

ΙΦ-SOPHIA

Revista eletrônica de investigações filosóficas, científicas e tecnológicas

História Antiga: novas perspectivas



GRUPO DE PESQUISAS FILOSOFIA, CIÊNCIA E TECNOLOGIAS - IFPR

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – UFPR

ASSIS CHATEAUBRIAND



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

ORGANIZADA POR:



Grupo de Pesquisas Filosofia, Ciência e Tecnologias

INSTITUTO FEDERAL DO PARANÁ – IFPR – Assis Chateaubriand

EM PARCERIA TÉCNICO PEDAGÓGICA INFORMAL COM:



DEPARTAMENTO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - PGFILOS

EDITADA E PUBLICADA POR:



JPJ Editor



PARCEIROS FORMAIS E INFORMAIS:



INSTITUTO FEDERAL
Paraná
Campus Assis Chateaubriand



INSTITUTO FEDERAL
Paraná
Campus Avançado Coronel Vivida



INSTITUTO FEDERAL
Paraná
Campus Umuarama



Instituto de
Letras
da UERJ



INSTITUTO
FEDERAL
Goiás
Câmpus
Goiânia



DEPAAC
DEPARTAMENTO DE POLÍTICAS,
ALEMÃO E LETRAS CLÁSSICAS
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ



unesp
UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
'JÚLIO DE MESQUITA FILHO'
Câmpus de Marília



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Paraná – IFPR – Reitor – Odacir

Antônio Zanatta

Pró-reitor de Ensino – Amarildo Pinheiro Magalhães

Pró-reitor de Pesquisa, Ensino e Inovação – Marcelo Estevam

Diretor Geral do campus IFPR – Assis Chateaubriand – Vicente Estevam Sandeski

Diretora de Ensino, Pesquisa, Extensão e Inovação – Josiane Paula Maltauro Lopes

Coordenadora de Pesquisa, Extensão e Inovação – Elenice Josefa Kolancko Setti

Grupo de pesquisas Filosofia, Ciência e Tecnologias – IFPR – Assis Chateaubriand –

Coordenação Geral - José Provetti Junior e Segundo Coordenador – Daniel Salésio

Vandresen

Coordenação de Publicações - Claudia Dell'Agnolo Petry

Conselho Editorial

Ma. (RSCIII) Claudia Dell'Agnolo Petry – IFPR – Assis Chateaubriand

Dr. Vicente Estevam Sandeski – IFPR – Assis Chateaubriand

Doutorando (RSCIII) José Provetti Junior – IFPR – Assis Chateaubriand

Dr. Daniel Salesio Vandresen – IFPR – Coronel Vivida

Esp. Kátia Cristiane Kobus Novaes – IFPR – Assis Chateaubriand

Me. (RSCIII) Rafael Egidio Leal e Silva – IFPR – Umuarama

Dr. Ivan Edidt Colling - UFPR – Curitiba

Dr. Luiz Fernando Dias Pita – Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ

Dr. Aldo Muro Júnior – IFG – Goiânia

Conselho Consultivo

Dr. Rodrigo Peloso Gelamo – UNESP – Marília.

Dr. Rafael Fernando Hack.

Dr. Paulo Vieira Neto – UFPR – Curitiba.



IF-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Dr. Leandro Neves Cardim – UFPR – Curitiba.

Dr. Rodrigo Brandão – UFPR – Curitiba.

Editoração eletrônica – José Provetti Junior; Daniel Salésio Vandresen

CATALOGAÇÃO NA FONTE

PROVETTI JR, José (Org.); VANDRESEN, Daniel Salésio (Ed.). **IF-*Sophia*: revista eletrônica de investigações filosófica, científica e tecnológica**. Ano V, Volume V, nº XVIII (2019) – Assis Chateaubriand e Curitiba: JPJ Editor; Grupo de pesquisa Filosofia, Ciência e Tecnologia – IFPR & Departamento de Pós-graduação em Filosofia – UFPR, 2019.

Semestral

ISSN - 2358-7482

1. Filosofia – Periódicos. I. Grupo de pesquisas Filosofia, Ciência e Tecnologias - IFPR. II. Departamento de Pós-graduação em Filosofia – UFPR.

Endereços para correspondência

Grupo de pesquisa Filosofia, Ciência e Tecnologia – IFPR

Campus do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Paraná – IFPR

Av. Cívica, 475 – Centro Cívico – Assis Chateaubriand/PR - Brasil

CEP – 85.935-000

Departamento de Pós-graduação em Filosofia – UFPR

Campus da Universidade Federal do Paraná – UFPR

R. Dr. Favre, 405, sexto andar – Curitiba/ PR – Brasil

Tel.: (41) 3360-5098



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

SUMÁRIO

Editorial

História Antiga: novas perspectivas – Por: José Provetti Junior07

Artigos da Edição Comemorativa

Arístocles de Atenas: do platonismo - o poeta e filósofo – Por: José Provetti Junior 08-20

A fisiologia de Epicuro: phármakon para a eudaimonía – Por: Osmar Martins de Souza..... 21-39

Las causas estructurales de la historiografía de la intimidad – Por: Guido Ardit 40-51

En los albores de la Filosofía: Hesíodo y la preocupación por el kósmos – Por: María Cecilia Colambani 52-63

Concepções gregas sobre a origem e organização do kósmos: postulados que fundamentam as bases do conhecimento científico - Por: Fellipe Augusto Filipin Lavaqui 64-82

Enredo e análise crítica sobre "A teogonia", de Hesíodo de Ascra – Por: Leonardo da Silva Rossanezi 83-100

Da poesia à Filosofia: dois legados gregos para a Educação – Por: Liliane Barreira Sanchez..... 101-119

A mulher na poesia de Hesíodo: por uma reflexão acerca da opressão de gênero – Por: Rafael Egídio Leal e Silva..... 120-133



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Em defesa de Empédocles: réplicas a Teofrasto – Por: Diego Soffritti Cardoso	134-149
Tales de Mileto – Por: Júlia Santana Kuhn	150-158
A poética Clássica: os legados de Platão, Aristóteles e Horácio numa perspectiva contemporânea e pessoal – Por: Paulo de Tarso Cabrini Júnior.....	159-168
A ousia como sujeito em Aristóteles – Por: Remi Schorn.....	169-184
De Homero à Filosofia Grega: uma leitura a a partir de Vico e Nietzsche – Por: Jonas Silva Faria	185-195
Texto inédito	
O trabalho com textos bíblicos: temas relevantes para a tarefa de leitura e tradução – Por: Guilherme Sachs	196-213



IF-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

EDITORIAL

História Antiga: novas perspectivas

Por: José Provetti Junior¹

A edição desse trimestre é comemorativa, sendo direcionada para republicação temática de artigos para uma possível configuração, a posteriori, no formato de um livro.

Nesse sentido, os artigos dessa Edição se dirigem a área de História da Filosofia e Filosofia Antiga, que foram publicados em edições anteriores.

Nessa proposta editorial se encontra artigos versando sobre de Platão, Hesíodo, a origem de algumas cosmologias helênicas, as relações entre poesia e cosmologias gregas, o papel da mulher em Hesíodo, a leitura de Empédocles feita por Teofrasto, Tales de Mileto, sobre Historiografia, o conceito de *ousia* em Aristóteles, a leitura de Homero através de Vico e Nietzsche e a questão da leitura e versão de textos bíblicos.

Esperamos uma ótima releitura para os que já acessaram esses artigos em publicações anteriores e aos que conhecem a IF-Sophia pela primeira vez que a leitura possa ser proveitosa e venhamos a contar com sua futura colaboração nesse processo de desenvolvimento e socialização dos saberes.

1. Mestre em Filosofia Moderna e Contemporânea pela UNIOESTE, Mestre em Cognição e Linguagem pela UENF, Especialista em Saúde para os Ensinos Fundamental e Média pela UFPR, Especialista em História, Arte e Cultura pela UEPG, Graduado e Licenciado em Filosofia pela UERJ.



IF-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Arístocles de Atenas: do platonismo – o poeta e o filósofo²

Por: José Provetti Junior³ (jose.provetti@ifpr.edu.br)

Resumo

Esse artigo se propõe dar início à análise crítica do pensamento do filósofo Arístocles de Atenas, vulgo Platão, dado sua relevância para a História da Filosofia e em todos os campos do pensamento, objetivando com isso proceder à divulgação da revisão interpretativa fundamentada na denominada “Nova Interpretação de Platão” veiculada pelas escolas filosóficas de Tübingen e Milão através dos filósofos e historiadores da Filosofia Krämer, Gaiser e Reale, chegada ao Brasil apenas a partir de 2004 e ainda desconhecida da maioria dos acadêmicos e simpatizantes de Filosofia.

Palavras-chave: Filosofia; Filosofia Antiga Grega; Platão; Platonismo; Novo Paradigma Interpretativo de Platão.

Resumo

Tio artikolo celas komenci kritikan analizon pri la pensado de la filozofo Arístocles, de

² Publicado originalmente em IF-Sophia: revista eletrônica de investigações Filosófica, Científica e Tecnológica, outubro/ 2014, Ano I, v. I, número I

³ É mestre em Filosofia Moderna e Contemporânea pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE, mestre em Cognição e Linguagem pela Universidade Estadual do Norte-Fluminense Professor Darcy Ribeiro – UENF, especialista em História, Arte e Cultura pela Universidade Estadual de Ponta Grossa – UEPG, especialista em Saúde para Professores dos Ensinos Fundamental e Médio pela Universidade Federal do Paraná – UFPR, graduado e licenciado em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ, graduando em Pedagogia pela Universidade Estadual de Maringá – UEM. Atua como professor de Sociologia nos cursos Técnicos de Informática, Eletromecânica e Orientação Comunitária do Instituto Federal do Paraná – IFPR, na cidade de Assis Chateaubriand, e vice-coordenador do curso Técnico em Orientação Comunitária, Coordenador Geral do Grupo de pesquisas Filosofia, Ciência e Tecnologias – IFPR, docente e pesquisador do Núcleo de Estudos da Antiguidade – NEA – UERJ, pesquisador do Grupo de estudos Karl R. Popper – UNIOESTE, Editor da Revista *IF-Sophia: revista eletrônica de investigações filosófica, científica e tecnológica*, Coordenador do Grupo de estudos filosóficos, do Grupo de estudos sobre legislações educacionais, do Grupo de estudos sobre Filosofia da Mente e processos cognitivos, do Grupo de estudos sobre Idioma Internacional Neutro – Esperanto, do Grupo de estudos sobre religião e religiosidades, docente do curso básico de Idioma Internacional Neutro – Esperanto, Coordenador Geral do projeto de pesquisa e extensão IF-Sophia – Assis Chateaubriand, é parecerista das Revistas Espaço Acadêmico – UEM, *Acta Scientiarum: Ciências Humanas e Sociais* – UEM, da Revista Contemporânea de Educação – UFRJ, membro do Corpo Editorial da JPJ Editor, da Revista Contemporânea de Educação – UFRJ, conferencista e autor dos livros “A alma na Hélade: a origem da subjetividade Ocidental” (2011) e “O dualismo em Platão” (2014).



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

la urbo de Atenas, vulgare konita kiel Platono, donita vian gravecon por la Filozofa Historio kaj en ĉiuj kampoj de pensado, celante, kun tio, procedi divastigadon de la interpretativa revizio, bazita sur la tiel nomata "Nova interpretado de Platono", transdonita de la filozofiaj lernejo de filozofia de Tübingen kaj Milano tra la pensado de la filozofoj kaj historiistoj Krämer, Gaiser kaj Reale, ke ĵus alveni en Brazilon en 2.004 jaro kaj ankoraŭ estas bone nekonata al plimultan de akademiulojn kaj simpatiantojn de Filozofio.

Ŝlosilvortoj: Filozofio; Antikva Greka Filozofio; Platono; Platonismo; Nova paradigmo lego de Platono.

Abstract

This article intends to begin a reviewing about Aristocles of Athens' thought, commonly called "Plato", owing his relevance for the History of Philosophy and in all fields of thought, aiming to disseminate it to the revision of interpretation based on so-called "New interpretation of Plato" conveyed by the philosophical schools of Tübingen and Milan by philosophers and historians of Philosophy Krämer, Gaiser and Reale just arrived in Brazil from 2004 and still unknown to most scholars and supporters of Philosophy.

KEY-WORDS: Philosophy; Ancient Greek Philosophy; Plato; Platonism; New interpretation paradigm of Plato.

Introdução

Platão e sua filosofia

Arístocles de Atenas é um ilustre desconhecido da maioria da população que travou conhecimento com a Filosofia nos bancos escolares e nas universidades, a menos que a monografia de conclusão de curso seja sobre ele ou suas atividades filosóficas. A maioria dos simpatizantes de Filosofia Antiga e intelectuais no geral, apenas começam a vislumbrar de quem se fala quando há referência a seu nome popular, isto é, Platão de Atenas.

O famoso discípulo do sábio Sócrates de Atenas e mestre do macedônio Aristóteles de Estagira é rapidamente identificado quando menciona-se o termo "Platão" e/ ou "platonismo".

Nesse artigo far-se-á uma apresentação biográfica de Arístocles e de sua



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

produção, trazendo à discussão sua filosofia, seu sistema e propostas, bem como problematizar-se-á a questão do paradigma interpretativo de suas teses, questão algo espinhosa, porém de grave relevância, pois infere a mudança de foco interpretativo e por conseguinte, uma série de soluções que se tornaram ao longo de mais de vinte séculos pontos problemáticos de investigação a gerarem toda a ordem de críticas a Platão.

Em outra medida, esse artigo tem como objetivo promover a denominada “Nova Interpretação de Platão”, desenvolvida por filósofos e historiadores da Filosofia das Escolas de Tübingen (Krämer e Gaiser) e Milão (Reale) que resgataram as denominadas doutrinas não-escritas de Arístocles e procederam a uma acurada análise que estimulou Giovanni Reale a aderir à tese através de seu livro *Para uma nova interpretação de Platão* (2004).

Na sequência das reflexões propostas, pretende-se problematizar as pesquisas sobre Platão e o platonismo, levadas a efeito no Brasil nos últimos trinta anos. Aomenos as que se encontram disponíveis ao acesso público, em especial, nas cidades do Rio de Janeiro, São Paulo, Porto Alegre, Belo Horizonte e Fortaleza, pois percebe-se haverem centros de pesquisa sobre o platonismo nessas localidades que elegeram certo paradigma interpretativo de Platão, a despeito das novidades investigativas do campo na Europa terem se iniciado desde a década de 1950 e a obra de Reale (2004), acima referida, ter sido publicada apenas em 2004.

O que se verifica nas Instituições de Ensino Superior (IES) das regiões supramencionadas é que há imensa resistência acadêmica em discutir as teses de Arístocles e, em eventos de qualquer âmbito, percebe-se a esmagadora proeminência do que Krämer, Gaiser e Reale denominam de “paradigma tradicional”.

Por último, pretende-se proceder a uma análise interpretativa dos trinta e dois diálogos de Arístocles sob o “novo paradigma” e, na medida do possível, estabelecer uma análise crítica e comparativa entre vantagens e desvantagens dos paradigmas



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

interpretativos em questão.

Contexto histórico

Arístocles nascera em Atenas no ano de 428-7 a. C. Sua *polis* era o centro do mundo helênico enquanto referência econômica e cultural. Por Atenas passavam helênicos de todas as procedências (considerados estrangeiros), bem como elementos de outra etnias que para lá se dirigiam a comerciar.

Na movimentada cidade-estado banqueiros, comerciantes, escravos, artesãos, bárbaros comungavam dos espaços abertos a todos e o espírito democrático era a orientação política adotada pela grande cidade sob os auspícios de Palas Atena.

Intenso intercâmbio comercial e cultural se dava em seu famoso porto, o Pireu, um dos elementos de diferenciação da cultura ateniense em relação às demais *polis*, pois estas, em sua maioria, mantiveram ao longo de sua história a orientação agrária enquanto predominância econômica.

Inserida como qualquer cidade-estado, nas lides tradicionais da religião helênica, Atenas tinha seu espaço cívico orientado pela filha de Zeus, Atena. Porém, a liberdade dos pais de família em normatizar e realizar os cultos doméstico e dos mortos (COULANGES, 1998), bem como a participação nos cultos dos mistérios (BURKERT, 1993) possibilitava ao cidadão, escravo e o estrangeiros uma variedade de vivências identitárias rica e inter complementares.

Tais características proporcionavam a experiência dos fatos sociais acima descritos, na elaboração do conceito prévio de individualidade e subjetividade, por meio dos personagens sociais do sábio e do herói (ROMEYER-DHERBEY, s/ d; MONDOLFO, 1970 e PROVETTI JR., 2000).

Ressalve, no entanto, que o culto cívico era reservado apenas aos homens nativos em Atenas, maiores de dezoito anos e em posse de seus direitos civis (BARKER, 1987).



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

O mundo helênico, impulsionado pelo ideal de *sophrosýne* ou “justa-medida” (VERNANT, 1988) e pela conseqüente geometrização de suas dimensões culturais, modificava e conflitava com a educação tradicional, poeticamente instaurada como padrão existencial por meio do modo discursivo mítico poético.

Era um tipo de palavra que possuía característica eficiente, na qual os signos não eram apenas símbolos, mas eram vivificados pelo complexo gestual produzido pelo corpo no ato da comunicação.

Esse modo de vivência linguística não guarda relação simbólica, mas, outrossim, se mostrava como um instrumento efetivante do que se expressava, conformese vê em Vernant (1988) e Detienne (1998).

Sob esse experiência social, Atenas se consolidou como um dos palcos políticos mais igualitários da Antiguidade helênica, pois sob a ação da democracia, o cidadão podia participar ativamente das decisões que interessavam à vida pública, através das assembleias, consolidando-se assim, o Direito enquanto regulação legal das interações travadas entre os nativos da cidade.

A busca pela simplicidade, austeridade, pela ação justa, impregnou a mentalidade pública, promovendo a justiça e a busca por constantes adequações do cidadão ao que era o bem público geral, tratando-se os comportamentos desviantes de *sphrosyne* como *hýbris*, isto é, “desmedida”, injustiça, desequilíbrio, algo repugnante a ser evitado veementemente por todos.

Pelos idos do século IV a. C., o pensamento filosófico já havia passado por uma série de desdobramentos. Tais acontecimentos, que tiveram início na escola Jônica, em Mileto, com Tales, Anaximandro e Anaxímenes, com as críticas de Xenófanes de Cólofon e de Heráclito de Éfeso, bem como o forte ascendente da escola pitagórica foi capaz de elaborar uma prática racionalista crítica e revisionista que veio a criar um novo estilo de vida.

Esse estilo existencial, inovação helênica, foi bem conceituado por Pitágoras de



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Samos através do neologismo “filosofia”. Esse termo, enquanto junção das palavras “amigo ou amante e “sabedoria”, como se vê em Kirk, Ravem & Schofield (1994), começara a direcionar o papel do personagem social denominado “filósofo” como um amálgama de funções sociais que passavam do xamã ao médico, em seu campo de sua abrangência.

Tal gradiente, à época, envolvia as funções do poeta, do mago, do legislador, do médico, do adivinho e a multidisciplinaridade indefinida de suas possibilidades de atuação não eram do âmbito do teórico, mas do efetivo e afetivamente empírico, a se dar no chão da *ágora* (praça pública), como se vê em Cornford (1989).

Atenas não se rendera rapidamente às implicações do exercício filosófico, que data do século VII a. C.! As primeiras experiências na *polis*, com Anaxágoras de Clazomena na assessoria política junto a Péricles e o incremento das reformas políticas que levaram a cidade-estado à democracia, tiveram como desfecho a condenação de Anaxágoras à morte. Sentença esta não cumprida devido à fuga encetada pelo pensador. Após isso, as contantes passagens de vários sofistas como Protágoras de

Abdera e Górgias de Leontinos a instruir os cidadãos nas artes da oratória e da retórica, da gramática e da política, como se vê em Romeyer-Dherbey (s/ d), mas em especial, a presença de seu filho, Sócrates, que deslocou o centro de gravidade da discussão filosófica do campo puramente físico (cosmológico) para outra dimensão da natureza (*phýsis*), a saber, o reino dos homens, como se vê em PROVETTI JR (2009, p. 39-53); Atenas enveredou através do campo filosófico atraindo-lhe o máximo de benefícios, tornando-se o mais potente centro cultural da Antiguidade Clássica possuindo várias escolas filosóficas.

Com essa influência filosófica e o desenvolvimento da escrita, Atenas avançou em larga escala quanto à reflexão sobre os problemas sociais, existenciais e epistemológicos. Em suas ruas e praça pública fazia-se que circulassem variadas



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

correntes de pensamento, expressas, racionalmente, de modo oral e escrito.

Tal circulação de ideias implicou em variadas mudanças de comportamento do cidadão ateniense médio, que condicionaram importantes modificações nas tecnologias mentais do indivíduos.

Isso se verificou por meio de sua autopercepção, na construção de um conhecimento em torno da realidade, como se vê em Mondolfo (1970) e em Havelock (1996), rompendo com a tradição mitopoética de cunho oral, ao mesmo tempo que tomava novos rumos existenciais, epistemológicos e culturais, como se vê em Vernant (1990) e Detienne (1998).

Tais caminhos levaram o homem helênico à mudança de paradigma cognitivo que culturalmente se estabelecera durante os séculos em que predominou a tradição oral, desprovida da escrita. Com a reintrodução desta, a possibilidade da não eficiência da palavra construiu o viés de acessibilidade semiótica grafada e por conseguinte, a apropriação gradual dos efeitos da linguagem na relação epistemológica do homem em relação à *phýsis* em sua totalidade, inclusive a dimensão humana.

Na medida em que tamanhas mudanças se tornavam abrangentes na mentalidade do ateniense em particular, e do helênico enquanto produto da prominência cultural, política e militar da cidade de Atena, via-se as reações dos sacerdotes e dos poetas, guardiões dos saberes tradicionais das tribos helênicas que viram-se forçados a migrar das práticas culturais da palavra eficiente de cunho discursivo mítico para a escrita, formalizando os saberes tradicionais de Homero (1971 e 1970) e de Hesíodo (1996 e 1995), educadores dos helênicos, conforme atesta Jaeger (1995) de maneira tão intensa que segundo Detienne (1998) criou um novo gênero sob encomenda, a saber: a mitologia.

Não mais cabia na vida helênica, o herói homérico, guerreiro furioso como o lendário Aquiles, de Homero (1970), sempre belicoso e irascível. A cidade-estado



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

precisava de homens que soubessem dominar suas paixões e comportarem-se conforme os ideais de justa-medida apregoados desde os inícios da vida políade no século VIII a.C. Nesse medida, conforme assegura Detienne (1998), as *polis* começaram a contratar poetas para formalizarem a *Ilíada* (1970) e a *Odisseia* (1971) nos moldes que o Estado pudesse manter os cidadãos sobre o controle decorrente da educação.

A dessacralização do mito levando-o à mitologia implicou na passagem de paradigmas existenciais profundamente marcantes na Hélade, a saber: a) a passagem da palavra eficiente para a palavra representação; b) a mudança dos critérios de verdade da conceptibilidade para a cognoscibilidade e c) a depreciação da memória em detrimento do escrito; configurando-se assim, um desenraizamento daquilo que a média dos helênicos tinha como mais verídico e factual, isto é, a naturalidade da *phýsis*, implicando as dimensões dos reinos animal (incluso o homem), mineral, vegetal, dos deuses e dos mortos, enquanto organismo vivo, interativo, degenerativo e auto iniciante, como se vê em Vernant (1990, p. 3-72), a propósito do mito das raças de Hesíodo.

Além do que trata da especificidade das mudanças culturais inerentes à reintrodução da escrita e a criação da filosofia e de sua tradição racional em oposição ao mito enquanto palavra eficiente, sacralizada, Atenas se via à época envolvida com um conflito coma *polis* rival de Esparta e suas coligadas. Conflito este que levou à derrota denominada Liga de Delos, liderada por Atenas.

Platão nasce, se desenvolve em uma rica e aristocrática família ateniense que tinha como ancestral o famoso político Sólon, um dos organizadores da democracia ateniense e um tio chamado Crítias, sofista que durante o domínio espartano participou do governo chamados “dos trinta tiranos”, o que muito influenciou a formação educacional e pretensões políticas de Aristocles.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

A formação de Platão

Arístocles teve acesso ao que havia de melhor em sua época quanto a educação. Considerando-se a inexistência de instituições especificamente educacionais, isto é, escolas e congêneres, em geral, a educação se dava através de escravos cultos, preceptores contratados ou sofistas, normalmente no ambiente doméstico ou pela *polis*.

