999.

<sup>43</sup> Essa forma de intervenção política no presente que opera a poesia lírica não deve ser compreendida, entretanto, como uma “função social” da poesia, como algo político panfletário, mas como uma necessidade de expressão da subjetividade diante de realidade histórica colocada. Sobre isso, cf. o capítulo 2 do completo livro de CUNHA CORRÊA, P., *Armas e Varões, a guerra na lírica de Arquíloco*, São Paulo: Ed. Unesp, 1998.

<sup>44</sup> TORRANO, *Teogonia, op. cit.*, p. 58. Cf. também p. 18. Comenta Torrano ainda que essa noção de indivíduo será absorvida pela nascente tragédia, e é da máscara teatral, *persona*, que, como se sabe, derivará metaforicamente a noção ocidental de “pessoa”.

Homero, a grandiosidade de Odisseu expressava-se em seu porte, em seu jeito de falar, em sua força, e mesmo sentado chamava a atenção diante dos demais. Os covardes, aqueles que incitavam os aquivos a saírem da guerra de Troia, eram feios, disformes, de pernas tortas, como o é Tersites no Canto II da *Iliada*. Mirando Homero, entretanto, Arquíloco faz uma inversão completa desse quadro, quando diz:

Não gosto do grande general de passos largos,  
orgulhoso dos seus cachos, a barba bem feita.  
Não, eu prefiro um baixo, que tenha as pernas tortas, mas o  
olhar seguro e carregado de coragem.<sup>45</sup>

O mesmo desprezo pela tradição é expresso no famoso poema de Arquíloco sobre o lutador saio que se ufana com o escudo do poeta, escudo abandonado em fuga, no meio da guerra, atrás de uma moita (frag. 38W), para salvar a vida. Esse poema, que será muitas vezes parodiado (desde Alceu), demarca claramente a nova subjetividade, para a qual a honra da comunidade será secundária diante da manutenção da própria vida. Arriscar-se por um escudo apenas em nome da honra de sua comunidade?<sup>46</sup> Mais vale comprar [κλήσομαι] outro, ensina o ardiloso Arquíloco. Este, uma espécie de antípoda de Homero, demarca o ponto de virada da poesia grega, que passa então da “objetividade épica” para a “subjetividade lírica” (nos termos de Hegel em sua *Introdução aos Cursos de Estética*). Ainda assim, em diversos elementos, Arquíloco não ousará atingir a rebeldia de um Anacreonte. Este, que será parodiado no limite do insuportável até o começo do século XIX – ou

---

<sup>45</sup> Em tradução do fragmento 114W por Luis Dolhnikoff, em *Arquíloco, Fragmentos*, São Paulo: Olavobrás, 2a Ed., 1992. Sobre o contraste entre Arquíloco e Homero, veja também o cap. 2 de CUNHA CORRÊA, P., *op. cit.*

<sup>46</sup> Em Esparta, como se sabe, o mote para o retorno dos lutadores era: “Ou com o escudo, ou sobre o escudo [ou seja, morto]”.

seja, até os românticos negarem a sucessão de paródias –, estabelece de forma radical a negação da tradição e a fundamentação de tudo apenas em seu eu, como em seu poema *Da sua lira*:

De Atridas os feitos, de Cadmo os louvores tentei celebrar;  
e a lira rebelde só cantos de amores me quis entoar.  
Impus-lhe outras cordas... trabalho perdido! A lira troquei;  
aos feitos de Alcides a nova convindo... e Amor, lhe escutei!  
Adeus, grandes homens! Buscai noutra lira o vosso louvor!  
A minha não sabe; não pode; suspir só cantos de amor.<sup>47</sup>

O mesmo vale para Safo: nada mais importa, senão o amor da poetisa, que atinge grau de doença, capaz de destruir o corpo (ver seu fr. 31). Não importam mais os valores da comunidade, não importa mais a tradição, não importam Homero, Hesíodo e, cada vez menos, importam os múltiplos deuses gregos. A valorização extrema da subjetividade anda *pari passu* com a objetivação do mundo. Poetas, filósofos e demais logógrafos logram, assim, em cerca de dois séculos, desmontar o *kósmos* arcaico e a tradição mítica grega, em que subjetividade e objetividade implicavam-se mutuamente, como coisa única, enquanto múltiplas temporalidades numinosas. O mito passa então a ser, cada vez mais, mero adorno, curiosidade de tempos tempranos, infantis formas relativamente inocentes ou irracionais, sem valor verdadeiro para a localização do novo homem no novo mundo.

A filosofia e a poesia lírica nascentes na Jônia, como temos insistido, demarcam um *kósmos* esvaziado da força múltipla de ser: agora estão lá, lançados, os sujeitos, quase nus pois sem objetividade, de um lado, e, de outro, o mundo pretensamente objetivo, “concreto” e sensível, passível

---

<sup>47</sup> Na tradução do séc. XIX de António Feliciano de Castilho, presente em *O livro de ouro da poesia universal* (organizado por Ary de Mesquita), Rio de Janeiro: Ediouro, 1988, p. 56.