De família aristocrática, Platão foi cultivado na recitação e tradição oral de Homero (1971 e 1970), de Hesíodo (1996 e 1995) e Píndaro, poetas participantes do que hoje poder-se-ia chamar de “Currículo Básico” à época, conforme se vê em Jaeger (1995) e em Santos (2008, p. 11-28).

É importante assinalar que por “poesia” não se deve compreender a atual experiência que em geral diz respeito ao enlevo estético, fantástico ou crítico. Ao contrário, era o modo ou mídia de preservação das estórias da tribo concernentes à totalidade do patrimônio cultural helênico métrica e rigorosamente musicalizada combinada ao gestual corpóreo do executor da poesia fixando às palavras a eficiência e energia da execução adicionada à musicalidade catada, normalmente acompanhada da flauta de Pã, cítara, aulos ou da lira.

Arístocles era extremamente hábil na poesia e além disso, também se mostrou adequado à formação ginástica da época, em si, vista como preparatória para a guerra, conforme se vê em Santos (2008, p. 11-28) e em Costa (Idem, p. 29-62), ganhando por duas vezes os chamados “jogos ístmicos”, promovidos em hora do deus Poseidon no istimo de Corinto, o ponto médio entre a Grécia continental e a península do Peloponeso. Tal formação, como afirma Durant (1996, p. 39) assinala que a formação de Platão fora assinalada como uma educação padrão, isto é, em que se demonstra a preocupação em se equilibrar o espírito e o corpo de maneira harmônica para o exercício da cidadania posteriormente.

Em casa, sob inspiração de seu tio, o sofista e político Crítias, Arístocles se



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

iniciara nas reflexões filosóficas. Com Crítias Platão assimilou tendências políticas antidemocráticas e pró-espartanas, opção esta jamais ocultada em diversas de suas futuras obras filosóficas, em especial, na *República* (PLATÃO, 1980), na constituição de seu Estado ideal.

Estudou a filosofia de Heráclito de Éfeso dele buscando compreender o fluxo da *phýsis*, bem como através deste, investigou as teorias de Tales, Anaximandro e Anaxímenes de Mileto sobre a *arché* (princípio) da natureza, conforme se vê no *Timeu: ou Atlântida*, de Platão (s/ d).

Estudou a fundo as teses de Anaxágoras de Clazômena como se vê no *Fédon* (s/ d), no pensamento do qual, nutriu esperanças de compreender a dinâmica da natureza quanto à ação do *noûs* (alma, mente ou inteligência) enquanto elemento ordenador do *kosmo* (harmonia da natureza).

Em oposição a Heráclito de Éfeso Platão estudou o pensamento de Parmênides de Eleia, filósofo de notória importância para a formação de Aristóteles, pois lhe proporcionaria a visão complementar da dinâmica da natureza e sugerir-lhe-ia a ascendência de um *logos* (razão, discurso) ordenador que se identificaria à posterior teoria das Ideias, como se vê no *Sofista* (PLATÃO, s/ d).

Travou conhecimento também com outros representantes mais proeminentes do movimento sofístico, como por exemplo, com Górgias de Leontinos com o qual dialogou indiretamente em alguns de seus livros sobre a questão do *Ser* de Parmênides e que por conseguinte exerceu imensa influência sobre a teoria das Ideias.

Estudou o pensamento de Protágoras de Abdera, o sofista que fez por onde merecer um diálogo específico denominado *Protágoras* (PLATÃO, 2008) com o qual debateu a tese socrática da possibilidade, acessibilidade e comunicabilidade de um conhecimento verdadeiro enquanto fenômeno gnosiológico, também fundamentando sua tese sobre a teoria das Ideias.

No entanto, a maior influência filosófica sobre Aristóteles foi a de Sócrates de



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Atenas, o pensador cidadão que foi capaz de sensibilizar filosófica e eticamente tantos jovens atenienses qual Platão e que muito contribuiu para a teoria do conhecimento platônica para a consolidação da teoria das Ideias enquanto possibilidade de um conhecimento verdadeiro por meio dos conceitos e suas definições. Tal convívio contou com a duração de oito anos, conforme atestam Durant (1996, p. 39) e Pastor & Ismael Quiles (1952, p. 11).

Após o episódio do processo contra Sócrates e a posterior execução de morte, como se vê na *Apologia de Sócrates* (PLATÃO, 2011) e no *Fédon* (PLATÃO, s/ d), episódio este que marcou Aristocles profundamente contra a democracia enquanto regime político injusto e manipulável pelos demagogos e sofistas, Platão decidiu empreender um projeto de construção de uma aristocracia filosófica que teria seus contornos finais em sua *República* (PLATÃO, 1980) na figura dos guardiões e na dinâmica educacional de seu Estado ideal com a sugestão do controle educacional por parte do Estado, através da educação pública.

Dado aos desgastes políticos provenientes das tentativas de defesa de Sócrates Aristocles se viu forçado a sair de Atenas e para tanto iniciou uma viagem que durou aproximadamente doze anos.

Dirigiu-se a cidade-estado de Cirene, no Egito, travando conhecimento com os sacerdotes egípcios e as tradições religiosas da sabedoria africana dos egípcios. Também se interessou pela agricultura e técnicas de irrigação empreendidas no Nilo e, em especial, pela sabedoria da terra dos faraós. De lá dirigiu-se a Magna Grécia encontrando-se com participantes da escola pitagórica, estudando as doutrinas de seu fundador, o filósofo Pitágoras de Samos, como se vê em Rezende (1996, p. 44-5).

Em seguida foi a Siracusa, cidade da Cecília e potencial inimiga da democracia ateniense, visto ser aliada de Esparta, fornecendo-lhe provisões de trigo. Nesse país conheceu Díon, cunhado do tirano da *polis* Dionísio, o Velho, com quem Platão simpatizou e tornou-se amigo. Essa relação teve frutos a ponto de encorajar Aristocles



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

apor duas vezes tentar aplicar sua proposta de cidade ideal junto a Dionísio II, sobrinho de Díon que pouco tempo depois substituiu ao pai no governo de Siracusa.

Segundo Durant (1996, p. 40) Arístocles ainda teria ido a Judeia e travado conhecimento com os patriarcas hebreus quanto às tradições dos profetas e de lá ido às margens do Ganges onde teria conhecido as artes meditativa e mística orientais, no entanto, essas informações carecem de comprovação historiográfica.

No ano de 387 a. C. Platão retornou a Atenas aos quarenta anos de idade e umaimensa bagagem cultural e antropológica que o levou ao registro gráfico das obras de Sócrates de Atenas, num primeiro momento de sua obra.

Após certo amadurecimento e à descoberta do que denominou de “segunda navegação”, Arístocles se afasta um tanto da matriz socrática e elabora, em especial, sua teoria das Ideias. Momento esse, considerado pelos especialistas como intermediário e preparatório para a fase da maturidade, observa-se Platão às voltas com o tradicional problema do movimento, de Heráclito de Éfeso e da imobilidade do mundo, de Parmênides de Eleia.

Finalmente, observa-se Arístocles, após as duas tentativas fracassadas de implantação de sua República, na Sicília, em sua Academia, na *polis* ateniense, aprofundar suas doutrinas não escritas nos ensinamentos levados a efeito na sua escola.

Ambas as ações do filósofo são fundamentais para o entendimento dos desdobramentos que se deram ao longo da História da Filosofia e tem profundas implicações teóricas, empíricas e científicas, com repercussões expressivas na maneira de se vivenciar a Filosofia contemporaneamente, mas que no entanto, extrapolam os limites desse artigo por adentrarem as particularidades da proposta de novo paradigma interpretativo de Platão, estabelecidos pelas Escolas de Tübingen e de Milão.

Referências

BARKER, E. (Sir.) . **Teoria política grega** . Brasília: Universidade de Brasília – UNB,1987.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

- BURKERT, W. **Religião grega na época clássica** . Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.
- CORNFORD, F. M. **Principium sapientiae: as origens do pensamento filosóficogrego** . Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.
- COULANGES, F. de . **A cidade antiga** . São Paulo: Martins Fontes, 1998. DETIENNE, M. **A invenção da mitologia** . Rio de Janeiro: Livraria José Olímpio, 1998.
- DURANT, W. “Platão” *In História da filosofia* . Rio de Janeiro: Nova Cultural, 1996.
- HAVELOCK, E. A. **A revolução da escrita na Grécia e suas consequências culturais** . São Paulo: Paz e Terra, 1996.
- HESÍODO . **Os trabalhos e os dias** . São Paulo: Iluminuras, 1996.
- _____ . **Teogonia** . São Paulo: Iluminuras, 1995. HOMERO . **Odisseia** . Rio de Janeiro: Ediouro, 1971.
- _____ . **Ilíada** . Rio de Janeiro: Ediouro, 1970.
- ISMAEL QUILES, S. I. “Platón” *In* PASTOR, J. R.; ISMAEL QUILES, S. I. **Diccionario filosófico** . Buenos Aires: Gral, 1952.
- JAEGER, W. **Paideia: a formação do homem grego** . São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- KIKR, G. S.; REVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. **Os filósofos pré-socráticos** . Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.
- MONDOLFO, R. **O homem na cultura antiga: compreensão do sujeito humano na cultura antiga** . São Paulo: Mestre Jou, 1970.
- PLATÃO . **Protagoras** . Salt Lake City: Gutember Foundation, 2008.
- _____ . **Apología de Socrates** . Buenos Aires: Weblioteca, 2011.
- _____ . **República** . Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1980.
- _____ . **Timeu** . Curitiba: Hemus, s/ d.
- _____ . **Fédon** . Rio de Janeiro: Ediouro, s/ d.
- _____ . **Sofista** . Rio de Janeiro: Ediouro, s/ d.
- PROVETTI JR., J. “O fenômeno sofístico na Grécia clássica e a educação do cidadão” *In* CAMPOS, C. E. C. *et al* . **NEARCO: revista virtual de antiguidade** . Rio de Janeiro: Núcleo de Estudos da Antiguidade – NEA – UERJ, 2009, p. 39-53, revista nº I, ano II.



IF-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

A *physiologia* de Epicuro: *phármakon* para a *eudaimonía*⁴

Por: Osmar Martins de Souza⁵ (msouza.32@gmail.com)

Resumo

Este texto tem como intento desenvolver algumas reflexões sobre a *physiologia* (física) de Epicuro como *phármakon* (remédio) para a *eudaimonía* (felicidade). A física no sistema filosófico de Epicuro teve uma função propedêutica, porque era entendida como um meio para construir os fundamentos da doutrina da felicidade (*eudaimonía*). O estudo do mundo físico empreendido por Epicuro não foi realizado de forma desinteressado, porque tinha como intento o conhecimento da natureza das coisas e com este, seria possível colocar fim aos temores que impediam os homens de viverem prazerosamente a sua existência. O propósito de tal estudo tinha uma finalidade moral e educativa, pois Epicuro considerava que este era o meio principal de abrir o caminho aos homens para a *eudaimonía* (felicidade), na medida em que os libertava dos conhecimentos falsos e de todas as vãs opiniões correntes na sociedade.

Palavras-chave: Epicuro; *Physiologia*; *Phármakon*; *Eudaimonía*.

Resumo Tio teksto celas evoluigi iujn interkonsiliŝojn pri fiziologio (fizikaj) de Epicuro kiel farmakon (rimedo) por eudiamonia (feliĉo). La fiziko en filozofia sistemo de Epicuro havis propedeŭtikan funkcion, ĉar ĝi estis komprenata kiel rimedon por konstrui la fundamentojn de la doktrino de la feliĉo (eudaimonia). La studo de la fizika mondo entreprenita de Epicuro ne agis senpartiajn vojo, ĉar ĝi havis intencon kaj kono de la naturo de aferoj kaj per tio eblus meti finon al la timoj kiuj malhelpas homojn vivi ĝoje vivi ilian ekzistenco. La celo de tio studo estis morala kaj eduka celo, kiel Epicuro kredis ke tio estis la ĉefa duona de malfermante vojon por homoj eudaimonia (feliĉo), en kiuj ĝi liberigis ilin de falsaj scion kaj ĉiuj vane opinioj fluoj sócio.

Ŝlosilvortoj: Epicuro; Fiziologio; Farmakon; Eudaimonia.

Abstract

*This text has as intent to develop some reflections about the physiology (physics) of Epicuro as *phármakon* (medicine) for the *eudaimonia* (happiness). The physics in the philosophical system of Epicuro had a propaedeutic function, because it was*

⁴ Publicado originalmente em IF-Sophia: revista eletrônica de investigações Filosófica, Científica e Tecnológica, outubro/ 2014, Ano I, v. I, número I.

⁵ É mestre em Educação pela Universidade Estadual de Maringá – UEM e graduado e licenciado em Filosofia pela Universidade Sagrado Coração – USC. É docente na graduação de Pedagogia, lecionando as disciplinas Metodologia de Pesquisa, Introdução às Ciências Sociais e Sociologia Geral na Faculdade Estadual de Ciências e Letras de Campo Mourão.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

understood as a way to construct the fundamentals of the happiness doctrine (eudaimonia). The study of the physical world undertaken by Epicuro was not disinterestedly performed, because it had as intent the knowledge about the things' nature, and with this it would be possible to finish the fears that used to stop the men from living pleasurably their existence. The purpose of such study had a moral and educative finality, because Epicuro considered that this was the main way of opening the path to the men towards the eudaimonia (happiness), as it freed them from the false knowledge and from all of the vain opinions current in the society.

Keywords: Epicuro; Physiology; Phármakon; Eudaimonia.

Introdução

Este texto tem como objetivo principal desenvolver algumas reflexões sobre a *physiología*⁶ (física) de Epicuro⁷ como *phármakon* (remédio) para a *eudaimonia*⁸ (felicidade). Para alcançar essa finalidade, não se abordará neste trabalho em profundidade outros aspectos do sistema filosófico de Epicuro, a saber, sua canônica e sua ética.

Epicuro desenvolveu o seu pensamento filosófico num período de crise social, onde as instituições políticas, as verdades consagradas e os valores tradicionais gregos ruíram e por isso a maior parte dos homens gregos livres vivenciava um momento de profundas dificuldades e não visualizava saídas concretas dessa situação. Desse modo, desesperançados com os fracassos de todas as tentativas ensejadas pelos partidários da democracia em recuperar suas instituições políticas, com as guerras sucessivas, com o agravamento da situação econômica, estavam imersos em um momento de

⁶ “A *physiología* é descrita por Epicuro como o procedimento de investigação da natureza ou de toda a realidade fenomênica que se nos apresenta. Mantendo-se fiel a uma tradição que remonta aos primeiros pensadores da Jônia, Epicuro define a *physiología* como um exercício (*áskesis*) constante de compreensão dessa realidade que é, para ele, a *phýsis*” (SILVA, 2003, p. 23).

⁷ “Epicuro (341 – 270 a.C.) Filósofo grego, nascido em Samos, atomista, fundador do epicurismo. Começa a filosofar aos 14 anos sob a influência de Demócrito. Em 323 a.C. instala-se em Atenas. Devido à hostilidade dos macedônios, parte para a Ásia Menor. Retorna a Atenas em 306 a.C. onde funda uma escola filosófica composta por homens e mulheres, dando origem a anedotas escandalosas. Paralítico, morre em Atenas” (JAPIASSU; MARCONDES, 1993, p. 82).

⁸ “Ela não consiste, segundo Demócrito, nos bens externos (Diels, frgs. B 170, 171, 40). O homem justo é feliz, assim Platão Rep. 353b-354^a, e a melhor vida é a mais feliz. A felicidade é o supremo bem prático para os homens (Aristóteles, Eth. Nich. I 1097 a-b), definido, IBID. I, 1098^a, 1100b. Consiste na contemplação intelectual. No estoicismo a felicidade resulta da vida harmoniosa” (PETERS, 1983, p. 85).



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

crise e suscetíveis aos mais variados discursos, principalmente os de natureza religiosa. Com esse cenário de decadência, pode-se identificar que o homem grego livre declinava em seu espírito racional (filosofia tradicional) e em seus valores tradicionais (cívicos, religiosos) ao buscarem soluções “milagrosas” para a sua miséria social com a prática das mais diversas superstições religiosas e com comportamentos que destoavam dos que eram tidos como exemplares no período áureo da Grécia.

Epicuro não ignorou o problema da superstição na sociedade grega, bem como de outros problemas, que ao contrário de contribuírem para a tranquilidade do homem, traziam-lhes ainda maiores perturbações. Em seus principais textos, o Mestre do Jardim combateu todo tipo de credices e não poupou esforços na elaboração de um conhecimento verdadeiro das coisas, porque entendia que o conhecimento era o melhor *phármakon* para obtenção da tranquilidade e da *eudaimonía*.

O conhecimento da natureza como *phármakon* para a *eudaimonía*

Epicuro entendia que o conhecimento da natureza era *phármakon* (remédio) para obtenção da tranquilidade e da *eudaimonía* (felicidade). Este conhecimento do mundo natural propiciava a eliminação de todas as vãs opiniões correntes na sociedade e permitia que os homens pudessem ser felizes de fato.

A concepção fundamental da filosofia de Epicuro era de que um conhecimento seguro da natureza das coisas, da *phýsis*⁹, era o melhor *phármakon* para a cura dos

⁹ “Embora a palavra em si não seja fortemente confirmada até ao tempo de Heráclito, (de facto, aparece anteriormente nos títulos de obras de Anaximandro e Xenófanés), é evidente que a investigação que usa a abordagem metodológica conhecida como *logos* e mais tarde conhecida por Pitágoras como *philosophia* (q. v.) teve, como assunto principal geral, a *phýsis*. Foi assim que compreenderam tanto Platão (ver Fédon 96a) como Aristóteles (Meta. 1005a) o qual chama aos primeiros filósofos *physikoi*, i. e., os interessados na *phýsis*. Conglobava estas coisas diferentes mais relacionadas: 1) o processo de crescimento ou Gênesis (assim Empédocles, frgs. 8, 63; Platão, Leis 892c; Aristóteles, Phys. 193b); 2) a substância física da qual eram feitas as coisas, a *arche* (q. v.) no sentido de Urstoff (assim Platão, Leis 891c; Aristóteles, Phys. 189ba); e 3) uma espécie de princípio interno organizador, a estrutura das coisas (assim Heráclito, frg. 123; Demócrito, frg. 242)”. (PETERS, 1983, p.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

males presentes na sociedade e na vida dos indivíduos (FARRINGTON, 1968, p. 112). A tese de Epicuro era de que o conhecimento das causas dos fenômenos naturais, em seu sentido físico, e a compreensão da sua geração, do seu desenvolvimento e da sua corrupção era necessário para a supressão do medo causado nos indivíduos pelas explicações fantasiosas e sobrenaturais (SILVA, 2003, p. 24). Com esse entendimento, buscou-se eliminar a visão corrente que se tinha na sociedade grega antiga em relação aos fenômenos naturais e em relação aos celestes, que considerava que estes fenômenos eram causados pelo sobrenatural, pelos deuses.

Nesse sentido, a investigação da *phýsis* realizada pelo Mestre do Jardim¹⁰, não era uma busca desinteressada para compreender os seus mistérios, mas sim para propiciar um conhecimento prático, ou seja, um conhecimento que pudesse servir para a vida e para torná-la livre de perturbações e de sofrimentos.

Por isso, o principal objetivo da doutrina filosófica de Epicuro foi o de ensinar aos seus discípulos que era possível alcançar a felicidade (*eudaimonía*). Em função desse objetivo central, o filósofo organizou sua teoria do conhecimento, sua física e sua concepção moral. Conforme se pode verificar em sua teoria do conhecimento, o pensador procurou apresentar critérios¹¹ que considerava seguros para os seus seguidores obterem um conhecimento real das coisas. Seguindo esses critérios¹² na investigação dos fenômenos, os seus discípulos poderiam remover os obstáculos que os impediam de chegar à *eudaimonía* (ULLMANN, 2010, p. 54). A

190).

¹⁰ A escola filosófica fundada por Epicuro em Atenas em 306 a.C. Epicuro escolheu um lugar totalmente inusual: um edifício com um jardim, melhor dizendo, com um horto, nos subúrbios de Atenas. O Jardim estava longe do tumulto da vida política e próximo ao silêncio do campo. Daí o nome de “Jardim” passou a indicar a escola de Epicuro.

¹¹ Na Canônica, segundo Diógenes Laércio, Epicuro afirma que os critérios para se chegar à verdade são três: as sensações, as antecipações e os sentimentos (LAÉRTIOS, 2008, p. 289).

¹² “O termo *kriterion* é de origem em parte jurídica, portanto, um tribunal, mas se aplica também a um árbitro e a todo instrumento de arbitragem. É *kriterion*, nesse sentido, um meio de avaliar aquilo que se apresenta como verdadeiro, justo, desejável etc. Já é dizer que o conhecimento não é conquista por ruptura com a opinião em geral e elevada a uma ordem inteligível de uma natureza diferente, mas por uma triagem no campo imanente das opiniões” (GIGANDET, 2011, p. 92).



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

remoção desses entraves devia-se ao estudo da natureza ou da *physiología*, na medida em que esta tinha a função de propiciar um conhecimento natural de todos os fenômenos, os terrestres e os celestes, com vistas de rechaçar qualquer interferência no mundo físico de forças sobrenaturais, pois estas causavam temor e tiravam a tranquilidade humana. Sobre a importância do conhecimento da natureza para a obtenção da tranquilidade ou da *eudaimonía*, Epicuro considerou:

De nada serve adquirir a segurança em relação aos homens se as coisas que se passam acima de nós, bem como aquelas que se encontram sob a terra e as que se difundem pelo espaço infinito nos inspiram temor (EPICURO, 2010, p. 31).

Dessa forma, a investigação física do mundo empreendida por Epicuro em seus trinta e sete livros: *Da Natureza (Peri Phýseôs)* ou *Sobre a Natureza (Peri phýseous)*¹³ não foi realizada de uma forma desinteressada, porque tinha como intento o conhecimento da natureza das coisas e, por meio deste, entendia que seria possível colocar fim aos temores que impediam os homens de viverem prazerosamente a sua existência. O propósito do estudo da natureza tinha uma finalidade moral e formativa, pois Epicuro considerava que esse era o meio principal de abrir o caminho aos homens para a felicidade (*eudaimonía*), na medida em que os libertava dos conhecimentos tidos por falsos (LLANOS, 1971, p. 12). Assim, parece ter entendido Epicuro em *suas Máximas Principais*, ao afirmar que:

¹³ “La más extensa y má importante obra de Física del prolífico escritor que fue Epicuro es la que conocemos con el título general da *Acerca de la Naturaleza, en trienta y siete libros*. La composición de una obra tan voluminosa se habría extendido durante una serie de años, en los que él habría ido escribiendo los libros sucesivamente, reflejando en ellos su pensamiento y las discusiones de los problemas tratados en el círculo escolar del Jardín. [...] La magna obra, como todos los demás tratados epicúreos, no se nos ha transmitido por tradición textual y las citas indirectas a la misma son más bien escasas. Pero el afortunado descubrimiento de los fragmentos papiráceos de la Biblioteca de Filodemo en Herculano, donde existió un ejemplar de la obra, nos ha permitido un conocimiento directo de algunos pasajes mutilados y trancos, pero suficientes para darnos una idea aproximada del carácter y del estilo expositivo de este magnum opus de la Física epicúrea. Gracias a la meritoria labor de un grupo de minuciosos filólogos e historiadores de la filosofía antigua tenemos hoy una idea general de lo que fue este largo trabajo de investigación y especulación metafísica y física” (GUAL, 2006, p. 124-125).



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Não haveria maneira de suprimir aquilo que suscita temor a respeito das questões mais importantes sem saber qual é a natureza do universo, mas tão somente alguma inquietação relativamente aos mitos. De modo que não há meio, sem o estudo da natureza, de desfrutar prazeres puros (EPICURO, 2010, p. 30).

Para suprimir as perturbações causadas pelas crenças nos mitos, o estudo da natureza do universo e do homem era imprescindível para o Mestre do Jardim. Entendia que sem o conhecimento da física seria impossível ao homem desfrutar dos prazeres verdadeiramente puros. A física, ao explicar todos os fenômenos sem apelar às divindades, inclusive os fenômenos celestes, que causavam medo nos indivíduos, propiciava um conhecimento essencial para trazer a tranquilidade. Epicuro não deixou dúvidas sobre a função da física em seu sistema, na *Carta a Pítocles*:

[...] hay que creer que la única finalidad del conocimiento de los fenómenos celestes, tanto si se tratan en relación con otros, como independientemente, es la tranquilidad y la confianza del alma, y este mismo fin es el de cualquier otra investigación (EPICURO, 2008, p. 38).

Para Epicuro, o verdadeiro sentido de toda a filosofia e de toda a formação era ser *phármakon* da alma, e para isso, era necessário libertar os homens das representações que os amedrontavam e os angustiavam, e isso, tornava-se possível pelo procedimento de descobrir a essência real da natureza e da conexão entre os fenômenos naturais (NESTLE, 1961, p. 247). Desse modo, a conquista da auto-suficiência espiritual, que era a finalidade da filosofia de Epicuro, que devia ter por base um conhecimento seguro da realidade universal e da posição do homem no mundo, que era fornecido pela ciência da natureza (MONDOLFO, 1973, p. 267).

Assim, a partir da física, Epicuro construiu os alicerces que considerava seguros para a apresentação dos seus princípios formativos na ética, com a convicção de que consistiam nos elementos essenciais para alcançar a *eudaimonía*. Em sua teoria física procurou demonstrar que tudo o que existe é composto por elementos



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

naturais, ou seja, de átomos, e assim sendo, a vida não teve como causa e como fim um ser sobrenatural, um deus, deuses ou um primeiro motor como entendia Aristóteles¹⁴, mas

nos movimentos dos próprios átomos, que, em si mesmos, podem se mover e, por seus movimentos, compõem e decompõem todas as coisas que existem. Sobre esta questão Caro afirmou:

Efetivamente, são os próprios elementos os primeiros a se moverem por si mesmos; vêm depois os corpos cuja composição é reduzida e que estão, digamos assim, mais perto de forças elementares: movem-se impelidos pelos choques invisíveis destas últimas, e, por seu turno, põem em movimento os que são um pouco maiores. Assim o movimento sobe desde os elementos e a pouco e pouco chega aos nossos sentidos, até que se movem aquelas mesmas coisas que podemos ver na luz do Sol, embora permaneçam invisíveis os choques que os causam (CARO, 1988, p. 48).

Pode-se apreender, a partir da citação acima, o entendimento que Epicuro tinha em relação à existência de todas as coisas em sua física, bem como a importância que esta ocupava na doutrina filosófica do Mestre do Jardim. Desse modo, a análise dos seus pontos essenciais se coloca como necessária para a compreensão do pensamento epicurista.

O primeiro ponto que Epicuro considerou na *Carta a Heródoto*, como fundamental em sua física, foi que:

[...] nada nace de lo que no existe, puesto que, si así fuera, cualquier cosa habría nacido de cualquier cosa, sin necesitar para nada semilla alguna. Por otro lado, si las cosas que van desapareciendo se consumieran pasando a lo que no existe, entonces también todas las cosas habrían perecido, al no existir cosas en que disolverse (EPICURO, 2001, p. 51).

¹⁴ Filósofo grego (nascido em Estagira, Macedônia). Discípulo de Platão na Academia. Preceptor de Alexandre Magno. Construiu um grande laboratório, graças à amizade com Felipe e seu filho Alexandre. Aos cinquenta anos funda sua própria escola, o Liceu, perto de um bosque dedicado a Apolo Lício. Daí o nome de seus alunos: os peripatéticos. Seus últimos anos são entremeados de lutas políticas. O partido nacional retoma o poder em Atenas. Aristóteles se exila na Eubéia, onde morre (JAPIASSU; MARCONDES, 1993, p. 25).



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Com esse princípio estabelecido, o Mestre do Jardim toma como pressuposto que tudo o que existe não foi criado do nada por forças sobrenaturais, mas por forças naturais que estão em constantes mudanças e existem desde sempre no universo. Os corpos surgem de outros que existem, ou seja, a decomposição de uns é causa da composição de outros e isso se dá com tudo o que existe e pode ser comprovado pelos nossos sentidos. Segundo Epicuro, os sentidos atestam essa verdade ao permitir a apreensão dessas ocorrências no mundo natural. Em face dessas mudanças que se efetivam: composição e decomposição, ser e vir-a-ser, existe algo que permanece e possibilita que isso aconteça, os átomos e o vazio. Nesse mesmo sentido, acrescenta Caro:

Acrescente-se a isto que a natureza faz voltar todos os corpos aos seus elementos, mas nada aniquila inteiramente; se alguma coisa estivesse sujeita a perecer em todos os seus elementos, poderia desaparecer subitamente da nossa vista; não seria necessária nenhuma força para produzir o fim das suas partes e para lhes desfazer a ligação. Mas, de fato, como todos os seres se compõem de germes eternos, não permite a natureza que se veja o fim de coisa alguma senão quando surge alguma força que pelo choque desaparece, ou se insinue pelos espaços vazios e a dissolva (CARO, 1988, p. 34).

Portanto, para Epicuro, todas as coisas são compostas de átomos, e essa composição, só pode tornar-se, porque existe o vazio que permite o movimento dos átomos. Os átomos e o vazio são infinitos e eternos, por isso, tudo o que existe ou venha a existir não tem outra causa e outra natureza. Com base nesses princípios fundamentais, Epicuro foi construindo um conjunto de verdades, tais como:

Y hay que dar por garantizado también que el universo siempre fue tal como ahora es, y que siempre será así, puesto que no hay nada en que transformarse, pues fuera del universo no hay nada que, luego de introducirse en él, pudiera causar la mutación (EPICURO, 2001, p. 51).

Com esse posicionamento, Epicuro eliminava qualquer possibilidade de se buscar a explicação do mundo, do universo e da condição humana em forças sobrenaturais, pois tudo sempre foi como é agora, um composto de átomos e vazio



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

que são eternos e infinitos. A partir desses elementos naturais se pode explicar as transformações ou modificações em todo o universo sem recorrer aos deuses ou a forças misteriosas. Nesse sentido, contundentes são as considerações de Caro ao afirmar:

No entanto, contrariamente a isto alguns, ignorantes da matéria, creem que não teria podido a natureza, sem o favor dos deuses, acomodar-se tanto aos objetivos humanos, variando as estações do ano, criando as searas e todas as outras coisas a que incita os mortais, ponde-se como guia da vida a própria, divina voluptuosidade, e incitando-se, pelos trabalhos de Vênus, a que se reproduzam as gerações para que não pereça o gênero humano. Mas parece, quando pensam que tudo fizeram os deuses por causa dos mortais, que andam muito longe da verdade. Efetivamente, embora eu ignorasse quais são os princípios das coisas, ousaria afirmar, pelas próprias leis do céu e por fatos numerosos, que de modo algum o mundo foi criado para nós por um ato divino (CARO, 1988, p. 49).

Diferentemente da concepção platônica, e principalmente da estóica¹⁵, que postulava que a ordem do cosmos foi propiciada por deus e davam explicações desse gênero, Epicuro procurou explicar a origem do cosmos pelos princípios naturais, sem recorrer aos deuses. Considerava que não há nada o que temer no universo e não há nenhuma necessidade de apelar ao que não existe para entender o mundo natural e a situação humana, pois segundo o mestre do Jardim:

[...] el universo está compuesto de cuerpos y de vacío. De la existencia de los cuerpos nos da testimonio la sensación, en la que es necesario que se apoye el razonamiento al conjeturar acerca de lo desconhecido, como ya he dicho antes. Si no existiera eso que nosotros llamamos vacío, y espacio, y sustância intangible, los cuerpos no tendrían ni donde existir ni por donde moverse, del modo como vemos que efectivamente se mueven. Ahora bien, a excepción de los cuerpos y el vacío, no hay cosa alguna que podamos imaginar – ni a través de los sentidos, ni por analogia con ellos – como una naturaleza existente por sí misma y no como aquello que llamamos síntomas o contingencias (EPICURO, 2008, p. 10).

¹⁵ “No princípio, deus estava só em seu ser, e transformava toda a substância em sua volta por meio do ar em água; e como no sêmen está o germe, da mesma forma aquilo que é a razão seminal do cosmos permanece como criador no úmido, de tal maneira que a matéria passa a ter por sua obra a faculdade de continuar a gerar. O próprio deus criou em primeiro lugar os quatro elementos – fogo, água, ar e terra. Esse ponto é discutido por Zênão em sua obra *Do Cosmos*, por Crísipos no primeiro livro de sua *Física*, e por Arquêdemus na obra *Dos Elementos*” (LAËRTIOS, 2008, p. 212).



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Na primeira parte da citação acima, pode-se identificar a concepção de Epicuro sobre a composição de todo o universo: “um composto de corpos e de vazio” (EPICURO, 2008, p. 10). A existência dos corpos não pode ser negada, bem como as modificações que acontecem nos corpos, como atesta as nossas “sensações”, e essas modificações só ocorrem pela existência do vazio.

Epicuro definiu o vazio ou espaço como natureza intangível e como o lugar que permite a existência dos corpos e do seu movimento. Da comprovação da existência do ser dos corpos pela sensação, coloca-se também como necessário o ser do vazio, ou seja, a sua existência. Para compreender o vir-a-ser dos corpos, o vazio se coloca como o meio onde eles se formam, se desenvolvem e se dissolvem (SILVA, 2003, p. 29). Esse raciocínio foi empregado para confirmar o vazio, também foi utilizado para dar as explicações dos corpos celestes sem recorrer aos mitos. Na segunda parte da citação, o filósofo reafirma a sua convicção de que além dos corpos e do vazio não se pode imaginar mais nada no universo que tenha existência.

Por isso, para Epicuro o que existe são corpos e vazio. O vazio não tem diferença, pois é considerado o espaço que permite a existência dos corpos e de seus movimentos. Mas, em relação aos corpos, os define de acordo com duas naturezas: os simples e os compostos. Os corpos simples são os átomos, que são imutáveis, indivisíveis, indestrutíveis e infinitos, e os corpos compostos são os agregados atômicos, que são mutáveis, divisíveis e finitos. Essa definição e diferenciação entre os corpos simples e os compostos foram apresentadas por Epicuro da seguinte forma:

Así, de los cuerpos, unos son compuestos, y los otros, los elementos a partir de los cuales los compuestos se han formado. Estos elementos son indivisibles e inmutables – si es verdad que no todo tiene que destruirse en el no ser, sino que estos elementos han de permanecer indestructibles al producirse la disolución de los compuestos – ya que su naturaleza es compacta y no poseen ni lugar ni medio para disolverse. Por tanto, es necesario que los elementos primeros sean las sustancias indivisibles de los cuerpos (EPICURO, 2008, p. 11).



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Os átomos são os elementos que constituem todos os corpos compostos, mas não se confundem com estes, porque têm suas próprias especificidades. Os átomos são indivisíveis e não podem desaparecer no nada com a dissolução dos corpos compostos, é necessário que subsistam corpos de uma natureza compacta, não podendo, em nenhuma hipótese, serem dissolvidos (BRUN, 1987, p. 62). Apesar de não vermos essas partículas mínimas (os átomos), observa-se o nascimento e morte, crescimento e fenecimento dos corpos, o que nos obriga a concluir sobre a existência de corpos que são imutáveis e totalmente impenetráveis (LONG, 1977, p. 41). Esses elementos que caracterizam os átomos foram explicitados por Epicuro na *Carta a Heródoto*, com as seguintes características:

[...] los átomos no poseen ninguna cualidad de las cosas visibles excepto forma, peso y tamaño y cuantas cosas son por necesidad connaturales a la forma. Pues toda cualid cambia, y en cambio los átomos no cambiam en absoluto, precisamente porque es preciso que subsista en medio de las disoluciones de los cuerpos compuestos alguna cosa sólida e indisoluble, que es la que no reducirá a la nada ni traerá de lo nada los câmbios, sino que los tratará en muchos cuerpos como simples transposiciones y en algunos como accesos y recesos (EPICURO, 2001, p. 58).

Para Epicuro, os átomos têm três características principais: “forma, peso e tamanho”. Os átomos constituem todas as coisas que existem, as conhecidas ou não, e por isso, o número das formas dos átomos é inumerável, mas é finito (BRUN, 1987, p. 63). Os átomos são em números diversos para estarem de acordo com a variedade de coisas que existem e que são comprovadas pelos sentidos. Assim como as coisas não existem em formas infinitas, os átomos também não possuem formas infinitas. Em relação ao tamanho dos átomos, Epicuro considerou que:

[...] no se debe suponer que en los átomos existe todo tipo de tamaños, sino que debe suponerse que existen determinadas varioaciones de tamaño, puesto que si le asiste esta característica se dará cuenta mejor de las cuestiones relativas a los sentimientos y las sensaciones (EPICURO, 2001, p. 59).

No que se refere ao peso, Epicuro introduziu essa característica ao átomo



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

para explicar a sua caída no vazio. Considera-se que o peso foi uma modificação ao sistema de Demócrito¹⁶, principalmente, a partir das críticas que Aristóteles dirigiu ao sistema de Demócrito (GUAL; ÍMAZ, 2008, p. 68). O peso determina a caída dos átomos no vazio e explica o contínuo movimento dos átomos na constituição de todas as coisas, mas também introduziu o acaso em seu sistema, como um segundo elemento para explicar o movimento dos átomos na formação dos corpos. Segundo Epicuro, em um determinado momento da caída dos átomos, sem causa determinada, cada átomo podia desviar-se, levemente, da sua linha de caída e vir a chocar-se com outros átomos, cujos choques provocariam outros movimentos na formação dos diversos corpos (LLANOS, 1971, p. 15). Isso é atestado por Caro da seguinte forma:

[...] quando os corpos são levados em linha reta através do vazio e de cima para baixo pelo seu próprio peso, afastam-se um pouco da sua trajetória, em altura incerta e em incerto lugar, e tão-somente o necessário para que se possa dizer que se mudou o movimento. Se não pudessem desviar-se, todos eles, como gotas de chuva, cairiam pelo profundo espaço sempre de cima para baixo e não haveria para os elementos nenhuma possibilidade de colisão ou de choque; se assim fosse, jamais a natureza teria criado coisa alguma (CARO, 1988, p. 50).

A questão do movimento de desvio dos átomos foi um ponto em que Epicuro foi bastante questionado pelos seus detratores, mas não trataremos aqui dessa questão, porque não é este o objetivo, mas sim o de entender como a teoria do desvio atômico serviu para o pensador do Jardim justificar a liberdade da ação humana. Assim, na *Carta a Heródoto*, o filósofo definiu os movimentos dos átomos nos seguintes termos:

Los átomos tienen un movimiento continuo siempre; unos se distancian grandemente entre sí, otros conservan este mismo impulso como vibración cuando son desviados por otros átomos que se entrelazan con ellos o quedan recubiertos por otros ya previamente entrelazados. La

¹⁶ Na teoria atômica de Demócrito “tudo acontece por força da necessidade”; e para este filósofo, a “necessidade é vórtice causador da gênese de todas as coisas” (LAËRTIOS, 2008, p. 263).



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

naturaleza del vacío que aísla a cada átomo es a causa de que se comporten así, puesto que no tiene la capacidad de obstaculizar su caída. Por otra parte, la dureza constitucional de los átomos hace que éstos reboten unos con otros, hasta que su recíproco entrelazamiento no los hace retroceder después de la colisión. No existe un comienzo de este movimiento: los átomos y el vacío son eternos (EPICURO, 2008, p. 12-13).

Do movimento contínuo dos átomos em linha reta, “uns se distanciam grandemente de outros”, destarte, Epicuro argumenta na mesma Carta que: “los átomos que se mueven en el vacío sin que nada les intercepte tengan velocidades iguales, porque los cuerpos pesados no se moverán más rápidamente que los pequeños” [...] (EPICURO, 2008, p. 23). O distanciamento entre eles se daria pelo choque, mas como ocorre o choque se os átomos caem em uma mesma velocidade e em linha reta? Os choques se dariam porque no movimento de caída os átomos se desviam levemente de sua linha reta e, por isso, uns se afastam mais que outros devido ao impacto entre os corpos que têm tamanhos diferentes. Epicuro ainda considerou que esse movimento não tem começo, pois “os átomos e o vazio são eternos”. Em relação à questão da declinação dos átomos, um ponto que é polêmico na física de Epicuro, expressivas são as considerações sobre sua função na física epicurista feitas por Graziano Arrighetti:

Epicuro hubo de darles la capacidad de declinar (clinamen) en tiempos y lugares indeterminados el seguir su movimiento de caída rectilínea. Tal principio, era de importancia capital para romper la ley de la necesidad natural e introducir un elemento de libertad en las acciones humanas. Em el plano puramente físico esta capacidad de declinar servía para explicar el origen del movimiento atómico creador. Los átomos chocan entre si y rebotan de modo que se produce una especie de torbellino de donde nacen los mundos con todo su contenido; cada se desarrolla y crece gracias a la aportación continua de masas atómicas, hasta que alcanza su equilibrio. Entonces comienza la decadencia que le conducirá más o menos rápidamente a la destrucción. En el universo infinito, los mundos son infinitos y pueden ser semejantes al nuestro, o diferentes a él (ARRIGHETTI, 1975, p. 308-309).

Para Epicuro, os átomos têm forma, tamanho, peso e são infinitos número.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Se são infinitos em número, eternos e estão em constante movimento no vazio eterno ou infinito, os mesmos podem constituir infinitos corpos de diferentes modos e a existência de outros mundos é perfeitamente possível. Nesse preciso sentido, Epicuro afirmou na *Carta a Heródoto*:

Los mundos existentes son infinitos, tanto los que se parecen al nuestro, como los que son por completo distintos, puesto que los átomos - infinitos en número, tal como hemos demostrado – se extienden hasta los espacios más alejados. Y los átomos aptos para formar o constituir un mundo no se agotan ni en solo mundo, ni en todos los que se parecen al nuestro, ni en los que son distintos de él. De modo que nada se opone al hecho de que el número de mundos sea infinito (EPICURO, 2008, p 13).

Com base em sua teoria atômica, Epicuro desenvolveu, principalmente na *Carta a Heródoto*, uma explicação essencialmente física da constituição e decomposição de todas as coisas, da micro realidade até a macro realidade, afirmando que tudo se deve ao átomo e ao vazio. Assim, para o Mestre do Jardim, não existia nada no universo que tivesse outra composição ou outra origem. Ora, se tudo tem essa composição, com a alma humana não poderia ser diferente. A alma é um composto de átomos e da mesma forma em que foi formada também se dissolverá, isto é, a alma não é incorpórea e não é eterna, porque eterno e infinito são os átomos e o vazio. Entendê-la dessa forma era fundamental para o Mestre do Jardim, pois, dessa maneira, aniquilava-se o terror e o medo que as pessoas tinham em relação à morte e aos deuses. Eis a definição da alma na *Carta a Heródoto*:

[...] el alma es un cuerpo formado a base de partículas finísimas extendidas por el cuerpo entero, y sumamente parecido a un soplo de aire lleva en si cierta mezcla de calor y, en un sentido, parecido a uno de estos dos elementos y, en otro, al otro. Es el alma la parte que, em razón de sus partículas finísimas, ha experimentado enorme diferenciación incluso de esos mismos elementos a los que se parece, y, por razón de esta su especial finura, comparte también más los mismos sentimientos con el resto del cuerpo agregado a ella. Y, ello es claro, las facultades del alma, los sentimientos internos, la facilidad para emocionarse, la capacidad de discernimiento y aquele privados de lo cual morimos conforman todo este ser del alma. Y en verdad es preciso retener en la mente la idea de que el alma guarda en si el más importante agente de las sensaciones (EPICURO, 2001, p. 63-64).



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Pode-se apreender dessa definição acima, que a alma é formada de “partículas finíssimas”, mas não deixa de ser corpórea. Composta de átomos materiais e diminutos, a alma é o agente mais importante das sensações, porque tem a propriedade de sentir, de fazer o discernimento das coisas, de coordenar as sensações e de pensar (GUAL; ÍMAZ, 2008, p. 74). Desse modo, a alma tem uma função específica no corpo humano, mas só existe juntamente com o corpo e não possui uma vida à parte ou além do corpo. Com a morte do corpo, o mesmo para de ter sensações de dor ou de prazer e a alma também fica privada de suas propriedades, já que não existe sem o corpo e é por ele que recebe as sensações. Tanto quanto o corpo, a alma não goza da possibilidade de ter uma vida além, ou seja, com a morte do corpo a alma deixa de sentir e também se decompõe e já não sente mais nada. Neste preciso sentido, afirmou Epicuro na *Carta a Heródoto*:

[...] Y hay que dar por garantizado también que, si se disuelve el resto del cuerpo, el alma se difumina, y ya no tiene las mismas facultades ni tampoco se mueve, con lo que resulta que no posee tampoco sensibilidad. Pues no es posible imaginar que el alma conserva la facultad de la sensación si no está inmersa en el contexto citado, ni funciona con los movimientos citados cuando la capa del cuerpo que la protege y envuelve ya no es tal. En cambio ahora, al estar el alma dentro de esa capa constituida por el cuerpo, tiene los referidos movimientos (escolios: “Epicuro dice en otros libros también que el alma está compuesta por átomos suavísimos y sumamente redondos, bastante diferentes de los del fuego, y que, a su vez, la parte irracional del alma es la que se disemina por el resto del cuerpo, y que la racional está en el tórax, como es claro a juzgar por el miedo y la alegría [...]” (EPICURO, 2001, p. 64).

Ao construir uma definição da alma em termos estritamente físicos, Epicuro objetivava negar qualquer possibilidade de sobrevivência da alma após a morte e visava demonstrar que toda a crença em um sistema de prêmios e castigos, como recompensa pela vida na terra, era pura mitologia (LONG, 1977, p. 56). Com essa explicação, Epicuro tinha em mira refutar o pensamento sobre a imortalidade da alma e remover o medo que essa crença causava, tendo em vista que isto trazia um



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

medo excessivo em relação à morte e era um impedimento para os indivíduos poderem viver prazerosamente a sua existência.

Para Epicuro, a crença na imortalidade da alma, que era disseminada na

*paidéia*¹⁷ clássica da sociedade grega e sustentada pelo pensamento filosófico dominante, como se pode identificar no de Platão¹⁸, era motivo de medo para as pessoas, mas que não se sustentava pela investigação da *phýsis* e, por isso, não deveria ser aceita. Assim, compreendia que:

[...] cuando se espera algún mal eterno por las creencias en leyendas de la mitología, y también por miedo de aquella falta de sensibilidad que nos provoca la muerte, como si esto fuera un mal; y, por último, porque todos estos sufrimientos no se basan en nuestras propias convicciones, sino en un estado de espíritu irracional, de modo que los hombres, sin saber cuáles son los límites de estos terribles males, están sujetos a turbaciones iguales o mayores que si compartieran las creencias más vulgares (EPICURO, 2008, p. 35).

Com base na investigação física do mundo, Epicuro procurou demonstrar que a alma é um composto de partículas materiais finíssimas e estava sujeita às mesmas determinações dos outros corpos compostos que existem no Cosmos. As únicas coisas que são eternas são os átomos e o vazio. Portanto, com esse fundamento estabelecido, procedeu em sua física a uma investigação que visava a elaborar um

¹⁷ O termo *paidéia* não tem uma tradução simples. Ele não significa, como vulgarmente se traduz, apenas como educação. Significa muito mais que isso, aglutinando termos tais como cultura, instrução e formação. Desde o seu surgimento a palavra *paidéia* foi cobrindo um campo cada vez mais vasto de significados. O termo começou a ser utilizado no séc. IV a.C. e, nessa altura, tão-somente, começou a significar a criação dos meninos. Mas seu significado depressa se alarga, passando a designar não só o processo educativo, mas também o conteúdo e o produto desse processo. Torna-se assim claro e natural o fato de os gregos, a partir do séc. IV, em que este conceito achou a sua cristalização definitiva, terem dado o nome de *paidéia* a todas as formas de criação espiritual e ao tesouro completo da sua tradição (JAEGER, 2002).

¹⁸ Platão nasceu em Atenas, em 428/427 a. C. Seu verdadeiro nome era Aristocles. Platão é um apelido que derivou, como referem alguns, de seu vigor físico ou, como contam outros, da amplitude de seu estilo ou ainda da extensão de sua testa (em grego, *platôs* significa precisamente “amplitude”, “largueza”, “extensão”). Platão foi discípulo de Sócrates, cuja morte marcou profundamente sua vida e os encaminhamentos de sua posição teórica. Platão travou diversos embates políticos e em 347 a. C. morreu em Atenas (REALE, 1994, p. 126).



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

conjunto de conhecimentos ou de orientações para livrar os homens das perturbações causadas pelas vãs opiniões e pelas falsas representações das coisas dadas por filósofos como Platão e Aristóteles.