de ser analisado, esquadrinhado, submetido e controlado pelo sujeito interventor. O tempo e o espaço arcaicos submetem-se a uma força objetiva e única, abstrata, sem aproximação com o mundo dos mortais, externa a estes, não variante, comum a todos os homens (inclusive aos egípcios e trácios), sempre dada e inexorável, sobre a qual o nascente indivíduo poderá observar, ou seja, desenvolver uma teoria objetiva e refletir sobre os fatos e acontecimentos “verdadeiros”. É sobre esse mundo que o novo indivíduo atuará. Sabe-se, aliás, quão determinante será essa objetividade do tempo e do espaço para a nascente disciplina histórica em Heródoto e, sobretudo, em Tucídides. Com estes – da mesma forma como já aparecia em Xenófanes, Arquíloco ou Anacreonte –, Homero e Hesíodo serão combatidos; afastados das fontes de verificação do “verdadeiro”; questionados e tratados como base do duvidoso e do fantasioso. Deve-se desconfiar da tradição, pensam eles. O verdadeiro seria característica do verificável lógica e diretamente na objetividade do mundo. Já no século V a.C. o livro I da *História da Guerra do Peloponeso*, de Tucídides, será, sem dúvida, a forma completamente acabada desse pensamento pretensamente objetivo que afasta a via mítica enquanto duvidosa e volta-se somente aos fatos dados, observáveis e comprováveis<sup>48</sup>.

O que se vê com Tucídides é, como se sabe, o nascimento da História como disciplina do “saber”, mas não apenas isso: o que se vê é a determinada

---

<sup>48</sup> Fala Tucídides, por exemplo, no capítulo IX no livro 1, questionando Homero sobre elementos da Guerra de Troia e estabelecendo seu método: “Agamenão, segundo me parece, conseguiu reunir sua frota porque superava os contemporâneos em poder e não tanto porque chefiava os pretendentes de Helena ligados pelo juramento a Tíndaro. É o que dizem os que têm os dados mais claros relativos aos peloponésios (...)”. Em outra passagem, também sobre a frota de Agaménon, diz-se que este partiu com “o maior número de navios e os forneceu aos arcádios, como nos indica Homero, se é que para alguém o seu testemunho é suficiente”. TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso* [edição bilingue, Tradução de Anna Lia Amaral de Almeida], São Paulo: Martins Fontes, 1999, pp. 13-15. Grifo nosso. Tucídides, um dos mais significativos exemplos dessa nova racionalidade, não se deve esquecer, era membro de uma família rica, proprietária de minas de ferro e ouro na Trácia, que empregava em sua exploração milhares de escravos.

concepção que caracterizará todo o Ocidente enquanto o local espaço-temporal, o acontecer onde o presente está sempre duplamente subtraído, pelo passado e do futuro. No Ocidente buscar-se-á sempre um passado que dê a gênese do presente, que faça todo presente remeter (quase como uma maldição) a um tempo longínquo que lhe explique, e, ao mesmo tempo, manter-se-á esse presente em relativa suspensão em nome de um futuro, um devir-progresso a ser realizado. Paradoxalmente, o tempo “presente”, antes marcado pela presença absoluta das múltiplas potências divinas, estará, agora, neste novo e complexo *kósmos*, esvaziado, marcado pela ausência. A ausência das potências subjetivas dos múltiplos deuses será cada vez mais compensada pela presença, fixa e permanente, de um único Deus eterno. Trata-se de condição absolutamente inversa à do *kósmos* arcaico. A inversão é o mote.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### **Autores da antiguidade:**

ARQUÍLOCO, *Fragmentos* (trad. de Luis Dolhnikoff), São Paulo: Olavobrás, 2a Ed., 1992.

HESÍODO, *Teogonia* (trad. de Jaa Torrano), São Paulo: Massao Ohno-Roswitha Kempf, 1981.

HESÍODO, *Os trabalhos e os Dias* (tradução de Mary Lafer). São Paulo: Iluminuras, 1996.

TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso* [trad. de A. L. Amaral Almeida], São Paulo: Martins Fontes, 1999.

VVAA. *O livro de ouro da poesia universal* (organizado por Ary de Mesquita), Rio de Janeiro: Ediouro, 1988.

VVAA. *Os pré-socráticos*. São Paulo: Nova Cultural, 1989

**Comentadores:**

ANDERSON, P., *Passagens da antiguidade ao feudalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1998

CORDERO, N., *A invenção da filosofia*, São Paulo: Odysseus, 2011.

CORNFORD, F.M., *Principium Sapientiae*. Lisboa: Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.

CUNHA CORRÊA, P., *Armas e Varões, a guerra na lírica de Arquíloco*, São Paulo: Ed. Unesp, 1998.

DETIENNE, M., *Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

DETIENNE, Marcel & SISSA, Giulia, *Os deuses gregos*. São Paulo: Companhia das Letras/Círculo do Livro, 1990.

FINLEY, M., *Economia e Sociedade na Grécia Antiga*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

HEIDEGGER, M. *A origem da obra de arte*. Ed. bilingue. São Paulo: Edições 70, 2010.

\_\_\_\_\_, *Introdução à metafísica*. Tempo Brasileiro/EdUNB, 1978.

LESKY, A., *Historia de la literatura griega*, Madrid: Gredos, 1968.

MACIEL DE BARROS, G.N., *Sólon de Atenas, a cidadania antiga*, São Paulo: Humanitas, 1999.

MONDOLFO, R., *El Pensamiento Antiguo*. Buenos Aires: Ed. Losada, 1942.

PINSKY, J. [org.], *Modos de Produção na Antiguidade*. São Paulo: Global, 1984.

VERNANT, J.-P., *Mito e Sociedade na Grécia Antiga*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2010.

\_\_\_\_\_, *Origens do pensamento grego*. Rio de Janeiro: Difel, 2011.