Esses conhecimentos foram sintetizados na *Carta a Heródoto* e foram fundamentais para o Mestre do Jardim estruturar sua doutrina moral, sintetizada, principalmente, na *Carta a Meneceu (Carta sobre a felicidade)* e em algumas de suas *Máximas Principais*. Nesta doutrina, estava contido o que o pensador do Jardim entendia como necessário para proporcionar a verdadeira *eudaimonía* (felicidade). Portanto, para Epicuro o conhecimento físico do mundo era imprescindível (era *phármakon*), porque era o alicerce para a elucidação de todos os fenômenos naturais e para remover o medo em relação ao sobrenatural, para produzir a tranquilidade e a felicidade.

Considerações finais

Epicuro defendeu em sua *physiología* (física) que o conhecimento da *phýsis* (natureza) era um elemento essencial para se alcançar a *eudaimonía* (felicidade), porque removia o medo que as pessoas tinham em relação aos fenômenos naturais. A física permitia entender o mundo natural sem recorrer ao sobrenatural (deuses) e contribuía para eliminar as superstições religiosas em voga na sociedade antiga e por isso, constituía o melhor *phármakon* (remédio) para propiciar a tranquilidade da alma e a felicidade.

Por isso, em sua *physiología* (física), o Mestre do Jardim demonstrou que tudo o que existe é composto de elementos naturais, ou seja, de átomos, e assim sendo, a vida não tem como causa e como fim um ser sobrenatural, um deus, mas nos movimentos dos próprios átomos, que, em si mesmos, podem se mover e, por seus movimentos, compõem e decompõem todas as coisas que existem.

Portanto, a física de Epicuro tinha por finalidade explicar o mundo, o universo



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

e a condição humana na própria matéria, pois tudo sempre foi como é agora, um composto de átomos e vazio que são eternos e infinitos. A partir desses elementos naturais se explicava todas as transformações ou modificações em todo o universo sem recorrer aos deuses. Dessa forma, a *physiología* (física) epicurista tinha uma função fundamental em seu sistema filosófico, o de produzir um conhecimento verdadeiro, que era tido pelo Mestre do Jardim como o melhor *phármakon* (remédio) para a *eudaimonía* (felicidade).

Referências

- ARRIGHETTI, Graziano. Epicuro y su escuela. In: PARAIN, Brice (Org.). **Historia de la filosofía**. México: Siglo XXI Editores, 1975.
- BRUN, Jean. **O epicurismo**. Lisboa: Edições 70, 1983.
- CARO, Tito Lucrécio. **Da Natureza**. São Paulo: Nova Cultural, 1988. (Os pensadores).
- EPICURO. **Máximas Principais**. São Paulo: Edições Loyola, 2010.
- EPICURO. **Carta a Herótodo** (Sobre a Física). Tradução, estudo preliminar e notas de Montserrat Jufresa. Madrid: Editorial Tecnos, 2008.
- EPICURO. **Carta a Pítocles** (Sobre a Astronomia e Meteorologia). Tradução, estudo preliminar e notas de Montserrat Jufresa. Madrid: Editorial Tecnos, 2008.
- EPICURO. **Carta a Herótodo** (Sobre a Física). Tradução e edição de José Vara. Madrid: Ediciones Cátedra, 2001.
- EPICURO. **Carta a Pítocles** (Sobre a Astronomia e Meteorologia), Tradução e edição de José Vara. Madrid: Ediciones Cátedra, 2001.
- FARRINGTON, Benjamin. **A doutrina de Epicuro**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968.
- GIGANDET, Alain. Os princípios da física. In MOREL, P.-M (Org.) **Ler Epicuro e os epicuristas**. São Paulo: Loyola, 2011.
- GUAL, Carlos García. **Epicuro**. Madrid: Alianza, 2006.
- GUAL, Carlos García; ÍMAZ, María Jesús. **La filosofía Helenística: éticas y sistemas**. Madrid: SÍNTESIS, 2008.
- JAEGER, Werner. **Paidéia. A Formação do Homem Grego**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- JAPIASSU, Hilton; MARCONDES, Danilo. **Dicionário básico de filosofia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.
- LAËRTIOS, Diôgenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Brasília: Editora Universitária de Brasília, 2008.
- LLANOS, Alfredo. **La filosofía de Epicuro**. Buenos Aires: ERGON, 1971.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

- LONG, Anthony A. **La filosofía helenística: estoicos, epicúreos, ascéticos** . Madrid: Revista de Occidente, 1977.
- MONDOLDO, Rodolfo. **O pensamento Antigo: história da filosofia Greco-romana**. Vol. II. São Paulo: Mestre Jou, 1973.
- NESTLE, Wilhelm . **Historia del espíritu griego** . Barcelona: Ariel, 1961. PETERS, F. E. **Termos Filosóficos Gregos** . Lisboa: Calouste, 1983.
- REALE, Giovanni . **História da Filosofia Antiga** . São Paulo: Loyola, 1994.
- SILVA, Markus Figueira . **Epicuro: sabedoria e jardim** . Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- ULLMANN, Reinholdo Aloysio . **Epicuro: o filósofo da alegria** . 4. ed. rev. e amp. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.
- _____. **A alma na Grécia: a origem do indivíduo no Ocidente** . Rio de Janeiro: Monografia de conclusão do curso de Filosofia na Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ, 2000. Disponível através do sítio http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/artigos_teses/FILOSOFIA/Monografias/A_Alma_na_Grecia.pdf Consultada em 02/01/2012, às 10:00hs.
- REALE, G. **Para uma nova interpretação de Platão** . São Paulo: Loyola, 2004. REZENDE, A. **Curso de filosofia: para professores e alunos dos cursos de secundograu e graduação** . Rio de Janeiro: Zahar, 1996.
- ROMEYER-DHERBEY, G. R. **Os sofistas** . Lisboa: Edições 70, s/ d.
- SANTOS, V. C. dos . “Mitologia grega e educação” In COSTA, C. J. **Fundamentos Filosóficos da Educação** . Maringá: Eduem, 2008.
- VERNANT, J.-P. **Mito e pensamento entre os gregos** . Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- _____. **As origens do pensamento grego** . Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.



IF-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Las causas estructurales de la historiografía de la intimidad¹⁹

Por: Ardit Guido (ardotieluno@hotmail.com)²⁰

Resumen

Es en este sentido que indaga acerca del desmembramiento del sistema feudal y la posterior centralización del poder estatal sobre poblaciones cada vez mayores; y cómo estos cambios acotan el campo de acción político-social disponible al sujeto. Lo cual redundaría en que los sujetos modernos comiencen de manera creciente a comportarse replegarse en su esfera más íntima. Esta recuperación y fortalecimiento del ámbito de lo privado provoca el surgimiento de corrientes historiográficas cuyo centro es el individuo y su esfera más íntima e inmediata. Para el cientista social lo importante es ahora indagar el universo relacional de los sujetos en el mundo social a escala humana y cotidiana. Todo lo cual se manifiesta en corrientes tales como el Estudio de la Familia, la Microhistoria, la Historia de las Emociones, etc.

Palabras Clave: Estructura; Superestructura; Capitalismo Tardío; Historiografía; Intimidad

Resumo

En la senco ke ĉu demandu pri rompo de la feŭda sistemo kaj posta centralizo de ŝtata potenco en ĉiu foje pli granda popoloj; kaj kiel ĉi tiuj ŝanĝoj limigas sociopolitikan kampon disponebla al individuo. Kiu ĝiras ĉirkaŭ la modernaj personojke komencas tiom kreskantan manieron, kondukiĝi kurbiĝo en siaj plej intimajn sferon. Tiu reakiro kaj plifortigo de la privata sektoro sekvigas aktuala historia kies centro estas individuo kaj siaj plej intima kaj tuaj sfero. Por socia sciencisto, la grava afero estas, nun, demandi rilatan universon de la personoj, en la socia mondo kaj ĉiutaga homa skalo. Ĉiuj kiuj manifestas en tiaj ĉenoj, kiel la Familia Studo, la Mikrohistorio de Emocioj ktp.

Ŝlosilvortoj: Strukturo; Superstrukturo; Malfrua kapitalismo; Historiografio; Intimeco.

¹⁹ Publicado originalmente em IF-Sophia: revista eletrônica de investigações Filosófica, Científica e Tecnológica, janeiro/ 2015, Ano I, v. I, número II.

²⁰ Doutorando em Filosofia pela Universidade de Buenos Aires/ Argentina, pesquisador e estudante no Projeto de Pesquisa UBACyt, intitulado Desfazer os afetos: aproximações ao impacto do giro afetivo sobre a Filosofia Prática. E professor de Filosofia da História na Universidade de Buenos Aires/ Argentina, atuando na disciplina sobre As transformações na questão identitária a partir do surgimento da democracia capitalista.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Abstract

The article is presented through a marxist viewpoint; since it states the existence of a correlation between structural changes, taking place at an economic level, and superstructural productions. It's in this sense that the article explores the fall of the feudal system, the following centralization of power over increasingly larger populations, and the way these changes affected the socio-political field of action available to the individual, which became increasingly narrowed. Social interaction increasingly becomes limited to mere observation, to some sort of voyeurism, in which each subject is now foreign to everybody else, while his relatives and personal friends represent to him the entire human specie. This recovery and strenghten of the private sphere helps the rise of historiographical studies that focus on the individual and his most immediate and intimate sphere. The important thing is to unravel society, not based anymore on the individual's position within a certain structure, but to explore the social universe at a human level, through the study of interpersonal relationships. All of this is manifest in the study of Family, Microhistory, History of Emotions, etc.

Key Words: Structure; Superstructure; Capitalism; Historiography; Intimacy

Desde una perspectiva marxiana se cree en la existencia de una correlación entre los cambios *estructurales* que tienen lugar a nivel económico-político y las producciones *superestructurales* del ámbito cultural, académico o intelectual; en tanto de alguna manera son los primeros los que inauguran o posibilitan determinados conceptos o estructuras del pensamiento. Es en este sentido que puede ensayarse una lectura histórica en estos términos; intentando considerar la manera en que ciertos cambios a nivel estructural; en particular el surgimiento del capitalismo tardío, -entendido en términos de Jameson-, pudo no sólo afectar sino también incluso *posibilitar* el surgimiento de determinados modos del pensar el pasado.

Es así como cabe analizar, tal como señala Chevallier, la manera en que mientras “*la aristocracia unía a los súbditos entre sí por una larga cadena que ascendía desde el aldeano hasta el rey (...) La democracia rompe esta cadena y deja separados a sus eslabones*”²¹. Al tiempo que durante el feudalismo el poder estaba atomizado y

²¹ CHEVALLIER, Jean-Jacques, *Los Grandes Textos Políticos*, Aguilar, 1990, p.245.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

fragmentado en numerosas secciones pequeñas, dentro de las cuales existían fuertes lazos sociales, era posible por tanto, intervenir en el ámbito social de manera directa, pues *“cada uno era protegido por alguien que estaba por encima de él y protegía a alguien que estaba por debajo”* (ídem). Sin embargo, es a partir de este desmembramiento del sistema feudal, y posteriormente con la creciente centralización del poder estatal sobre poblaciones cada vez mayores; que el campo de acción político-social comienza a verse crecientemente acotado. Esta situación se radicaliza durante el capitalismo tardío, en tanto que dispone *“a cada ciudadano a aislarse de la masa de sus semejantes y a retirarse con su familia y amigos; de tal modo que, después de haber creado así una sociedad a su estilo, abandona de buena gana a si misma a la gran sociedad”* (ídem, p. 245). Así, como afirma Richard Sennett; la interacción social va quedando paulatinamente limitada a la pura observación o la participación pasiva, a una suerte de voyeurismo extraño a todo contacto. El juego libre de la vida subjetiva parece entonces requerir un entorno encerrado más que uno expuesto. Tal como observa Chevallier a los sujetos modernos; *“cada uno de ellos retirado y aparte y como extraño al destino de todo los demás; sus hijos y sus amigos particulares forman para él toda la especie humana”* (ídem, p. 250).

Es en este sentido que, por ejemplo, mientras la tradición interpela al *Emilio* de Rousseau en tanto una obra obsoleta, propia de un ideología chauvinista; puede bajo esta luz ensayarse una exégesis innovadora; en tanto cabe concebir que el ginebrino pudo notar que, tras los cambios que estaban teniendo lugar en la sociedad; aquel ámbito quedaba como pasible de ser resguardado como idóneo para la manifestación del sujeto debe ser finalmente aquel que tradicionalmente ha sido entendido como el de lo privado; es decir, el de la intimidad familiar. Podría radicar aquí entonces la razón por la cual Rousseau escribe el *Emilio* marcando una clara y categórica diferencia entre la crianza que se debe impartir a un niño y a una niña; justamente para que aquel que históricamente



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

había retenido para sí el rol de sujeto activo por excelencia (el hombre europeo adulto), no lo viera desvanecerse como consecuencia del nuevo orden social, sino que pudiera retenerlo, aunque más no sea en un ámbito que había sido históricamente degradado y olvidado como el de lo *privado*.

Es en este sentido que si bien el presente trabajo recupera la relación marxiana entre *estructura* y *superestructura*; por otro lado entiende al marxismo en tanto un pensamiento bisagra, que pretende aplicar a la sociedad moderna un esquematismo propio del antiguo régimen; planteando que a partir de la existencia de determinados medios de producción y fuerzas productivas, con respecto a los cuales los hombres establecen relaciones objetivamente medibles; es posible derivar de allí de forma instantánea las clases sociales. El marxismo intenta justamente trasladar el esquematismo del *ancien regime*, al nuevo; en ese sentido funciona como una intentona de descifrar cuál es el nuevo código a partir del cual las identidades se distribuyen; sin poder ver que justamente la característica movilidad y libertad que el nuevo sistema representa con respecto al antiguo trae aparejada una descomposición de sus esencialismos.

Es por esto que a lo largo de los años, si bien es innegable que el marxismo ha logrado numerosos adeptos; es también cierto que parecería consistir cada vez más en una herramienta epistemológica insuficiente para determinar los roles, posicionamientos y principalmente las *subjetividades* de los individuos dentro de la estructura social. Al tiempo que muchas de las críticas que otros autores han hecho (Weber, Bourdieu, Thompson, etc.) parecieran de alguna manera apuntar a una suerte de *olvido simbólico* en el que habría caído Marx.

Tal como afirma Jameson, hoy la cultura ya no se encuentra dotada de la relativa autonomía que disfrutó en otros tiempos (JAMESON, 2005); en tanto “*la intimidad implica una absoluta democratización del dominio interpersonal, en una forma en todo homologable con la democracia en la esfera pública*” (GIDDENS, 1992). Es por esto que



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

el campo de la filosofía de la historia ha sufrido grandes cambios en el último medio siglo, no sólo en términos de la transformación de la disciplina misma –centralmente gracias al surgimiento del narrativismo–, sino también por el modo en que fue encarada la redefinición de la propia experiencia histórica. Esta recuperación del ámbito de lo privado provoca el surgimiento de corrientes de pensamiento cuyo centro es el individuo y su esfera más íntima e inmediata, como el estudio sobre la Historia de la Familia o la Microhistoria; que realizan una historiografía de cuño postmoderno cuya “tendencia consiste en concentrar la atención sobre los fragmentos antes que sobre conjuntos más vastos”²² y en “llegar a hacer una lectura lo más formal posible de acciones, conductas, estructuras sociales, roles y relaciones”²³, muchas veces tomando como eje central documentos de tipo testimonial.

Lo curioso es que justamente el surgimiento de subjetividades más plásticas, menos rígidas que las que habían existido con anterioridad, bien puede ser leído como una consecuencia de tipo *superestructural* que surge del cambio de régimen, el cual no es sino –en última instancia–, producto del nuevo *modo de producción*.

Así, la plasticidad identitaria que trae aparejada el nuevo régimen se ve reflejada en la producción intelectual; la cual a partir del marxismo reniega de procurar nuevos esencialismos identificatorios.

Tras esto, considero que esta búsqueda identitaria comienza en nuestra época a verse gradualmente desplazada desde las tradicionales coordenadas públicas (religión, título nobiliario, origen), hacia nuevos ámbitos (ideología, hábitos de consumo, sexualidad, etc.), es decir, a ámbitos que justamente se encuentran más vinculados con aquello que tradicionalmente se consideró como el ámbito de lo *privado*.

²² GINZBURG, Carlo. *Microhistoria: dos o tres cosas que sé de ella*. *Entre pasados*, nº 8 (1995): 51-73

²³ LEVI, Giovanni. *Sobre microhistoria*. En *Formas de hacer historia*, de Peter Burke (ed.), 119-143. Madrid: Alianza Universidad, 1996.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Es aquí que para el cientista social ya no interesa que un individuo sea noble, comerciante o campesino; sino lo que ese individuo hace; lo importante es develar el funcionamiento, ya no en función de las posiciones que las personas ocupan en la estructura social sino de indagar el universo relacional de los sujetos en el mundo social a escala humana y cotidiana. Es así que, como afirma Peter Burke, *“en la última generación, aproximadamente, el universo de los historiadores se ha expandido a un ritmo vertiginoso”*²⁴. De esta manera, surge una estrategia microanalítica intenta adentrarse en los espacios vitales cotidianos y así acercarse a la reconstrucción de las experiencias individuales a través del estudio de las redes de relaciones interpersonales.

El historiador social de fines de los años ‘80 posterga en sus interpretaciones los anclajes estructurales fijos y las relaciones de clase que postulaba el marxismo; entendiendo que se trataba de conceptos esencializantes que era preciso desnaturalizar; planteando la existencia de varias y competitivas formas de subjetividad humana distintas de aquellas que nacen de la situación de clase; tales como las identidades nacionales, territoriales, etarias, étnicas, culturales, discursivas, de género, etc.

Historia de las Mujeres

Este tipo de historiografía pretende *“apelar a la ‘experiencia’ sin sostener implícitamente conceptos esencialistas”*²⁵, y desde ese lugar *“describir la movilización política sin apelar a identidades esencializantes y ahistóricas”* (ídem), ni a *“categorías excesivamente generalizadoras, como la de clase o la de ‘los oprimidos”* (ídem).

Tal como afirma Joan Scott, *“la mayor parte de la historia de las mujeres ha*

²⁴ Burke, Peter, *Obertura: La Nueva Historia, su Pasado y su Futuro*, en Peter Burke (ed) Formas de hacer historia. Madrid, Alianza Universidad. P. 11.

²⁵ Scott Joan (1996) *Historia de las Mujeres* en Peter Burke (ed) Formas de hacer historia. Madrid, Alianza Universidad. P. 86.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

buscado de alguna manera incluirlas como objetos de estudio, como sujetos de la historia” (ídem, p. 71). Y esta insistencia en el rol de la mujer, trajo aparejada una revalorización de la tradicionalmente considerada *vida privada*, en tanto *“propusieron nuevos terrenos de acción e instituciones –familia y hogares- como temas dignos de estudio”* (ídem, p. 75). Y, más aún, sostuvieron la creencia de que esta posee tanto aspectos públicos como políticos. Según nuestra lectura, esta *politización* de la vida privada es una consecuencia de la mutilación a la que se encuentra sometida la vida pública en el capitalismo avanzado.

También, creemos que la disolución de las antiguas identidades, y la consecuente búsqueda a la que el sujeto contemporáneo se encuentra supeditado se refleja en este modo de hacer historia que sostiene que la existencia de complejidad e inestabilidad en toda identificación del sujeto, incluida la de “las mujeres”. De ese modo, no supone una identidad preexistente en estas, sino que pretende investigar los procesos de su construcción; es decir, en lugar de atribuir un significado inherente a categorías de “hombre” y “mujer”, intentar analizar cómo se afianza su significado históricamente. De esta manera erige el concepto de “género”, que *“es una forma de referirse a los orígenes exclusivamente sociales de las identidades subjetivas de hombres y mujeres”*²⁶.

Historia de la Familia:

La modernización parecía haber desintegrado progresivamente los lazos de parentesco, produciendo un debilitamiento de los controles y límites impuestos a los individuos por la comunidad al tiempo que adelantaba y enfatizaba un conjunto de nuevas ideas; el individualismo y su consecuente libertad de los cónyuges para elegir

²⁶ Scott, Joan, *El Género: Una Categoría Útil para el Análisis Histórico*, en Marta Lamas *El Género: La Construcción Cultural de la Diferencia Sexual*. PUEG, México, pp. 235-302.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

pareja. Así, *“socavados los viejos valores tradicionales se daban las condiciones para el surgimiento de la afectividad y de la individuación”*²⁷.

La investigación histórica realizó un giro hacia el terreno de las prácticas, la cultura y las relaciones en el interior del mundo doméstico, planteándose temas como el surgimiento de la afectividad, los patrones de relación de padres e hijos, la infancia, la sexualidad y la educación. Es un hecho que se ha consolidado una corriente historiográfica que hace de la familia su principal centro de interés.

Si bien puede contra argumentarse que la disciplina histórica siempre ha tenido a la familia como uno de sus tópicos de interés, lo cierto es que lo hizo en tanto la consideró a la manera aristotélica como institución fundante de las sociedades que estudiaba en tanto foco de su atención. El cambio radical que tuvo lugar en la década del sesenta del siglo pasado fue el surgimiento de la familia como objeto específico de estudio.

Es así que el cambio de régimen, junto con los cambios ideológicos que suscitó; posibilitó el surgimiento de nuevos focos de atención para la disciplina histórica; sin embargo, también aparecieron análisis históricos -o microhistóricos- en los cuales tuvieron lugar estudios a escala reducida, localizados en regiones acotadas, pueblos o pequeñas ciudades.

Microhistoria:

Mientras que la historia social se ha considerado tradicionalmente capaz de aplicar modelos rígidos a la historia, y los estudios ‘macro’, en general se han caracterizado por la utilización de una suerte de método deductivo, *“que organiza la evidencia en torno a un marco de referencias consciente o inconscientemente pre-*

²⁷ BJERG, María y Roxana Boixados (eds.) *La familia. Campo de investigación interdisciplinario. Teoría, métodos y fuentes*. Buenos Aires, UNQ, 2004.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

*determinado*²⁸; la microhistoria surgió como una reacción contra el estudio de la sociedad sin rostro humano. El paradigma que anterior sufrió una crisis generalizada que sacudió la creencia muy extendida en la posibilidad de formular leyes rigurosas de conducta social. Es frente a esto que se erige la microhistoria pretendiendo suministrar representaciones más realistas y menos mecanicistas.

Se trata de una historiografía postmoderna cuya *“tendencia consiste en concentrar la atención sobre los fragmentos antes que sobre conjuntos más vastos”*²⁹ y en *“llegar*

*a hacer una lectura lo más formal posible de acciones, conductas, estructuras sociales, roles y relaciones (...) los individuos crean constantemente su propia identidad y los grupos se definen de acuerdo con conflictos y solidaridades que, sin embargo, no pueden ser asumidas a priori”*³⁰.

La microhistoria se propone destacar el papel activo del individuo, que antes parecía simplemente pasivo o indiferente; poniendo el acento en las acciones individuales para de esa manera *“trabajar con una representación diferente, más compleja y realista, de la racionalidad de los actores sociales”* (idem).

Es aquí que puede notarse que la aparición de condiciones estructurales tales como para posibilitar el surgimiento histórico del individuo en tanto tal; viabiliza que el sujeto se gane un lugar en tanto agente activo de la historia. Al tiempo que la ruptura mencionada de los lazos sociales permite *“estudiar lo social no como objeto dotado de propiedades inherentes, sino como conjunto de interrelaciones cambiantes existentes entre configuraciones en constante adaptación”* (idem).

²⁸ BARRIERA, Darío (1999) *Las «babas» de la microhistoria. Del mundo seguro al universo de lo posible* en Prohistoria nº 3. pp 177-186

²⁹ GINZBURG, Carlo (1995) *Microhistoria: dos o tres cosas que sé de ella* en Entrepasados, nº 8. pp. 51-73

³⁰ LEVI, Giovanni (1996) *Sobre microhistoria* en Peter Burke (ed) *Formas de hacer historia*. Madrid, Alianza Universidad. Pp. 119-143



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Historia de las Emociones:

Aun más, en los últimos años han surgido intentos de realizar estudios sobre la Historia de las Emociones; el cual que comenzó tímidamente en los '80 y se expandió en los últimos años, y cuya investigación descansa en la asunción de que las emociones son formadas culturalmente y aprendidas a través de contextos y prácticas sociales. Sin embargo, el estudio señala que las *reglas del sentir* no son dictaminadas desde arriba, a larga escala, de manera dictatorial. Sino que, muy por el contrario, entanto miembros de grupos e instituciones sociales, los individuos no son recipientes pasivos sino activos participantes en crear, mantener o dismantelar estas reglas a través de sus prácticas diarias. Es así que el surgimiento del individuo como tal redundo en la centralidad de su vida íntima y testimonial y a partir de allí tiene lugar una reformulación de la idea de *agencia* entendida como capacidad de acción.

Es así como puede realizarse una lectura que toma tanto como rechaza del marxismo, y que pretende explicar las condiciones de posibilidad de algunas de las corrientes de la historiografía posmoderna.

Consumo

El creciente individualismo propiciado por la Edad Moderna se vio reflejado en la aparición de determinados productos tales como los vasos individuales, -en lugar de jarras comunes-, y las sillas, -en lugar de bancos-, de cualquier manera, el análisis del consumo va puede ir mucho más allá.

Como sostiene Giovanni Levi, los modelos más atrayentes hoy en día son aquellos que hacen hincapié en la libertad de elección del agente; De Vries lo secunda afirmando que “*el clima académico imperante en la actualidad tiende a celebrar el*



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

*triumfo de la voluntad del individuo como arquitecto de su propia identidad*³¹; justamente, la desaparición de un eje articulador de las identidades que tiene lugar con la caída del feudalismo, y su posterior exacerbación durante el capitalismo tardío, generan, a la vez de un individuo relegado del ámbito social, un sujeto que se cree una suerte de demiurgo de sí mismo; que se piensa a sí mismo como su propio creador. Y es en esesentido que el consumo comienza de manera creciente a desempeñar funciones comunicativas y expresivas respecto de esta identidad elegida. Es así que muchos anuncian que con el posmodernismo, la política de la clase, basada en la producción, cede el paso a la política de la identidad cultural, centrada en derredor del consumo.

La característica principal de este tipo de consumo, señala De Vries, es que su función no tiene que ver con aumentar el *comfort personal*, sino más bien con proporcionar *comfort social*; es decir, no está destinado al uso personal, sino que su uso no es sino una señal social, un signo. Pero es curiosamente este consumo el intento de distinguir a los individuos entre sí; y representa las coordenadas a partir de la cual los sujetos intentan construir sus identidades.

Historia desde abajo:

En primer lugar, cabe destacar que los historiadores marxistas habían tendido a restringir el estudio de la historia de las clases inferiores a los “*episodios y movimientos en los cuales las masas emprendían una actividad política*”³². En este sentido, el subordinado sólo interesaba en tanto que miembro de una clase.

En segundo lugar, tal como afirma Jim Sharpe, uno de los principales propósitos de la historia “*consiste en proporcionar a quienes la escriben o leen un*

³¹ DE VRIES, Jan. *La revolución industrial. Consumo y economía doméstica desde 1650 hasta el presente*. Barcelona: Crítica, 2009.

³² Sharpe, Jim (1996) *Historia desde Abajo* en Peter Burke (ed) *Formas de hacer historia*. Madrid, Alianza Universidad. P. 43.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

sentimiento de identidad, una idea de procedencia” (ídem, p. 56), por lo cual considera que *“es fundamental la utilización de la historia para ayudar a la propia identificación”* (ídem).

Es en este sentido que la Historia desde Abajo representa una ruptura con la historiografía que antecede en tanto considera los seres humanos objeto de su estudio, *“fueron capaces de constituir un mundo por sí mismos: de ese modo fueron actores históricos, crearon historia”* (ídem) y que sus acciones afectaron al mundo.

Bibliografía

- BARRIERA, Darío (1999) **Las «babas» de la microhistoria**. Del mundo seguro al universo de lo posible en Prohistoria nº 3.
- BJERG, María y Roxana Boixados (eds.) **La familia. Campo de investigación interdisciplinario. Teoría, métodos y fuentes**. Buenos Aires, UNQ, 2004
- Burke, Peter, Obertura: La Nueva Historia, su Pasado y su Futuro, en Peter Burke (ed) **Formas de hacer historia**. Madrid, Alianza Universidad.
- CHEVALLIER, Jean-Jacques, **Los Grandes Textos Políticos**, Aguilar, 1990.
- DE VRIES, Jan. **La revolución industrial. Consumo y economía doméstica desde 1650 hasta el presente**. Barcelona: Crítica, 2009.
- GIDDENS, **La Transformación de la Intimidad**. Teorema. 1992.
- GINZBURG, Carlo. **Microhistoria: dos o tres cosas que sé de ella**. Entrepasados, nº 8 (1995)
- JAMESON, F: **La Lógica Cultural del Capitalismo Tardío, Centro de Asesoría y Estudios Sociales**, Madrid, 2005.
- LEVI, Giovanni. Sobre microhistoria. En **Formas de hacer historia**, de Peter Burke (ed.), 119-143. Madrid: Alianza Universidad, 1996a.
- _____ (1996b) Historia de las Mujeres en Peter Burke (ed) **Formas de hacer historia**. Madrid, Alianza Universidad. · Scott, Joan, El Género: Una Categoría Útil para el Análisis Histórico, en Marta Lamas El Género: La Construcción Cultural de la Diferencia Sexual. PUEG, México.
- Sharpe, Jim (1996) Historia desde Abajo en Peter Burke (ed) **Formas de hacer historia**. Madrid, Alianza Universidad.



IF-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

En los albores de la filosofía: Hesíodo y la preocupación por el kósmos³³

Por: Maria Cecília Colambani³⁴ (ceciliacolombani@hotmail.com)

Resumen:

El proyecto del presente trabajo consiste en ubicar a Hesíodo en esa zona oscura, de fronteras imprecisas entre poesía y filosofía, propia de la Grecia arcaica. Olof Gigon (1985) ha trabajado los núcleos filosóficos presentes en *Teogonía* como relato emblemático de la totalidad. El problema del ser, del todo, del origen, de la verdad y de la transmisión de la verdad han sido los hilos que Gigon ha encontrado para hilvanar el tapiz del Hesíodo-filósofo. Nuestro propósito es releer *Teogonía* desde una lectura que intente relevar cierto alejamiento de lo que constituyen las marcas del discurso mítico habitual: la fuerte tendencia a la divinización de los elementos como impronta de la primera especulación sobre el ser en términos teológicos. Pretendemos dar cuenta de ciertas líneas de fuga de esa matriz mítica, haciendo de Hesíodo un testigo clave de la transición entre la poesía y filosofía.

Palabras claves: Poesía, Mito, Filosofía popular, *Arkhé*, Divinidad.

Resumo:

La objektivo de ĉi tiu studo estas lokalizi Hesíodo en tiu obskura areon de neklara limoj inter poezio kaj filozofio mem de Arkaika Grekio. Olof Gigon (1985) laboris filozofiaj kernoj ĉeestanta en la Teogonía kiel emblema historio de ĉiuj. La problemo estante, de ĉiuj, la origino de vero kaj transdono de vero estis la fadenoj kiuj Gigon trovita teksu la intrigo de Hesíodo-filozofo. Nia celo estas relegi la Teogonia en provo taksu certaj malproksimo de kio konsistigas la markojn de la kutima mita parolado: la forta tendenco por la diigo de elementojn kaj spuri la unua konjekto pri estanta en teologiaj

33. Publicado originalmente em IF-Sophia: revista eletrônica de investigações Filosófica, Científica e Tecnológica, outubro/ 2016, Ano II, v. II, número IX.

34. Es Profesora titular de Problemas Filosóficos y de Antropología Filosófica da Facultad de Filosofía, Ciencias de la Educación y Humanidades da Universidad de Morón. Investigadora principal e coordinadora de projetos de pesquisa da Universidad de Morón. Profesora titular de história da filosofia antiga e problemas especiais de filosofia antiga na Facultad de Humanidades da Universidad Nacional de Mar del Plata. Autora de diversos capítulos de livros e de mais de uma centena de artigos apresentados em congressos da área. Autora de Hesíodo, Una Introducción Crítica (2005), Homero, Una introducción crítica (2005) e Foucault y la política (2009).

IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

terminoj. Ni intencas realigi iuj creepage tiu mita matrico, farante Hesíodo ŝlosila atestanto al la transiro inter poezio kaj filozofio.

Ŝlosilvortoj: Poezio, Mito, Homoj Filozofio, Arche Diaĵo.

Resumo:

O objectivo do presente trabalho consiste em localizar Hesíodo nessa zona obscura, de fronteiras imprecisas, entre poesia e filosofia, própria da Grécia arcaica. Olof Gigon (1985) trabalhou os núcleos filosóficos presentes na *Teogonia* como relato emblemático da totalidade. O problema do ser, do todo, da origem, da verdade e da transmissão da verdade foram os fios que Gigon encontrou para tecer a trama do Hesíodo-filósofo. O nosso propósito é reler a *Teogonia* numa tentativa de valorizar certo afastamento do que constitui as marcas do discurso mítico habitual: a forte tendência para a divinização dos elementos como traço da primeira especulação sobre o ser em termos teológicos. Pretendemos dar conta de certas linhas de fuga dessa matriz mítica, fazendo de Hesíodo um testemunho chave da transição entre poesia e filosofia.

Palavras-chave: Poesia; Mito; Filosofia Popular; *Arkhé*, Divindade.

Abstract:

The objective of this study is to locate Hesiod in this obscure area of blurred boundaries between poetry and philosophy itself of Archaic Greece. Olof Gigon (1985) worked philosophical nuclei present in the Theogony as emblematic story of all. The problem being, of all, the origin of truth and transmission of truth were the threads that Gigon found to weave the plot of Hesiod-philosopher. Our purpose is to re-read the Theogony in an attempt to value certain remoteness of what constitutes the marks of the usual mythical speech: the strong tendency for the deification of elements and trace the first speculation about being in theological terms. We intend to realize certain creepage this mythical matrix, making Hesiod a key witness to the transition between poetry and philosophy.

Keywords: Poetry, Myth, People Philosophy, Arché Deity.

La lectura que ha hecho la crítica con Olof Gigon (1985) a la cabeza, de la cual nos nutrimos y seguimos como marco interpretativo, ha ubicado a Hesíodo en esa zona oscura, de fronteras imprecisas entre poesía y filosofía, propia de la Grecia arcaica; asimismo, ha trabajado los núcleos filosóficos presentes en *Teogonía* como relato emblemático de la totalidad. El problema del ser, del todo, del origen, de la verdad y de



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

la transmisión de la verdad han sido los hilos que Gigon ha encontrado para hilvanar el tapiz del Hesíodo-filósofo. Nuestro proyecto consiste en releer la *Teogonía* relevando cierto alejamiento del discurso mítico habitual para dar cuenta de ciertas líneas de fuga y puntos de tensión.

Nuestro interés consiste en reconocer en Hesíodo un testigo clave de la transición entre poesía, especie de filosofía popular, según Louis Gernet, y filosofía (1981)³⁵. El orden representa para el poeta beocio un núcleo de preocupación que, incluso, aparece en *Trabajos y Días* como línea de continuidad de un tópico que articula la coherencia y unidad de la obra. Quizás los versos que alertan a Perses antes del proemio sobre el trabajo, sean una síntesis de esta preocupación inaugural: “¡Oh Perses! Grábate tú esto en el corazón; escucha ahora la voz de la justicia y olvídate por completo de violencia. Pues esta ley impuso a los hombres el Cronión: a los peces, fieras y aves voladoras, comerse los unos a los otros, ya que no existe justicia entre ellos; a los hombres, en cambio, les dio justicia que es mucho mejor” (*Trabajos y días*, 275-280).

Pensemos en la primera formulación por la preocupación por el orden y por la búsqueda del principio. La presentación de Gea es temprana en el poema. Representa uno de los cuatro elementos que definen una primera genealogía-cosmogonía, ya que, el poeta, al tiempo que presenta los primeros elementos, *tà prôtista*, ofrece una primera organización cósmica, ya que el universo queda delineado en regiones: “En primer lugar existió el Caos.

Después Gea la de amplio pecho, sede siempre segura de todos los Inmortales que habitan la nevada cumbre del Olimpo. [En el fondo de la tierra de anchos caminos

35. El autor alude a la poesía como una especie de “filosofía popular” precisamente porque este *lógos* arcaico da cuenta de la primera organización del *kósmos*, como aquello que un griego percibe, intuyendo que por detrás del caos aparente, se mantiene una cierta legalidad que es fruto de la acción de los dioses. Esta especie de “filosofía popular” va de la mano de una visión optimista del mundo, que es la que impera en la ciudad. Los dioses nos tienen reservado un orden-legalidad que resulta intuible pero no visible absolutamente.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

existió el tenebroso Tártaro.] Por último Eros, el más hermoso entre todos los dioses inmortales, que afloja los miembros y cautiva de todos los dioses y todos los hombres el corazón y la sensata voluntad en sus pechos” (*Teogonía*, 116-125).

Gea aparece entonces, en la preocupación inicial de Hesíodo por buscar lo primero, *prótiston*, lo primerísimo, lo que se halla en primerísimo lugar, lo primario. Es en ese registro, no temporal, sino ontológico, en que hay que ubicar a nuestra primera dama. Gea es un segundo primero, porque *Kháos* es el primero primerísimo. A la primera indeterminación de *Kháos*, Gea representa un asiento firme, seguro, *asphalés*, una determinación, representada incluso por su misma descendencia, cuerpos tangibles, sólidos, como Urano, al que “alumbró con sus mismas proporciones, para que la contuviera por todas partes y ser así sede segura para los felices dioses”, las “grandes Montañas, deliciosa morada de diosas” y finalmente “al estéril piélago de agitadas olas, el Ponto”. Gea vuelve a parecer como asiento o morada, como aquello que contiene, que alberga, que ofrece territorio seguro para hombres, dioses o ninfas, sin importar su categoría ontológica: mortales o inmortales se benefician con su asiento.

“Y decidme lo que de ello fue primero” (*Teogonía*, 115-116)

A continuación nos proponemos releer la *Teogonía* desde una lectura que trate de relevar cierto alejamiento de lo que constituyen las marcas del discurso mítico habitual, esto es, la fuerte tendencia a la divinización de los elementos como impronta de la primera especulación sobre el ser en términos teológicos. Pretendemos dar cuenta de ciertas líneas de fuga de lo que constituye la matriz mítica habitual.

Ubiquémonos, pues, en el texto. Luego del apartado dedicado a las *Moûsai* en el Helicón, como referentes insoslayables de la acción poética, del establecimiento de las diosas en el Olimpo, de la acción de las *Moûsai* entre los hombres y de la propia Invocación y programa, Hesíodo presenta su Cosmogonía entre los versos 117-132. Es



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

allí donde debemos recalar para descubrir cierto giro discursivo frente a la habitual divinización de los elementos. Esta es la clave, a nuestro entender, de la novedad que hemos advertido. “En primer lugar existió el Caos. Después Gea la de amplio pecho, sede siempre segura de todos los inmortales que habitan la nevada cumbre del Olimpo. [En el fondo de la tierra de anchos caminos existió el tenebroso Tártaro] Por último Eros, el más hermoso entre todos los dioses inmortales, que afloja los miembros y cautiva de todos los dioses y todos los hombres el corazón y la sensata voluntad en sus pechos” (*Teogonía*, 117-132).

El primer elemento a considerar es que Hesíodo presenta cuatro elementos primeros, primerísimos, sin aparente relación entre sí, y menos aún, sin relación amorosa alguna; no hay cópula, ni abrazo amoroso, ni contacto que sugiera el orden del discurso posterior, donde sí el elemento erótico parece jugar los destinos de las descendencias divinas. Allí están los cuatro primerísimos, *tà prôtista*, sin que ninguno derive de otro.

Comencemos por *Kháos*. No hay referencia alguna a elemento divino que lo califique; la economía de la presentación lo pone en ese lugar primero del ser. Pensemos en la consideración de Guthrie al respecto para que resalte nuestro intento explicativo: “Las explicaciones religiosas habían bastado para dar una explicación no sólo de los acontecimientos cotidianos del mundo en que vivían, sino también de sus orígenes remotos. En este sentido, podemos observar un avance considerable, incluso antes de que surgiera la filosofía en sentido estricto, encaminado a postular una evolución sometida a un orden. La tendencia a la sistematización alcanza quizás su punto culminante en la *Teogonía* de Hesíodo. Con todo, en este poema, los orígenes del cielo, de la tierra, del océano y de todo aquello que contiene en su seno son representados todavía como el resultado de una serie de matrimonios y procreaciones debidas a seres personales” (1991).

Dos aspectos de la cita merecen nuestro interés. En primer lugar, el



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

reconocimiento, por parte de Guthrie, del atajo que hemos elegido para pensar la problemática del pasaje del mito al *lógos*; Hesíodo representa un punto culminante en una tendencia a la sistematización. Esta idea se inscribe, a nuestro entender, en los hitos que Gigon refiere para relevar a Hesíodo como el primer filósofo. A la idea del todo, del ser, de la verdad, del origen, entre otras, se suma esta tendencia a la sistematización, que captura una evolución sometida a un *orden*. He aquí otra punta para pensar cierto despegue de la tradición mítica: la idea de orden viene a sumarse y aparece como otra arista de la figura novedosa que en Hesíodo creemos reconocer.

Tal como relata Gigon: “El camino desde el principio puntiforme hasta el presente desplegado se halla ordenado, y esto en un doble sentido. Por de pronto, la *Teogonía* de Hesíodo se ofrece como un sistema de familias de dioses. Desde un comienzo se va originando —en una serie de generaciones cada vez mayor— la figura de una pirámide cerrada sin dejar hueco alguno, al menos según la intención” (1962). En segundo lugar, rescatamos la idea del dispositivo matrimonial que Guthrie toma pero nuestro punto de instalación es precisamente anterior a él. Hay un esbozo explicativo anterior a la recurrencia hesiódica de las uniones como modo de explicar la evolución ordenada de lo real, la cual alude según párrafo anterior a esa tendencia de sistematicidad.

Ahora sí podemos retornar a *Kháos* y a *Gea*, elementos en donde con mejores argumentos podemos explayar nuestras consideraciones. Se trata de una relación de opuestos-complementarios y esta es una marca conceptual que hilvana, a nuestro criterio, toda la obra de Hesíodo. En esta tensión nos parece ver una intuición fundamental, ya que, a la indefinición de *Kháos* sigue la complementariedad de la definición de *Gea* como sostén y asiento. A su vez, *Kháos* y *Gea* parecen tener, en esta instancia primerísima, la capacidad de que surjan de ellos ciertos principios, precisamente por fuera del dispositivo de las alianzas, lo cual parece desdivinizar, de algún modo, el relato fundacional.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Las interpretaciones antiguas, como sabemos, más allá de los escasísimos signos que el propio Hesíodo nos devuelve, asociaban el *kháos* al espacio vacío, al agua o a una materia informe. Como se ve las primeras descripciones y las asociaciones recuperan un presunto matiz cosmológico-natural, alejado en este momento de rasgos de imaginaria mítica, que, por supuesto, luego harán su aparición.

Kháos

Kháos tiene que ver etimológicamente con ciertos términos: *khásma*, *khaíno* y *khásko*. El sustantivo significa abertura, particularmente la abertura de la boca para bostezar, la separación de los labios cuando se abre la boca; los verbos, por su parte, significan abrirse y abrir la boca para bostezar. El marco etimológico nos pinta la figura inaugural: *kháos* sería algo así como una hendidura, una abertura, un hueco. La construcción parece estar más cerca de una representación del orden de la naturaleza que de una religiosa. Tal como afirma Gigon: “En primer lugar, en la pregunta por el principio. En la *Teogonía* de Hesíodo las *Moûsai* son interrogadas expresamente por el poeta acerca de lo que ha existido desde un comienzo. En la respuesta de que es el caos, el espacio vacío intermedio entre cielo y tierra, ya se advierte la peculiaridad del problema” (1962). Indudablemente sólo desde este horizonte interpretativo, el propio Gigon establece el vínculo entre este *kháos*, definido en estos términos no divinizados y el *ápeiron* de Anaximandro: “Baste aquí con recordar lo “Infinito” de Anaximandro, que es un desarrollo directo del *kháos* hesiódico. Es por de pronto en cierto modo el espacio vacío, a partir del cual emergen el día y la noche, lo amorfo, que no guarda afinidad con ninguna de las cosas visibles” (GIGON, 1962).

Espacio sin forma determinada, a partir del cual emergen elementos; como si se tratara de la condición primera, posibilitante de lo ulterior (KIRK, 1992)³⁶. Casi en la

36. Resulta interesante la traducción del autor como “corte”, ya que para que el cielo y la tierra se separen y advenga el mundo de los hombres es necesario, forzosamente, un “corte”.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

línea en que lo interpreta Castoriadis, el *Kháos* es primerísimo entre lo primerísimo, entre las cosas primerísimas, *tà prôtista*: “leemos en la *Teogonía*, esta afirmación sorprendente: antes de todo, *Kháos génet[o]*. Lamento que no podamos sumergirnos aquí en esta expresión extraordinaria. Si quisiéramos ser directos, habría que traducir: ‘en primer lugar el vacío llegó a ser’ o ‘en primer lugar advino el Vacío’” (2006). El aoristo del verbo *gígnomai* da cuenta precisamente de ese advenir, de ese llegar a ser. No hay rastros de discurso antropomorfizante. *Kháos* adviene como adviene un elemento sin más para desde allí explicar la sucesión del todo. No hay detrás de él una literatura teogónico-religiosa para explicitar su advenimiento. No hay calificaciones religiosas para este primerísimo que, quizás, podría requerirla; no hay cópula ni explicaciones fantásticas; casi la naturalidad de un relato dominado por el advenimiento. Simplemente un hueco, un vacío, no una mezcla informe, *kykeón*, noción tardía de *kháos*, sobre este fondo primero que alude al vacío. Tal como sostiene Castoriadis: “Pero en el verso 116 de la *Teogonía*, la palabra Caos, sin duda alguna, tiene su sentido primero, el de vacío. Y este vacío remite a un sustrato, a una matriz primordial. Tenemos aquí un ejemplo de lo que Gigon denomina ‘La asombrosa potencia de abstracción en Hesíodo’” (CASTORIADIS, 1992). *Kháos* es posibilidad instituyente de todo lo real y en esa línea está íntimamente emparentado con el *ápeiron* de Anaximandro. El parentesco no es un vínculo de tipo temporal, en tanto elementos primeros en el orden de la temporalidad; el parentesco es de registro ontológico, en tanto sustrato posibilitante de lo por-venir: “Todo debe surgir sobre fondo de vacío, el ser adviene a partir del no ser esencial del vacío” (CASTORIADIS, 1992).

En la línea de las representaciones epocales que Castoriadis indaga, Tártaro aparece como una figura afín y complementaria de *Kháos*. Los versos que elegimos lo



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

ubicar como un otro primerísimo, que el poeta nombra en tercer lugar (WEST, 1966)³⁷. La complementariedad *Kháos*-Tártaro, que el autor refiere, es la idea de abismo, de aquello sin fondo, que parece emparentar a ambos: “¿Qué hay en el espíritu del poeta y en el imaginario social de su época? En primer lugar, la idea de un Caos como vacío que adviene, a partir de lo cual surgen seres —y en primer lugar, sobre-seres, como Gea o Eros—.Y, al mismo tiempo, la significación-representación de un lugar/no lugar (el Tártaro) por encima del cual nacen las raíces de la Tierra” (CASTORIADIS, 2006). La cita merece algunos comentarios. En primer lugar, retoma una línea familiar a nuestro punto de instalación. El espíritu del poeta es el espíritu de su época, en ese maridaje indisoluble que rescata la trabazón entre hombre y tiempo histórico; Hesíodo está impregnado de la situación histórica que lo atraviesa; su voz es la de una determinada historicidad que toma cuerpo poético y, por qué no, balbuceo filosófico. Hesíodo no es el genio que viene a encarnar un milagro por fuera de sus propias condiciones materiales de existencia; su tiempo histórico es magma instituyente y desde allí se explican las preguntas inaugurales de la cita. Si estas son las representaciones que la sociedad sostiene en su imaginario estamos, una vez más, en esa zona gris, de bordes indefinidos y límites poco claros entre poesías y filosofía. Al modelo poético parece asociarse la “potencia de abstracción” de Hesíodo; ambos elementos son idénticamente constituyentes y constitutivos de la emergencia Hesíodo (CORDERO, 2008)³⁸.

En segundo lugar, Tártaro. Su parentesco con *Kháos* parece estar dado por la dimensión posibilitante que reúne a ambos. Tártaro posibilita que las raíces de Gea surjan por encima de él. Gea, que de por sí es sostén, requiere, a su vez, de raíces que constituyan su sostén más sólido. Esas raíces surgen de Tártaro, lo cual devuelve la

37. West identifica al Tártaro “with the underside of the earth, below which is the other hemisphere of heaven”.

38. “Y ya la primera noción que aparece en la serie de la génesis de los dioses (sentido éste literal de teogonía: theo-gonía) supone una racionalización asombrosa: como primera divinidad Hesíodo coloca al Espacio Vacío, a una suerte de Apertura”.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

imagen de matriz instituyente, “suerte de matriz primordial, innombrable: el Tártaro, que desempeña aquí el papel de un caos en el segundo sentido del término” (CASTORIADIS, 2006).

En algún punto de nuestro trabajo, dimos cuenta de la tendencia al ordenamiento de lo real que parece ser un soporte sólido de lectura del texto hesiódico en el punto de contacto con la primera especulación filosófica. La lectura de los presocráticos, fundamentalmente la llamada escuela jónica, admite una misma preocupación por relevar la estructura ordenada que lo real adopta a partir de una matriz instituyente, en términos de Castoriadis. Olof Gigon ubica esa tendencia al orden en dos puntos fundamentales: el progresivo desarrollo a partir de ese “principio puntiforme” del que hemos hablado y la línea épico-dramática que sigue desde ese principio y que en Hesíodo cobra la forma de una dramática divina. Dentro de la peculiaridad de su discurso, ambos puntos parecen responder a las dos preguntas nodulares que animan al primer pensamiento filosófico: ¿De dónde vienen las cosas? y ¿Cómo se originan las cosas? La primera pregunta interroga el principio instituyente de lo real y la segunda un cierto procedimiento ordenado de cómo el mundo ha llegado a ser lo que es. Tal como sostiene Gigon: “Precisamente de la misma manera domina las cosmogonías presocráticas el pensamiento del orden. Y, como en Hesíodo, [...] proclama la pretensión de no ser meramente correcto, sino también justo” (1962).

Ahora bien, en este *tópos* de contacto que intentamos relevar, nosotros leemos dos gestos diferentes en el modelo de enunciación hesiódica; dos modelos de los cuales, uno está atestiguado en la primera parte del presente bloque. Cuando Hesíodo, con su “potencia de abstracción” intenta dar cuenta de *tà prôtista*, parece hacerlo en el territorio de la más sorprendente abstracción; pero, cuando intenta explicar el cómo, el orden progresivo de ese orden justo, retorna a un discurso de matriz mítica, sostenido por la línea de la sucesión amorosa. Cuando *Eros*, el cuarto primerísimo que Hesíodo postula para dar la posibilidad de las generaciones divinas, de



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

cuño amoroso, comienza a actuar con la potencia que por naturaleza lo caracteriza, esto es su capacidad de unión, *Teogonía* parece resolverse en un relato de los orígenes, emparentado con otros tantos *lógoi* fundantes, que la tradición mítico-religiosa recoge. Más allá de lo cual, Gigon apunta: “En cuanto a la concepción fundamental, las obras de los más antiguos filósofos de la naturaleza, Anaximandro, Anaxímenes, etcétera, guardan una muy estrecha afinidad con la *Teogonía* de Hesíodo, por más que hayan adoptado la forma de sobrios relatos científicos” (1962). Coincidimos con esta intuición que Gigon ubica en la concepción fundamental, pero vemos también que el discurso en el que finalmente se plasma el poema genera una tensión acercamiento-alejamiento que, es, a nuestro entender, la riqueza-complejidad que atraviesa la obra hesiódica.

Fuentes

HESÍODO. **Obras y fragmentos**. Madrid: Gredos, 2000.

HESIOD. *Theogony. Works and Days. Testimonia*. Most, G. W. (editor y traductor). London: Loeb Classical Library, Harvard University Press, 2006.

LIDDEL, H. G., SCOTT, R. **A Greek-English Lexicon**. Oxford: Clarendon Press, 1996.

LIÑARES, L. **Hesíodo Teogonía, Trabajos y Días**. Edición bilingüe. Buenos Aires: Losada, 2005.

VIANELLO DE CÓRDOVA, P. **Hesíodo Teogonía**. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1978.

Bibliografía

CASTORIADIS, C. **Lo que hace a Grecia I**. Buenos Aires: FCE, 2006.

CORDERO, N. L. **La invención de la filosofía. Una introducción a la filosofía antigua**. Buenos Aires: Biblos, 2008.

GERNET, L. **Antropología de la Grecia Antigua**. Madrid: Taurus, 1981.

GIGON, O. **Problemas fundamentales de la filosofía griega**. Buenos Aires: Compañía



ΙΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

General Fabril Argentina, 1962.

GIGON, O. **Los orígenes de la filosofía griega**, Buenos Aires: Gredos, 1985.

GUTHRIE, W. K. C. **Historia de la filosofía griega. I.** Madrid: Gredos, 1991.

KIRK, G. S. **La naturaleza de los mitos griegos.** Barcelona: Labor, 1992.

[WEST, M. L. **Hesiod. Theogony.** Oxford: Clarendon Press, 1966.](#)



IF-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Concepções gregas sobre a origem e organização do *kosmos*: postulados que fundamentam as bases do conhecimento científico³⁹

Por: Fellipe Augusto Filipin Lavaqui⁴⁰

fellipe-augusto2@hotmail.com

Resumo:

A mitologia grega era tida como verdade absoluta, maneira que os gregos explicavam os fenômenos da natureza ao seu redor. Este texto toma por base a obra “Teogonia” de Hesíodo, com o intuito de apresentar e relacionar as interações e correlações entre os deuses e a *phýsis*. Na concepção grega o Kosmos foi constituído por quatro deuses primordiais: Caos, Terra, Tártaro, Eros. A partir destes se originaram as outras entidades cósmicas, sendo assim tiveram o papel base de tudo que foi criado desde então. Entretanto nenhuma dessas divindades assumiram o papel de deus mais influente, coube a Céu filho e marido de Terra essa função. Porém houve o engendramento das diversas divindades gregas. A Noite, se originou de Caos, assim como Dia surgido desta para compor o Kosmos. Houve também outro deus de grande importância, o Mar, este foi um dos maiores precursores da vida no Kosmos, gerando uma infinidade de descendentes que formaram a maior parte dos corpos hídricos do universo. Mar também era um símbolo de vida, a água é imprescindível para sua existência. Outra divindade que merece destaque é Hécate, uma poderosa e misteriosa deusa honrada por todo o Kosmos, sendo comparada a Caos. O texto conta o surgimento de todos os grandes deuses Olímpicos, suas respectivas atribuições e explicações segundo a concepção grega do Kosmos sobre a formação dos ventos, do dia e noite, dentre outras interações da natureza. São também apresentadas as grandiosas disputas de poder entre as principais divindades, não só a passagem de Crono a divindade principal do Kosmos, assim como a de Zeus. Além dessas, está incluso a Titanomaquia, gigantesca guerra entre deuses Olímpicos e Titãs para a tomada do poder, mantendo-se o ciclo de autoconstrução e degeneração do *Kosmos*, como expresso no mito das cinco raças de Hesíodo. A análise da obra permite compreender a importância da mitologia grega na construção da sociedade atual, onde muitos dos postulados dos gregos servem de

39. Publicado originalmente em IF-Sophia: revista eletrônica de investigações Filosófica, Científica e Tecnológica, outubro/ 2016, Ano II, v. II, número IX.

40. É estudante do terceiro ano do curso técnico integrado de Eletromecânica, no campus do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Paraná – IFPR, na cidade de Assis Chateaubriand/ PR.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

referência para grandes descobertas e resoluções de problemas, principalmente no âmbito da física quântica até os dias atuais.

Palavras Chaves: Mitologia; Fenômenos Naturais; Deuses gregos.

Resumo:

Greka mitologio estis rigardita kiel absoluta vero, por ke la grekoj klarigis la fenomenojn de la naturo ĉirkaŭ vi. Tiu teksto estas bazita sur la laboro "Teogonia" de Hesíodo, por prezenti kaj rilatigi la interagoj kaj korelacioj inter la dioj kaj la phýsis. En greka dezajno la Kosmos estas kunmetita de kvar primaraj dioj: Kaoso, Tero, Tartaro, Eroso. El tiuj estigas la aliaj kosmaj korpoj, tiel bazis rolo de ĉiu kiu estis kreita de tiam. Tamen neniu el tiuj diaĵoj supozis la rolon de plej influaj dio falis filo Ĉielo kaj Tero edzo tiun funkcion. Sed estis la engendering de diversaj grekaj diaĵoj. Nokto, originis de Kaoso, kaj hodiaux venas formi la Kosmos. Ekzistis ankaŭ alia dio de granda graveco, la maro, tiu estis unu el la ĉefaj pioniroj de vivo en Kosmos, generante amaso de posteuloj kiuj formis la plimulton de akvokorpoj en la universo. Maro ankaŭ estis simbolo de vivo, akvo estas esenca por lia ekzisto. Diaĵo kiu meritas mencion estas Hekato, potenca kaj mistera diino honorita de la tuta Kosmos, estante komparita Kaoso. La teksto diras la apero de ĉiuj grandaj Olympians dioj siaj respektivaj povoj kaj klarigoj laŭ la Kosmos greka koncepto de la formado de la vento, tago kaj nokto, inter aliaj interagoj de naturo. Ankaŭ prezentita la grandioza potenco luktoj inter la ĉefaj diaĵoj, ne nur la paŝo de Crono la ĉefa diaĵo de la Kosmos, tiel kiel Zeŭso. Krom tiuj, ĝi estas inkluzivita Titanomakio, giganta milito inter Olympians kaj titanoj dioj por la kapto de potenco, subtenante la ciklo de mem-konstruo kaj degenero de Kosmos, kiel esprimite en la mito de la kvin rasoj de Hesíodo. La analizo de la laboro ebligas kompreni la gravecon de la greka mitologio en la konstruo de la hodiaŭa socio, kie multaj el la dogmoj de la grekoj servas kiel referenco por grandaj malkovroj kaj problemoj solvanta, speciale en la kunteksto de kvantuma fiziko al la nuntempo.

Ŝlosilovortoj: Mitologio; Natura Fenomenoj; Grekaj dioj.

Abstract:

The Greek mythology was taken as absolute truth, so that the Greeks explained the phenomena of nature around you. This text takes the "Theogony" of Hesiod, in order to present and relate interactions and correlations between the gods and the phýsis. In Greek the Kosmos design consisted of four titanides: Chaos, Earth, Tartarus, Eros. From this originated the other cosmic entities, so had the role of bases all that has been created since then. However none of these deities have assumed the role of god more influential, the son and husband of Earth this function. However the engenderment of several Greek deities. The night originated from Chaos, as well as Day appeared to compose the Kosmos. There was also another god of great importance, the sea, this was one of the major precursors of life in the Kosmos, generating a multitude of



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

descendants who formed the bulk of the water bodies in the universe. Sea also was a symbol of life, water is essential to its existence. Another deity that deserves highlight is Hecate, a powerful and mysterious goddess honoured throughout the Kosmos, being likened to Chaos. The text tells the emergence of all the great gods Olympians, their respective attributions and explanations according to the Greek conception of the Kosmos on the formation of the winds of the day and night, among other interactions of nature. Are also presented huge power struggles between the main deities, not only the passage of Time the main deity of the Kosmos, as well as that of Zeus. In addition to these, is included the Titanomachy, gigantic war between gods, Olympians and Titans for the seizure of power, keeping the cycle of self-construction and degeneration of the Kosmos, as expressed in the myth of the five breeds of Hesiod. The analysis of the work allows you to understand the importance of Greek mythology in the construction of the current society, where many of the postulates of the Greeks a reference for great discoveries and resolutions of problems, especially in the context of quantum physics to the present day.

Keywords: *Mythology; Nature Phenomena; Greek gods.*

Introdução

É inegável a importância da obra “Teogonia” de Hesíodo, no âmbito do estudo da filosofia. Apresenta-se neste uma análise da obra, na qual as interações e correlações deuses – *Kosmos* são arroladas, com a finalidade de representar uma visão analítica ao “mundo grego” e sua própria mitologia. Diante do exposto é de fundamental importância ressaltar que no texto analisado estão as bases do conhecimento científico da época, que futuramente iriam se derivar na própria filosofia já citada, e nas primeiras teorias da física clássica. Assim, ao se fazer uma análise, está não só realizando-se um estudo teogônico, mas também um estudo científico; um exemplo disso é que esta obra, de fundamental relevância foi tomada por grandes pensadores, “primeiros filósofos”, a fim da compreensão do *Kosmos*, que até hoje é muito procurada e discutida.

Os Deuses Primordiais

No início o *Kosmos* era apenas constituído por Caos, uma massa sem forma e



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

confusa. Este teria sido o primeiro “elemento” do *Kosmos*, muito associado com a palavra grega abismo, que em sua essência significa “o que não se pode sondar”, ou seja, Caos seria uma massa desuniforme que não se poderia sequer imaginá-lo. (BRANDÃO, 1986).

Posteriormente foram engendrados no *Kosmos* os irmãos de Caos: Gaia, Tártaro, Eros. Essas seriam as primeiras divindades a tomar forma no *Kosmos*. Gaia se constituiu na condição de lugar onde posteriormente os deuses e as demais raças iriam viver. Em uma concepção mais atual seria o nosso planeta, na época era considerado o único a existir. Tártaro representaria o local mais profundo no *Kosmos*, seria posteriormente associado ao Hades, nele os piores seres eram postos a pagar por seus erros. Originou-se ainda Eros: o amor, as junções e organizações; seu papel foi de fundamental importância para o *Kosmos*, teve como função unir os constituintes deste e assim originar os demais elementos existentes no *Kosmos*.

Sendo engendrados os deuses primordiais, estes a partir de seu surgimento, começaram a originar as demais entidades cósmicas. Do primeiro deus, Caos, surgiram as trevas que envolvem o mundo (Érebo); as sombras e escuridão (Noite). Érebo posteriormente foi incorporado ao Hades onde ocupa a parte central desde, por função abriga os seres que ainda tem que pagar seus erros cometidos em vida. Entretanto, estes erros não foram tão graves a ponto de serem levados a Tártaro. Quanto a Noite cabia como função no *Kosmos* a escuridão. Neste período não havia luz alguma no mundo, era somente trevas e escuridão.

Da união entre a Noite e Érebo, surgiram o Dia e Éter. Com o surgimento de Dia, houve a primeira luz no *Kosmos*. Dia assim como sua mãe, percorria entorno de Gaia, cada uma representando o dia ou a noite, entretanto esse processo era separado; ora se passava Dia, ora se passava Noite. Há um mito que quando a Noite acabava sua peregrinação diária, Dia a saldava e começava a sua jornada. Quanto ao Éter, este representa o céu superior, onde à luz de sua irmã (Dia), seria pura em comparação ao



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

futuro Urano. Éter também pode ser associado à pureza, e em alguns mitos é representado como substância cósmica que formou os deuses e a alma dos mortais.

Gaia por sua vez pariu de si própria o Urano, as Montanhas, o Mar. Ao Urano cabia por função recobrir Gaia formando a abóboda celeste. Sendo assim, abrigava todos os futuros astros em si. As montanhas eram altas prolongações da mãe Gaia onde iriam vir a morar as ninfas e também seria o ponto de encontro entre Gaia e Urano. O Mar seria um deus primitivo que simbolizaria a primeira aparição de água no Kosmos. (BRANDÃO, 1986).

Tendo parido Urano, Gaia se uniu a este. Esta conjugação levou a origem de Oceano, Coios, Crios, Hipérion, Jápeto, Teia, Réia, Têmis, Memória, Febe e por fim Tétis. Como exemplo desta geração de divindades, pode ser citado: Oceano que representava a água que circundava Gaia. Muitas vezes tratado como um rio que nunca vinha a parar de correr, sempre presente circundando sua mãe. Têmis que recebeu o dom da justiça e as leis, a ela cabiam às regras que regiam os deuses e por consequência a justiça divina. Quanto a Memória, como o próprio nome já a diz era a entidade do Kosmos que tinha como função a lembrança ou o ato de se lembrar de algo. Dentre as filhas de Gaia a mais bonita, Febe era a primeira deusa da lua, seu símbolo é pureza. Muito confundida com as deusas Selene, Ártemis e Hécate, todas divindades lunares. Por fim a união da Terra e do Céu gerou Tétis que simbolizava o poder e a fecundidade das mulheres no mar. Estes eram os grandes Titãs ou Titãs primordiais, que representavam as forças da natureza por serem filhos da Terra, assim estes a auxiliavam em seu processo de atuação junto ao *Kosmos*.

Ainda do Céu e da Terra, surgiram os ciclopes, estes por sua vez, eram entidades que representavam as tempestades. Eram assim, pois representavam a união entre o Céu e a Terra formada pelos raios em tempestades, sendo em si uma interação entre eles, pois um raio desce do céu em direção a terra. Em física pode ser entendido como, uma interação entre as diferentes cargas dos dois elementos, portanto uma



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

forma de equilibrar estas.

História do Céu e de Crono

Ainda falando sobre a relação aos deuses primordiais e seus filhos, os grandes Titãs. Como o Céu odiava estes Titãs, assim que nasciam os prendia em sua mãe, por medo que seus filhos o destronasse; diminuindo portanto sua influência no *Kosmos*. Os papéis, destes Titãs filhos de Gaia, no *Kosmos* era no âmbito intralunar; sendo assim essas divindades representam as regras cósmicas, tais como: tempo, sentimentos, ações, ou ainda partes que vieram a viver sobre ela simbolizando “elementos da natureza” como: oceanos e montanhas.

Terra por sua vez, vendo seus filhos presos dentro de si, e subjugados pelo Céu, incita estes a se unirem e depor o seu pai formando uma segunda geração de divindades no *Kosmos*. Segundo o mito das cinco raças, o *Kosmos* está em constante transformação partindo do Caos, a caminho destes passando por várias eras, sendo assim o *Kosmos* sempre tem a estrutura de se autoconstruir e se degenerar, formando um ciclo sempiterno. O “cair” de Urano remete a passagem de um ciclo para o outro, tomando o movimento contínuo do *Kosmos* de autoconstrução e degeneração.

O fato de Crono ter decepado o órgão sexual de seu pai (Céu), comprova uma transição de ciclo em que o primeiro não tem mais a possibilidade de continuar seu domínio e sua sucessiva geração, sendo assim há a transição da primeira geração divina para segunda. Outro fato importante a ser observado é que Crono derrota seu pai com uma foice, que por si só tem um significado, término do ciclo de vida, sendo assim ao destronar Céu com este instrumento, Crono simboliza também o fim do ciclo em que seu pai era o deus mais importante.

É de se admirar a fertilidade deste deus, pois além de todos os seus filhos gerados em “vida”; quando seu pênis é cortado, faz com que gere grande quantidade de divindades, como os Gigantes, as Erínias e ninfas dos Freixos. Estas últimas



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

simbolizam, guerra e sangue sendo sua madeira utilizada na construção de equipamentos de guerra, como lanças e escudos, todos estes simbolizando a guerra e vingança devido o motivo de seu nascimento ser “uma traição”.

Na mesma circunstância nasceu Afrodite. Esta foi engendrada no Mar, a partir da espuma formada quando o pênis de Urano foi jogado ao mar. Tornou-se a divindade da sexualidade e do amor devido à origem da sua criação o qual simboliza a vitalidade e o ciclo da vida. Assim Afrodite por ser deusa da sexualidade leva a geração de vida. .

Esta deusa é de tamanha importância que se manteve por duas gerações divinas, devido ser uma entidade transmissora de vida, porque é através do sexo que a maioria dos seres se reproduz. *“A esta divindade do prazer pelo prazer, do amor universal, que circula nas veias de todas as criaturas, porque, antes de tudo, Afrodite é a deusa das ‘sementes’”*. (BRANDÃO, 1986). Afrodite também está ligada às sementes, pois essas são o meio de geração de vida das plantas. Portanto Afrodite seria uma espécie de entidade de “procriação”, mantenedora da vida mortal.

Os filhos da Noite

Segundo Hesíodo, a Noite pariu dois “grupos” de filhos: em um destes grupos de filhos tinham papel de agente da luz, o outro era os sentimentos e regras que assolavam os homens e os deuses.

Quanto ao primeiro grupo descrito podemos citar o dia, as Hespérides que simbolizavam o curso final do Sol, ou seja, o período do Sol poente, sendo então ninfas deste. É interessante observar a interação entre luz e escuridão; onde uma só é gerada a partir da existência da outra, sendo assim na concepção grega a luz, o dia, a claridade, só existiriam a partir da escuridão, ou seja, só poderiam existir enquanto houvesse algo para ser “clareado”, no caso a Noite. Uma vindo complementar a outra, mantendo o ciclo do dia e noite, quando uma deixa de atuar a outra ocupa seu lugar no *Kosmos*; para não se deixar seu lugar em branco, alguma divindade deve vir completá-



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

lo, no caso sua filha.

Já em relação ao segundo grupo citado, estes tinham por junção dar ordem aos imortais; grandes exemplos disso são as Partes e Sortes, que atuam controlando as ações, o destino de cada homem chegando até a escolher quando a morte lhe viria e por muito controlando o destino dos deuses, ou seja, ninguém poderia/ escapar do seu destino. Pode-se citar também a velhice e a Morte as quais nenhum mortal pode escapar. Ainda é de fundamental importância citar Éris, a deusa da discórdia. Esta por sua vez foi considerada a mãe dos males, sendo eles: a Fadiga, Fome, Dores, Batalhas, Combates, Massacres, Homicídios, Mentiras, Disputas e outros mais. Estes por sua vez habitam o mundo dos homens gerando neles a própria discórdia e sofrimento. Havia uma concepção que a escuridão era algo indefinido, algo a ser temido. Com isso a maioria dos filhos de Noite eram consideradas como divindades ligadas a dores e morte.

A Linhagem do Mar

Gaia deu existência ao deus Mar, divindade marinha, associada ao ciclo da vida e a dinâmica desta. Sendo um local onde toda a vida inicia e a ele retorna, simboliza também nascimentos, transformações e renascimentos. (BRANDÃO, 1986).

Os descendentes do Mar eram associados principalmente a características, desta divindade e dos demais corpos fluídos. Por se tratar de algo que não era totalmente conhecido, muitos acidentes aconteceram no Mar; houve também a associação de que diversos descendentes deste deus seriam monstros que causariam acidentes. Entretanto a estes monstros não cabiam simplesmente à vida marinha, poderiam também ocupar lugares distintos do *Kosmos*.

O Mar, mesmo sendo o deus que iniciou o ciclo da vida, foi muito infecundo, gerando apenas cinco outras divindades: Nereu, Espanto, Fórcis, Ceto e Euríbia. Estes deuses tinham como função interagir com o mar e assim lhe davam características,



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

também interagem com os homens que entravam em seus domínios.

A partir da união entre Nereu e Dádiva, filha de Oceano em sua união com Tétis, surgiram as nereides. As nereides eram as cinquenta filhas deste casal. O mito sobre elas diz que habitavam diversos pontos do mar, eram muito encantadoras, sempre gentis e proativas a ajudar marinheiros em perigo. Dentre essas divindades é importante ressaltar algumas. Primeiramente Tétis que era um símbolo de fecundidade do Mar, esta gerou uma infinidade de divindades, dentre as quais muitas filhas de Oceano. Cabe ressaltar também Anfitrite a quem viria desposar ninguém menos que o deus dos mares Posídon.

Quanto a Espanto e Ambarina geraram Íris e as Harpias. As Harpias tinham como papel representar às torturas, os remorsos, as paixões desregradas as quais eram muito vistas nos homens que viviam no Mar. Já a Íris diferente de sua irmã, além de ser o arco-íris, no Olimpo tinha como função ser a mensageira dos deuses. Solicitada principalmente por Zeus, que a tinha quase como mensageira particular, os demais deuses recorriam a Hemes para a entrega de mensagem. Ao analisar essa deusa observa-se que sua representação no *Kosmos*, por se tratar de um arco-íris, é uma interação, uma “ponte” entre o Olimpo e a Terra, por isso as mensagens enviadas por Íris seriam muito mais rápidas sendo que esta poderia criar “pontes” e serem enviadas diretamente até seu destino.

Dos filhos de Nereu, Fórcis e Ceto nasceram alguns monstros. Estes deuses geraram as Velhas, e as Górgonas. A estas cabe ressaltar que primordialmente eram apenas duas, entretanto foi incorporada uma terceira por essa desafiar Hera, a qual é chamada de Medusa. A partir desta surgiram o grande Aurigládio e Pégaso. Aurigládio gerou Gerioneu, gigante a quem Heracles teve que derrotar para terminar seu décimo trabalho.

Da Víbora, descendente de Fórcis e Ceto surgiu Ortro, cão de duas cabeças que guardava o rebanho de Gerioneu, que é apresentado no livro: Trabalhos e os Dias, de



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Hesíodo. Gerou também Cérbero, cão que guardava os portões de bronze do Hades, permitindo a entrada das almas, entretanto jamais a saída delas. E por último a Hidra, a qual Hera a alimentou e a criou, a fim de derrotar Heracles, porém este conseguiu destruí-la e ainda utilizou seu sangue para matar Gerioneu. Todos estes eram responsáveis por guardar ou proteger algo e ao mesmo tempo representavam o temor, por exemplo, tem-se Cérbero que guardava o portão do Hades, que simboliza o terror da morte. (BRANDÃO, 1986).

Essa grande quantidade de monstros gerados a partir da união entre Ceto e Fórcis já era de se esperar, pois etimologicamente *Ceto* significa “monstro” e também esta própria simbolizava isso. Assim seus filhos vieram como percussores dessa linhagem. (BRANDÃO, 1986).

Linhagem do Céu

Como já exposto Tétis possui uma grande fecundidade, e junto com Oceano gera primeiramente os Rios. Posteriormente a isso gera mais de três mil Oceâninas. Ninfas que representariam as águas em pequenas quantidades que corriam sobre a Terra, sendo elas representadas por: riachos, córregos, lagos, lagoas e os demais elementos fluviais existentes. Além de recursos hídricos essas ninfas também se associaram com algumas bênçãos divinas, como sabedoria, fama e riqueza dentre outras, que por muitas vezes compunham o cortejo dos deuses, assim atribuindo-lhes essas bênçãos e enaltecendo-os. De maneira similar atuavam junto aos homens, gerando a eles uma vida de prosperidade.

Da união entre Téia e Hipérion, que simbolizavam: ela as visões e previsões, ele o fogo primordial, matéria a qual era considerada o fogo que existia entre os deuses e ainda o que compõe os astros celestes. Deles surgiram o Sol, a Lua, a Aurora. Ao analisar a junção destas divindades, percebe-se que elas trouxeram luz e visão para o mundo. O Sol e a Aurora clareiam o mundo, da mesma forma que seu pai, emitindo luz.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

O mesmo seria aplicado para a Lua que seria uma luz na noite, na época não existia o conhecimento que a Lua apenas reflete a luz dos outros astros, acreditava-se que esta emitia sua própria luz. Como o conceito de luz naquela época estava muito interligado com o fogo, principal forma que os homens conseguiam obter e manipular a claridade na época, os astros foram associados a este.

Da interação entre Aurora e Astreu que era o vento Sul, surgiram os demais deuses vento: Zéfiro que seria o vento oeste, Bóreas que seria o vento norte, e ainda Notos que seria o vento leste. Simbolizando não só as forças elementares da natureza, os ventos tinham também facetas de agitação, instabilidade, inconstância, mas também de mensageiros divinos, simbolizando transformações. (BRANDÃO, 1986).

A interação a ser notada, seria a representação primordial das massas de ar e da troca de calor entre elas. Como já citado, Aurora é um ser da luz, ou seja, um ser que teria calor, e Astreu seria uma massa de ar “vento sul”. Atualmente sabe-se que as massas de ar e o movimento delas são formados através das diferenças de temperatura, assim formando as diferentes massas de ar que possuem diferentes direções. O mesmo acontece na associação de Astreu e Aurora.

Hino a Hécate

Hécate foi uma das mais honradas das deusas, gerada de Astéria e Perses. Essa deusa foi muito honrada por Zeus que lhe atribuiu diversas funções. Este a tornou uma divindade importante no Céu, Terra e Mar. (HESÍODO, 1995).

Mesmo depois de tantas honras que lhe foram impostas por Zeus, cabe ressaltar que Hécate é uma das mais complexas divindades gregas. Seu poder é imenso, motivo pelo qual todos os deuses a respeitam e temem. É uma deusa muito sombria e complexa, entretanto era a deusa das encruzilhadas, dos caminhos, das escolhas, ligada também a bruxaria e feitiçaria. Um dos motivos dessa deusa ser tão complexa é a inexistência de um mito próprio, somente participava dos mitos de outras



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

divindades. Um exemplo a ser citado é o caso em que auxiliou Deméter a encontrar sua filha Perséfone, guiando a deusa pelos caminhos e clareando-os com suas tochas que eram seu símbolo (assim como as encruzilhadas, o fogo, os cachorros e chaves).

É importante ressaltar que na etimologia seu nome significa “fere à vontade”, ou ainda, “age como lhe apraz”, por isso era tão temida e respeitada, pois não era controlada por ninguém, estava sempre agindo por sua vontade, ou seja, era uma fonte do poder que só dependia de si para agir. Assim era uma das deusas mais perigosas do *Kosmos*. (BRANDÃO, 1986).

Hécate, como já dito estava ligada a bruxaria, a feitiçaria e a noite. Sendo a noite um fenômeno que não se pode ter certeza do que há nela, esta se associa ao imaginável, levando a proximidade da deusa ao Caos, tendo todo o poder a ela atribuído. Pode ser uma espécie de caos em escala menor, contribuindo com o início e término das coisas, influenciando as escolhas, os caminhos a serem seguidos, com o intuito de controlar um ciclo de acontecimentos, semelhante ao ciclo sempiterno que é criado a partir do Caos.

O nascimento de Zeus

Réia, juntamente com Crono, teve como descendentes Héstitia, Deméter, Hera, Hades, Posídon, e por fim Zeus. Com medo que a profecia de seu pai ocorresse, Crono, assim que seus filhos nasciam, os engoliam e os aprisionavam dentro de suas entranhas. Porém ao nascer Zeus, Réia o esconde do pai e o leva para a Terra cuidar, entrega uma pedra a Crono falando que era o filho, e este a devora como fez com os demais. Com o passar do tempo o vigor físico de Zeus foi aumentando e a Terra o incitou a destronar seu pai, assim como Crono o fizera com seu avô. É importante ressaltar a continuação dos ciclos do *Kosmos*, onde acontece da mesma maneira que no passado, quando um filho destrona o pai. Como no passado, também acontece por incitação da Terra, que o incita para soltar seus irmão e irmãs das entranhas de seu pai.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Importante também é o papel de Terra, como entidade divina que está sempre gerando conflitos, ora incitando deuses a gerá-los, ora engendrando mais divindades a fim de causar essas discórdias como gigantes, seres que só poderiam ser mortos por um deus e um mortal. (BRANDÃO, 1986)

Ao derrotar Crono na arte da batalha Zeus libertou os seus irmãos aprisionados dentro deste, fazendo-o vomitar as divindades reprimidas, que posteriormente seriam muito importantes na Titanomaquia (HESÍODO, 1995). Nesse trecho é importante ver que o *Kosmos* passa de um ciclo a outro quando Crono é “rebaixado” e Zeus passa a ser a divindade com maior poder após ter vencido a disputa contra o pai, de maneira análoga a que Crono tinha conseguido seu poder.

História de Prometeu

Prometeu foi o titã modelador da humanidade, este amava sua obra, tanto é que todos os ensinamentos que recebia repassava aos homens. Como a maior parte da matéria que formou os animais já havia sido utilizada Prometeu criou-os com terra e água. A fim de não prejudicar os homens os deu o dom da inteligência e o fogo, que seriam vitais para sua sobrevivência e domínio dos demais animais. O que lembra muito a cultura cristã na qual o homem também foi formado a partir do barro.

Entretanto, ao enganar Zeus em um sacrifício escondendo a carne de um boi e entregando apenas gordura a Zeus, Prometeu foi penalizado com a retirada do domínio do fogo da sua criação. Sentindo-se culpado e utilizando-se de sua grande astúcia, engana novamente Zeus roubando e escondendo dentro de uma madeira oca o fogo do Olimpo, entregando-o aos homens novamente. Este ato de desobediência e insolência enfureceu Zeus que como punição condenou Prometeu ter seu fígado comido por uma ave gigante. Porém, como Prometeu é imortal, ao fim do dia suas feridas se recuperavam e o ciclo começava novamente. Ao ver Prometeu pagando por sua insolência a Zeus, pode se observar que o deus o pune por que sua soberania foi



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

questionada e porque foi enganado quanto às oferendas.

A Titanomaquia

A Titanomaquia é o nome dado à guerra que aconteceu entre os deuses e os titãs, ou seja, o embate que levou Zeus e os demais deuses a serem os mais importantes da época. Essa guerra se manteve por mais de dez anos, através dos quais deuses e titãs se combatiam ferozmente. Entretanto, a guerra não cessava, foi nesse ponto que Zeus teve a ideia de liberar Cotos, Briareu e Giges, devido a estes estarem cansados de serem aprisionados por Crono. Apoiaram os deuses olímpicos e foram os elementos que mais influenciaram na vitória destes. Com seus fortes braços se puseram na luta e abalaram as linhas de batalha dos titãs, lançando gigantes pedras em sua direção.

Essa batalha foi tão intensa que todo o *Kosmos* a sentiu. Desde o Céu até o Tártaro se ouviam os ruídos da disputa. Essa intensidade foi devido à grandeza dos deuses e titãs envolvidos. Tal batalha provocou uma geração de forças que viriam a ser comparadas com o próprio Caos, pois foi um evento de grande poder de destruição similar ao que o Caos por si só representa. Retratado em “*A terra nutriz retumba ao redor fervia o chão todo e as correntes e o mar infecundo, [...] O calor prodigioso transpassou o Caos.*” (HESÍODO, 1995). Após esse tempo de luta, os titãs enfim são derrotados e Zeus os aprisiona no Tártaro, pois nenhuma dessas divindades poderia morrer, pois deixariam em “branco” seu lugar junto ao *Kosmos*. Segundo Brandão “*o Tártaro podia funcionar apenas como prisão temporária, [...] é no Tártaro que as diferentes gerações divinas lançam sucessivamente seus inimigos.*” (BRANDÃO, 1986). Sendo assim as divindades seriam presas no Tártaro, porém ainda desempenhariam seu papel na *Phýsis*.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Descrição do Tártaro

O Tártaro representa um local onde os piores seres são enviados com a finalidade de pagar pelos seus atos, também já foi fomentada a incorporação desta divindade ao *Hades*. Entretanto, observa-se que é o local mais profundo do *Kosmos* onde está em uma diferença de vinte dias de queda do Céu e dez dias de queda da Terra. (BRANDÃO, 1986).

Os Titãs após perderem a guerra, exceto os que não tomaram partido: Céos, Oceano, Tétis, Memória, Prometeu e Têmis, que posteriormente incorporados ao domínio dos deuses, foram presos no tártaro cercado por seus muros de bronze, onde as portas são guardadas por Giges, Cotos e Briareu. (HESÍODO, 1995). Onde a essência de algumas divindades está aprisionada, é como se a consciência deles estivesse presa no tártaro e a representação física deles ainda está no *Kosmos* fazendo sua função, pois nenhum deus ou Titã pode ser morto completamente, devido a sua função como constituinte do *Kosmos*, ou seja, em confrontos eles são derrotados e subjugados pelas divindades posteriores. Entretanto ainda estão presentes, devido suas designações e influências no *Kosmos*.

De lá se eleva a casa da Noite onde ela e seus filhos residem Dia, Sono, Morte. É interessante ressaltar que nunca Dia e Noite estão juntas nesta casa, quando uma chega a outra já se vê de saída para sua peregrinação diária. O que faria sentido, pois na Terra ou seria Dia ou Noite assim sempre uma das duas estaria fazendo sua jornada e nunca juntas, pois só se pode existir uma na ausência da outra.

Mora também nesta casa o doce Sono que acompanha sua mãe na jornada levando-se aos homens, e ainda a Morte sendo comparada com o bronze e ferro, pois não tem sentimentos e nunca vem deixar os homens que leva.

Já descrita à influência da noite, passemos para o palácio de Hades onde abrigava também Perséfone e Cérebro. Este também abriga Estige, um dos mais importantes Rios gregos, a qual é invocada em juras solenes dos deuses (que não

IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

podem ser quebradas), além de ser considerada a parte final do Oceano que desce até o Hades.

Os seres citados acima foram aprisionados de maneira indireta ao Hades por casamentos, designações ou por papéis no Kosmos, aos quais raramente são oferecidas oportunidades de sair dali, e quando são dadas, são de maneira temporária, como o ciclo das plantas no caso de Perséfone e o período de dez em dez anos que Estige sobe ao Olimpo.

Os Deuses Olímpios

Após a grande luta entre deuses e Titãs, Zeus começou ser a maior potência geradora do Kosmos assim como antes seu pai, e antes deste seu avô, assumindo assim o título de deus mais poderoso. Primeiro Zeus se relacionou com Astúcia, entretanto quando está estava grávida a engoliu, pois seu avô Urano previu que o filho que viria de Astúcia o destronaria. Para ser o governante supremo, Zeus precisaria de muita sabedoria e esperteza, ao engolir Astúcia pega para si as qualidades presentes nela, ou seja, passa a ter Astúcia dentro de si ajudando-o no seu papel como senhor do Olimpo. Entretanto, como esta estava grávida, com o passar do tempo esse filho foi se desenvolvendo. A partir de uma dor de cabeça de Zeus, surge Atena pronta para a batalha. Um fato interessante é que por ser a deusa da sabedoria e da estratégia em batalha, ela nasce de Astúcia e Zeus, para ser mais específico, nasce da cabeça de Zeus e vestida para a batalha comprovando as suas duas principais competências.

Como segunda esposa Zeus teve Têmis, deusa das leis, com a qual gerou Equidade, Justiça, Paz e Horas. Ao analisar Horas percebe que esta é muito diferente de suas irmãs. Essas são mais parecidas com sua mãe por estarem relacionadas estritamente com as leis, na busca de igualdade, verdade e harmonia. Horas é uma medida de tempo que é regida por uma lei, sua mãe. Sendo sua variação empregada a um ritmo constante, que leva a harmonia (Paz), também é uma grandeza absoluta, não



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

podendo ser contestada, por isso verdadeira (Justiça), e ainda não pode ser controlada, tornando-se igual a todos (Equidade).

Deste relacionamento Zeus também gerou as Partes, as quais controlavam o fluxo da vida dos mortais. Elas seriam responsáveis em controlar a vida dos homens desde seu nascer até sua morte, controla o destino das pessoas não permitindo fuga. Nesse contexto, pode se observar que os homens são meros “peões” com a função de seguir as ordens dos deuses, sendo influenciados por estes e por muitas vezes forçados as suas vontades.

De Eurínome teve as Graças: Splendente, Agradável e Festa que alegrariam os homens e os deuses.

Logo após de Deméter, sua irmã, teve Perséfone. Uma relação interessante é que a deusa da agricultura gera também outra deusa da agricultura, a grande quantidade de deuses da agricultura remete à sociedade grega que retirava dela seu maior sustento.

De Memória teve as nove Musas que incitam os homens ao caminho da verdade. São entidades divinas que remetem a todo tipo de pensamento atuante sobre os homens, dentre as nove cada uma tem sua função específica.

Calíope preside à poesia épica; *Clio*, à história; *Polímnia*, à retórica; *Euterpe*, à música; *Terpsícore*, à dança; *Érato*, à lírica coral; *Melpômene*, à tragédia; *Tália*, à comédia; *Urânia*, à astronomia. (BRANDÃO, 1986, p. 203, grifo do autor).

Estas divindades foram criadas para cantar aos deuses a vitória sobre os titãs e propiciar o pensamento nas mais diversas formas, as quais Hesíodo invoca para declamar a Teogonia. Fato interessante ao se analisar as musas são os seus pais, um deles é Zeus, deus mais influente na época, este as proporciona um papel de valor junto ao Olimpo. E quanto à Metis, esta a-proporciona o dom de lembrar, de saber tudo o que aconteceu, acontece e acontecerá.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

De Leto, deusa do anoitecer, gerou Apolo e Ártemis deuses associados ao Sol e à Lua respectivamente. Sendo o anoitecer um período intermediário entre o dia e a noite, ela gerou entidades ligadas a esses períodos. Porém, os filhos de Leto possuíam uma infinidade de atribuições, a Apolo cabia à música, medicina, poesia, previsões, dentre outras funções. Ártemis era designada como deusa da natureza, das jovens, da caça, e da fertilidade, como atribuições principais.

Depois tomou Hera por esposa e essa lhe concedeu três filhos: Hebe, copeira do Olimpo, Ilítia e Ares, que se tornou o deus da guerra muito cultuado pelos gregos. Quando havia uma guerra caminhava por ela com seu cortejo de filhos, semeando os horrores da guerra, era considerado louco e inconsequente por Hera e Atena, seu único prazer era o sangue e o horror da guerra. (BRANDÃO, 1986).

Por último Hera gerou Hefesto, entretanto este saiu coxo. Um dos motivos deste sair coxo foi que Hera estava com raiva de seu marido e gerou-o sem amor, (assim explica-se o fato que o casamento deve ser por amor), pois senão os descendentes do casal seriam deficientes e incapazes. Entretanto Hefesto, apesar de rejeitado pela mãe teve grande influência no Olimpo. Foi este que forjou as armas de Zeus, Posídon e Hades, remetendo a sua excepcionalidade como deus ferreiro. Além disso, simboliza o fogo ligado estritamente as forjas, mas também um elemento essencial para a vida dos homens.

De Maia, Zeus teve Hermes, deus que era o arauto dos deuses, conhecido por ser deus mensageiro, ladrão, comerciante e muitas outras atribuições. Essas atribuições podem vir do fato que Maia era uma mortal, pode-se observar que as atribuições de Hermes o aproximam extremamente dos mortais, provavelmente pela influência de sua mãe. Sendo assim é um deus que raramente está no Olimpo, pois na maioria dos casos está enviando mensagens dos deuses.

IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Considerações finais

Considerando os aspectos apresentados no âmbito de formação e funcionamento do *Kosmos*, acredita-se que o povo grego, possuía grande conhecimento da interação e funcionamento das forças da natureza. Muitas vezes suas explicações a alguns fenômenos continuam sendo utilizados até hoje, de maneira mais elaborada e científica.

Muitas das interações entre as divindades, principalmente no âmbito de seus descendentes, são utilizadas como forma de explicar determinados fenômenos tais como a interação na formação das massas de ar, por consequência de calor e a função cíclica de interações da Terra. Sendo assim verifica-se que muito do conhecimento adquirido através da mitologia introduzida na filosofia grega está presente até os dias atuais.

Pode-se comprovar que a obra “Teogonia” escrita por Hesíodo de importância imensurável, veio contribuir com todo conhecimento a partir desta adquirido, sendo assim considerada uma das obras clássicas da filosofia.

Referências

Brandão, Junito de Sousa. **Mitologia Grega** . Petrópolis: Vozes, 1986, v. 1.

_____. **Mitologia Grega** . Petrópolis: Vozes, 1986, v. II.

_____. **Mitologia Grega** . Petrópolis: Vozes, 1986, v. III.

HESÍODO. **Teogonia: a origem dos deuses**. São Paulo: Iluminuras, 1995.



IF-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Enredo e análise crítica sobre “A Teogonia”, de Hesíodo de Ascra⁴¹

Por: Leonardo da Silva Rossanezi⁴² (leonardo05999@hotmail.com)

Resumo

A frente de qualquer consideração a partir de uma leitura interpretativa, de uma apreciação ou crítica, temos que ter elucidado que esta é uma obra clássica atemporal, que perpassou por diversos séculos só se alterando ao contexto linguístico-gramatical de cada nação e povos, mas se mantém viva para aqueles que nela encontram uma boa leitura que entretém e amplifica a gama sucessiva de conhecimento, ou para um acadêmico que quer desenvolver ou multiplicar suas considerações teológicas, filosóficas e até mesmo religiosas entre diversos outros perfis de pessoas que buscam conhecer. É imprescindível falar da obra Teogonia sem citar a significação de tal palavra; théos, deus e gígnesthai, nascer, correlativo ao nascimento ou origem da gama de deuses. Estamos tratando de um poema épico que estabelece a estirpe, geologia, de deuses sobre-humanos e imortais, algo fundamentado em uma visão de origem dos deuses como lugares físicos (relacionado a cosmogonia) e principalmente a colocação destes como pessoas divinas, com suas manifestações de poderio, jurisdição e predomínio. Em um todo a origem do mundo, e suas atuações dinâmicas, baseado estreitamente na physis como uma sequência de surgimento e desenvolvimento num constante e permanente movimento vital, é conjecturado como o fundamental, primário e persistente e não apenas como a natureza, mas o vigor dominante daquilo que brota e permanece.

Palavras-chave: Hesíodo; Teogonia; Poesia pré-socrática.

Resumo

La fronto de ajna konsidero de interpretativa legado de juĝo aŭ kritiko, ni al klarigi ke tiu estas sentempa klasikaĵo, kiu transiris por pluraj jarcentoj nur ŝanĝas la lingva-gramatika kunteksto de ĉiu nacio kaj popolo, sed Ĝi restas viva por tiuj kiuj trovas ĝin bona legado kiuj amuzas kaj amplifas la posta atingo de scio, aŭ akademia kiu volas disvolvi aŭ multipliki iliajn teologiaj konsideroj, filozofiaj kaj eĉ religiaj inter pluraj aliaj profiloj de personoj kiuj serĉas scii. Ĝi estas esenca por paroli de Teogonia laboron sen

41. Publicado originalmente em IF-Sophia: revista eletrônica de investigações Filosófica, Científica e Tecnológica, outubro/ 2016, Ano II, v. II, número IX.

42. É estudante do curso Técnico Integrado de Eletromecânica do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Paraná – IFPR, na cidade de Assis Chateaubriand/ PR.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

mencii la signifon de tiu vorto; Theos, dio kaj gígnesthai, naskita, korelativaj al la naskiĝo aŭ deveno de la gamo de dioj. Ni pritraktas en epopea poemo kiu establas la trostreĉiĝo, geologio, dioj superhoma kaj senmorta, ion surbaze fonto vido de la dioj kiel fizikaj lokoj (rilate al kosmogonio) kaj speciale la lokigo de tiuj kiel diaj animoj, kun liaj demonstracioj de povo, jurisdikcio kaj superregado. Sur tuta la origino de la mondo, kaj ĝia dinamika prezentoj, proksime bazita sur la physis kiel kresko kaj disvolviĝo sekvenco en konstanta kaj permanenta esenca movado, estas konjektita kiel la fundamenta, primaria kaj persista kaj ne nur la naturo, sed la forto regante grenon kaj restas.

Ŝlosilvortoj: Hesíodo; Teogonía; antaŭ- Sokrata poezio.

*We apologize for the inconvenience, but the author did not send the abstract in English!
- The Editor.*

Hesíodo que tem incumbência de passar os propósitos da Teogonia é um Aedo com muito poucas referências sobre si, as poucas informações que temos sobre este se constam nas obras a ele tidas como autor, mas há hipóteses que este não existiu, entre outras constatações de quem foi.

Uma pertinente consideração em relação à passagem do canto que foi a Teogonia para um poema escrito e difundido é a marca de criação do alfabeto a partir da escrita fenícia no século VII a.C., porém não há ao certo quando fez-se posto de forma escrita.

Sem rodeios, esse poema épico physico-teológico tem por exórdio a visita das musas a Hesíodo, que o interpelaram e o comunicaram dom do canto. Musas as quais são referidas como heliconíades, este epíteto faz referência ao monte Hélicon (na Beócia) onde estas eram cultuadas e se banhavam nas fontes ao seu redor, hienando e bem dizendo a Zeus. As musas também eram reconhecidas pelo epíteto Piérides, por também serem cultuadas na Pieria, região da Trácia.

Contudo deve-se ressaltar que estamos falando das mesmas musas, provenientes do desposo de Zeus e Memória; para exemplificar isso, utilizando-se uma realidade atual, temos a cultura cristã e pós-cristã onde a Mãe de Jesus é nomeada de acordo com a região ou tipo de manifestação e até mesmo ato que efetivou e



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

perpetuou. Nos primeiros versos vê-se uma listagem de divindades imortais que as nove musas já lançaram “belíssima voz”, como é caracterizado a elas.

Em sequência Hesíodo ressalta e valoriza o que é de tradição épica, nada mais que a evocação das musas, no entanto utilizando-se de seu próprio nome, algo que em conceitos linguísticos atuais seria o narrador personagem. As musas que iam Zeus e foram a Hesíodo, apreço a seu Ego o poeta cria ao citar como um mero pastor de ovelhas possuído pelas musas, como um predestinado ou simplesmente utilizou-se de tal honra para marcar o seu ofício de Aedo, no momento isso remete também ao próprio nome do poeta, Hesíodo: o que lança contos.

Nesta ocasião atenta-se para a marca do poema de composição oral; dispõe-se de fórmulas, que se repetem, substantivos e adjetivos que se combinam, aliados estas fórmulas estão as cenas típicas, ou seja, é uma combinação de blocos com novos que vem acima; é um certo contexto pré-fabricado, para se ter uma melhor memorização e transmissão no ambiente grego, entre outras recorrências. É uma dinâmica memorialística. Até o momento de início do alfabeto (século VII a.C.), tais memórias não tinham noção da autoria. O artista que pronuncia algo dentro da tradição grega seria o autor, pois estes artistas, como é o caso de Homero e Hesíodo, servos das musas, as verdadeiras conhecedoras e autoras. No geral o Aedo é o servo de uma divindade que patrocina estipulados *archés*. Hesíodo se exalta de ser tomado pelas musas que possuem a Zeus e a esse são totalmente verídicas, no entanto Hesíodo é somente um instrumento, um servo de corpo presente que canta e dá vida à obra. Desse modo se faz certo Hesíodo se preconizar por tal função concisa? Hesíodo tem uma missão a cumprir, como poeta, *poietés* em grego, não é apenas um criador, mas um legislador em nome das musas, aquele que vai inspirar os mortais a seguirem palavra e comportamento advindo dos deuses.

Uma primeira canção direta a Hesíodo veio das musas, palavra a qual mencionavam que se este ser “fingidor”, saberá igualmente a verdade: “[...]”

IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Pastores agrestes, vis infâmias e ventres só, sabemos muitas mentiras dizer símeis aos fatos e sabemos, se queremos, dar a ouvir revelações”. (HESÍODO, 1995, versos 26-28).

Em seguida tem-se o momento de descrição do nascimento das nove musas e do infatigável canto ao filho do Cronida, no poema após o proêmio é seguida a cronologia de formação do cosmos, no entanto no exórdio tem-se o nascimento e do dizeres sobre a função das musas de forma detalhada, este é o modelo que se segue toda a Teogonia. Promover o modelo a formulação deste poema pelas musas é feito de inteligência já que estando ligado a evocação e engendramento de Hesíodo, seria a sucessão básica para um aprazível entendimento do contexto.

[...] Memória rainha nas colinas de Eleutera, para oblvio de males e pausa de aflições. Nove noites teve uniões com ela o sábio Zeus longe dos imortais subindo ao sagrado leito. Quando girou o ano e retornaram as estações com as mínguas das luas e muitos dias findaram, ela pariu nove moças concordes que dos cantares têm o desvelo no peito e não-triste ânimo, perto do ápice altíssimo do nevoso Olimpo[...]. (HESÍODO, 1995, VERSOS 54-63).

Pelo fim do Proêmio Hesíodo suplica as musas um canto e o descreve, que é o canto de Teogonia, o mesmo a Zeus hienado no Olimpo:

Alegrai, filhas de Zeus, dai ardente canto, gloriai o sagrado ser dos imortais sempre vivos, os que nasceram da Terra e do Céu constelado, os da Noite trevosa, os que o salgado Mar criou.

Dizei como no começo Deuses e Terra nasceram, os Rios, o Mar infinito impetuoso de ondas, os Astros brilhantes e o Céu amplo em cima.

Os deles nascidos Deuses doadores de bens como dividiram a opulência e repartiram as honras e como no começo tiveram o rugoso Olimpo.

Dizei-me isto, Musas que tendes o palácio olímpio, dêis o começo e quem dentre eles primeiro nasceu. (HESÍODO, 1995, versos 104-115).

1. Os Deuses primordiais:

Nesse momento de descrição, tem-se a nomeação da linhagem primordial ao



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

redor de quatro principais, estes desde o princípio perfazem uma unidade. A partir desses o surgimento de outros deuses se dá pela cissiparidade, ou núpcias e desposo no amor.

A ordem de surgimento e formação da *physis* dentre esses principais se dá:

1. Caos: vazio primordial, espaço incomensurável, vale profundo, matéria eterna, informe, rudimentar, mas dotada de energia prolífica;
2. Terra (*Géia* ou *Gaia*): a de amplo seio que embasa um todo;
3. Tártaro: habitação profunda, “nevoento no fundo do chão de amplas vias”;
4. Éros: Amor, “o mais belo entre os deuses imortais”

Em seqüência por cissiparidade nasceram do Caos: Érebo e *Nix* (noite), destes irmãos unidos em amor nasceu Éter (claridade celeste, fulgor do céu) e *Hemera* (dia).

Terra por cissiparidade pariu o Céu constelado (*Urano*), com a função de cercá-la ao redor, e ser sede aos deuses, provinda de forças, ser a sede irresvalável junto ao Céu. Essa unidade deu à luz aos seguintes:

- Oceano;
- Coios;
- Crios;
- Hipérion;
- Jápeto;
- Teia;
- Réia;
- Têmis;
- Memória;
- Febe;
- Tétis;
- Cronos;
- Ciclopes;



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

1. Trovão;
 2. Relâmpago;
 3. Arges;
- Hecatonquiros;
 1. Cotos;
 2. Briareu;
 3. Giges.

Temos acima retratado toda a classe de Titãs e Titânidas, Titãs se referindo aos da classe masculina e Titânidas referindo as mulheres filhos de Terra e Céu, estes irmãos unidos por amor tiveram numerosos filhos e filhas. Podemos nos referir como uma nova era que trouxe destruição e renovação do poder da casta de deuses. Um adendo importante é que a Terra pariu por cissiparidade Altas Montanhas e o Mar infecunda planície impetuosa de ondas.

2. História do Céu e de Crono:

Todos os filhos que por amor teve Céu o odiavam, pois este ocultava os filhos da luz logo quando nasciam, ocultava que a luz chega-se até a cova, o seio materno da que os paria. Terra para se vingar forjou um grande podão e aconselhou aos filhos seguirem punição ao estólido pai. Cronos logo assente com tal ideia, cortando os testículos do pai quando esse desejando amor sobressaiu e estendeu-se a terra com a vinda da noite. De tocaia Crono ceifou os testículos de Céu e lançou-o a esmo para trás. No entanto do sangue que jorrou do feito de Crono e caiu sobre a Terra nasceram:

- Erínias;
- Grandes Gigantes;
- Ninfas (deusas que devemos dar um pouco mais de atenção por apresentarem certa fragilidade por não serem imortais, e ainda estarem relacionadas com



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

partes principais da natureza personificando as fontes, os rios, os lagos, as montanhas e as árvores; estas ainda possuíam atributos como o da profecia. O mais interessante a ressaltar é que são filhas de Zeus e tidas como divindades secundárias considerando o plano de fundo que abrangiam mesmo sendo um gama considerável).

Ao os testículos de Céu chegarem ao mar, atingindo antes Cítera e depois circunfluída Chipre nasceu a veneranda bela deusa Afrodite. Afrodite com sua sede de vingança e temperamento irascível teve grandes desavenças com os demais deuses, podemos lincar tal temperamento pelo jeito e meio em que nasceu. Esta deusa ainda tinha a destreza de tocar onde a ferida se propaga, a exemplo temos a luta entre gregos e troianos decorrente de uma promessa feita a Páris por Afrodite, o que causou toda a Guerra de Tróia retratada na Ilíada, simplesmente pela promessa da mão de Helena a Páris.

3. Os filhos da Noite:

Aqui se encontra o porquê de noite e a escuridão causarem medo e temor nas pessoas, o que levou elas a produzir proteções e permanecerem em sua zona de conforto e em descanso; é o simples fato do medo daquilo que se pode encontrar de perigos em meio a escuridão, aquilo que não pode se ver e que causa dor, sofrimento e morte, um cenário onde criaturas e coisas desconhecidas se espalham para amedrontar e alimentar-se. Esse pensamento só existe devido aos filhos que Noite pariu, um lote de criaturas hediondas e repugnantes, as quais temos:

- Sorte (negra);
- Morte;
- Sono;
- Sonhos;



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

- Escárdio (desdém, zombaria, menosprezo);
- Miséria;
- Hespérides;
- Fiandeira;
- Distributriz;
- Nêmesis;
- Engano;
- Amor;
- Velhice (funesta);
- Éris;
 1. Fadiga;
 2. Olvido;
 3. Fome;
 4. Dores (cheias de lágrimas).

4. A linhagem do Mar:

O Mar gerou, por cissiparidade, Nereu (o velho do mar), também chamado de ancião porque infalível e bom este é; esse era tido com tais características por ser quem dá certas salubridades com sua manifestação física, podia transformar-se em qualquer espécie de criatura, e era considerado principalmente pelos nautas um deus benfazejo, esse também pertencia a geração dos pré-olímpicos que simbolizavam as forças primordiais do mundo.

Mar amante da Terra gerou também:

- Espanto;
- Fórcis (viril);
- Ceto;
- Euríbia.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Do velho Mar (Nereu) por amor com Dádiva (de belos cabelos, virgem do Oceano, rio Circular) deram à luz a 50 virgens eruditas com ações perfeitas e irrepreensíveis.

Forcis, juntamente com sua irmã Céto pariu:

- Velhas (Gréias);
- Penfedo;
- Ênio;
- Górgonas;
 1. Esteno;
 2. Euríde;

3. Medusa: Decapitada por Perseu deu à luz a partir de seu sangue:

Crisador/Aurigládio; Pegaso.

Do filho de Medusa Aurigládio por amor a Belaflui tiveram:

- Gerioneu;
- Divina Víbora.

De Víbora juntamente por amor a Tífon tem-se:

- Ortro;
- Cérbero;
- Hidra;
- Cabra: Unindo-se por amor à: Pégaso tem-se Fix; unindo-se por amor à: Ortro tem-se Leão de Neméia.

Dentro ainda de tais versos constata-se a incumbência e alguns atributos a estas divindades.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

5. A linhagem do Céu:

Grande e de grande importância é tal linhagem, temos Tétis unida por amor a Oceano e a partir daí: Primeiramente tem-se os Rios Rodopiantes.

Após a linhagem de Rios Rodopiantes encontra-se cerca de 3 mil Oceâninas.

Téia em amor com Hipérion:

- Sol;
- Lua (brilhante);
- Aurora.

Aurora filha de Téia e Hipérios unida por amor a Austreu (ventos de ânimo violento):

- Zéfiro;
- Bóreas;
- Notos.

Aurora por cissiparidade pariu:

- Estrelas do amanhã;
- Astros brilhantes;

Euríbia em amor com Crios:

- Astreu;
- Palas;
- Perses.

Estige uniu-se a Palas e tiveram:



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

- Zelo;
- Vitória;
- Poder;
- Violência.

6. Hino a Hécate:

Tais versos se concentram na origem de Hécate e sua prole, pois esta foi hinrada por Zeus Cronida e foi concedido a tal esplêndidos dons, tem parte na terra e no mar infecundo.

A sucessão de uniões por amor até a Hécate é a seguinte:

Febe e Coios:

- Leto;
- Astéria: Unida por amor a Perses pari: Hécate.

7. O nascimento de Zeus:

Réia submete-se a Crono e advém de brilhantes filhos, mas que Crono os engole por ter medo de perder seu trono o qual um oráculo o anunciou que poderia ser tomado por esta classe de brilhantes filhos, tem-se os filhos:

- Héstia;
- Demeter;
- Hera;
- Hades;
- Posidon;
- Zeus (sábio, porta-égide).

Réia pede um conselho aos seus pais queridos, Terra e Céu constelado formam/preparam um ato sagaz para que Zeus nascesse e não fosse engolido por



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Crono, Réia teve o sábio filho na Ilha de Creta e lá este permaneceu a crescer e domar suas habilidades. Cronos engole uma pedra ao invés do caçula, mas está tão vidrado na ação maligna que passa despercebido.

Zeus já pronto liberta os ciclopes e destrona Cronos, que vomitou a pedra e logo em seguida todos os irmãos do caçula. Tem-se aqui a nova classe de deuses, o poder se detém, é mantido e reformado por estes, após guerras e desavenças até com seus próprios descendentes, a sede por poder é incontrolável e devasta.

8. História de Prometeu:

Jápeto e Clímene por amor vão vida aos deuses:

- Atlas;
- Menécio;
- Prometeu;
- Epimeteu.

Pelas astúcias de Prometeu Zeus atribuiu-lhe um castigo:

[...] prendeu com infrágeis peias Prometeu astucioso, cadeias dolorosas passadas ao meio duma coluna, e sobre ele incitou uma águia de longas asas, ela comia o fígado imortal, ele crescia à noite todo igual o comera de dia a ave de longas asas[...]. (HESÍODO, 1995, versos 421-425).

Outras peripécias filho de Jápeto tentou para suprimir ao descendente do Crônida, porém nem com tais pode superar a índole de Zeus sábio e não escapar da pesada Cólera.

9. A Titanomaquia:

Este é nome dado ao combate de Titãs contra os deuses. Esse foi muito mais que um simples combate, mas uma batalha por poder que advém de forças de uma mesma prole, o que mostra o quanto uma posição de predomínio leva a *hybris*.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Após tal conflito os Titãs foram infelizes por perder o combate e foram apreendidos no Tártaro venturoso; mas aqui se encontra um ponto a considerar-se, pois mesmo que apreendidos suas estruturas se mantêm e suas dinâmicas continuam em constante funcionamento, pois são o embasamento da natureza permanente (*physis*).

10. Descrição do Tártaro:

Tem-se um dimensionamento do que é o Tártaro:

Nove noites e dias uma bigorna de bronze cai do céu e só no décimo atinge a terra e, caindo da terra, o Tártaro nevoento.

E nove noites e dias uma bigorna de bronze cai da terra e só no décimo atinge o Tártaro. (HESÍODO, 1995, p. 110).

O Tártaro seria como o oposto a vida e a luz, um lugar onde nem mesmo a discórdia e a cólera tem força. Algo como um sentimento que arruína e deixa sem forças, o fim para o começo da verdadeira escuridão e angústia. A profundidade que nem mesmo o inferno onde almas queimam por suas injúrias é igualável. Mais tarde Tártaro passou a ser assimilado ao inferno como um mundo subterrâneo onde os piores criminosos teriam lugar.

11. A Luta de Tifeu:

Terra unida por amor a Tártaro pariu o mais terrível dos monstros, pois via-se no dever de vingar a derrota de seus filhos na luta com os deuses olímpicos. Ao nascer tal mostro todos os deuses se sentiram amedrontados, até mesmo Zeus, mas foi a vergonha de sua própria covardia que levou Zeus a voltar e lutar contra Tifeu derrotando-o e fulminando esse para o Tártaro.

12. Os deuses Olímpicos:

Zeus passando por diversas fadigas de lutas sobressai e torna-se o pai dos deuses e dos homens. “Repartiu suas honras com os outros Imortais e iniciou seu reinado para



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

sempre. Seus múltiplos casamentos refletem-lhe o poder de fecundação.” (BRANDÃO, 1986).

Zeus unido a Astúcia por amor:

- Atena.

Zeus e Têmis por amor:

- Equidade;
- Justiça;
- Paz Viçosa;
- Fiandeira distributriz;
- Inflexível.

Zeus e Eurímone por amor:

- Esplendente;
- Agradável;
- Festa Amorosa.

Zeus e Deméter por amor:

- Persífone.

Zeus e Memória por amor:

- Musas.

Zeus e Léto por amor:

- Apolo (Apoio);
- Ártemis.

Zeus e Hera por amor:



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

- Hebe;
- Ares;
- Ilítia.

O medo de ser destronado por um filho ou irmão é uma afronta que acompanhava os grandes deuses que detinham o trono, isso não é diferente com Zeus que por amor a astúcia tiveram Atena que o grande sábio engoliu por esta ser a que poderia destrona-lo. Assim engoliu a mulher grávida. No momento do parto Zeus deu ordens a Hefesto para fender-lhe a própria cabeça ao meio com um machado, e dela saiu a deusa Atena, já adulta e armada hienando um grito que abalou todas estruturas do cosmo.

Hera por cissiparidade:

- Hefesto.

Posidon e Anfitrite por amor:

- Tritão.

Ares e Citeréia por amor:

- Pavor;
- Harmonia;
- Temor.

Maia e Zeus por amor:

- Hermes.

Zeus e Sêmele por amor:

- Dionísio.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Zeus e Alcmena por amor:

- Heracles.

Sol e Oceanina Perseida por amor:

- Circe;
- Eetes.

Eetes e Ideia (sábria faces) por amor:

- Medéia.

Dentre a linhagem do porta-égide diversas divindades começaram a se relacionar com humanos, dando à luz a Semideuses; todos por amor:

Demeter e Jasão:

- Riquesa.

Cadmo e Harmonia:

- Ino;
- Sêmele;
- Agave;
- Sagacidade;
- Polidoro.

Aurigládio e Belaflui:

- Gerionell.

Titano e Aurora:

- Ménon.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Céfdo e Aurora:

- Fulgêncio.

Jasão e Medéia:

- Medéio.

Arenosa e Éaco:

- Aquiles.
- Peleu e Tétis:
- Eníás.
- Afrodite e Anquises:
- Ágrio;
- Latino;
- Telégono.

Circe e Odisseu:

- Nausítoro;
- Nausíoo.

Ter um contato com a Teogonia é certamente questionar-se do que é o cosmos? Como funciona em si e trabalha suas estruturas?

O cosmos como se refere diversos dicionários e referências etimológicas é tido como a ordem, a verdadeira organização, refere-se diretamente ao universo e suas leis regulares algo que como visto no poema, na descrição das quatro primeiras divindades, deuses mais voltados a escuridão, o *abysmos* insondável, deuses de extrema necessidade para dar suporte dentro do contexto da *physis*, e a partir desse ponto temos os deuses que transmitem a luz. Seria como um gráfico algébrico, onde saem de



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

um ponto morto crescem e transitam na luz, de forma a chegar em um ápice. Temos de levar em consideração que esses deuses, suas formações e até mesmo futuras destruições (ditas como a volta para o caos) é um ciclo, dentre considerações míticas tidos como o mito das cinco raças, representado por um cérebro com fases decorridas dentro de 10.000 anos.

Mas até que ponto tudo isso é harmônico e onde se inicia essa ordem; ao certo está conjuntura é uma incessável busca, tida como uma formação e construção de linhagens, que entre si é difundido e inevitável a *hybris* organizacional e guerreira, quando falamos em estrutura do cosmos não estamos falando em um seguimento de nomes de deuses,mas sim fundamentações pensadas através de imagens (as quais o pensamento mítico circunda), onde vão além de simples aspectos do mundo, são princípios permanentes a *physis*, o desenvolvimento constante, permanente de um movimento vital. Contudo atentar-se para a questão de movimento é algo necessário, dentre o conceito de *physis* temos no poema grego de Hesíodo a constante menção do espaço físico, apenas como uma determinada ordem de movimento dos deuses dentro das linhagens, em momento algum qualquer noção de tempo é vista, até o ponto onde Hesíodo se dedica a descrição do Tártaro, onde é perceptível o laivo em relação ao tempo.

Diversas críticas circundam a Teogonia, muitos dizem ser um poema que não traz nenhuma inspiração, sem sentido poético, apenas uma mera catalogação de personagens míticos. Porém tem-se um poeta que faz divisão celeste, ctônica e telúrica dos deuses. Não é apenas uma catalogação gélida, mas a constatação de um documento histórico-religioso grego.

Referências

Brandão, Junito de S., **Mitologia Grega** . Petrópolis: Vozes, 1986.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Da poesia à Filosofia: dois legados gregos para a Educação⁴³

Por: Liliane Barreira Sanchez⁴⁴

lilianesanchez@gmail.com

Resumo:

Este artigo apresenta duas propostas de formação humana em diferentes épocas: a poesia, na Grécia Arcaica e a filosofia, na Grécia Antiga, em especial, a filosofia platônica. Ambas apresentam modelos antropológicos de virtude, com características próprias, adequadas aos diferentes contextos histórico-sociais em que se inserem. A poesia de Homero centra sua abordagem na valorização do herói, que abre mão de sua vida individual para lutar pela coletividade, mas se vê enredado em suas emoções, como componentes que também influenciam suas ações e que, portanto, devem ser observadas. A poesia de Hesíodo valoriza o ideal de homem adequado ao seu tempo, às condições da vida campestre, à valorização do labor, da justiça e da honra, que devem prevalecer em qualquer situação. Ambos discursos poéticos se utilizam dos mitos como elementos centrais de suas narrativas, em consonância com a influência

43. Publicado originalmente em IF-Sophia: revista eletrônica de investigações Filosófica, Científica e Tecnológica, outubro/ 2016, Ano II, v. II, número IX.

44. É Doutora em Educação pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ, é Mestra em Educação pela Universidade Federal Fluminense – UFF e Graduada e Licenciada em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ. Atua como Coordenadora de Disciplina Pedagógica pela Universidade Estácio de Sá – UNESA, na disciplina de Fundamentos da Educação I, Ensino a Distância UNESACEDERJ. É servidora pública federal, Docente do Magistério Superior, lotada na Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro – UFRRJ, lecionando Filosofia da Educação. Atua nas Linhas de Pesquisa sobre A formação docente: os sentidos e desafios atuais nos cursos de licenciatura à distância; Os processos de avaliação nos cursos de licenciatura a distância da CEDERJ; A experiência do PIBID Pedagogia na UFRRJ; Investigando o perfil sócio-econômico dos alunos do curso de Pedagogia do campus da UFRRJ, unidade de Seropédica e seus interesses pela profissão e Investigando a experiência formativa do PIBID – UFRRJ nas escolas de Seropédica: a percepção dos professores supervisores. Atua como Coordenadora no Projeto de Pesquisa “ Investigando a experiência formativa do PIBID – UFRRJ nas escolas de Seropédica: a percepção dos professores supervisores”. É Coordenadora do Projeto de Extensão “Oficina de Filosofia na Educação Básica”. É membro do Corpo Editorial dos periódicos “Caderno Eletrônico de Ciências Sociais” e “Revisão da Educação Técnica e Tecnológica em Ciências Agrícolas”. Atua como Revisora dos periódicos “Educar em Revista” e “Cadernos de Cultura e Ciência”. Foi professora homenageada no curso de Pedagogia da UFRRJ em 2013. É autora de artigos científicos em periódicos nacionais. Autora e organizadora do livro “Formação de professores e EJA: experiências em ação e diálogos em construção” (2013); autora do livro “Integrando saberes: diálogos sobre a formação e a prática docente no âmbito do PIBID-UFRRJ” (2013) e “Reflexões transformativas sobre a prática docente: o olhar de aprendizes” (2013), além de coautora em vários livros entre 2004-13.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

cultural que exerciam. Em um momento posterior, surge a filosofia como fruto das diversas transformações sociais e históricas e que, através de Platão, se erige como proposta formativa superior à poesia e mais adequada ao seu tempo. A *paideia* platônica valoriza a importância da filosofia e tece sua relação inevitável com a política e com a educação. Na *República*, Platão afirma a superioridade da filosofia em detrimento da poesia e justifica seus argumentos na crítica à falácia dos mitos e na relação entre a filosofia e a busca pelo conhecimento, pela verdade. Elaborando um sistema político e social ideal, Platão elege a figura do filósofo como modelo de governante, sábio, justo, guardião da virtude. Em que pesem as diferenças históricas dessas propostas formativas, apresentamo-las, cada uma, com a devida importância que tiveram para a criação de tipos antropológicos capazes de instituírem ideais de virtude em seus tempos e de servirem como inspirações formativas para as futuras gerações.

Palavras-chave: Poesia; Filosofia; Modelos; Educação; Virtude.

Resumo:

Tiu artikolo prezentas du proponojn por homa disvolviĝo en malsamaj tempoj: la poezio en Arkaika Grekio kaj Filozofio en Antikva Grekio, parte, la platona Filozofio. Ambaŭ havas antropologiaj modeloj de virto, kun ĝiaj propraj karakterizaĵoj, taŭga por la malsamaj historiaj kaj sociaj kunteksto en kiuj operacias. La poezio de Homero centras lian alproksimiĝon sur taksu la heroo kiu donas sian personan vivon batali por la komunumo, sed implikas en lia emocioj kiel komponantoj ankaŭ influu iliajn agojn kaj do devas observi. Poezio Heziodo taksas la idealo de dekstra al sia tempo, la kondiĉoj de kampara vivo, la aprezo de la laboro, justeco kaj honoro kiu devus venki en ajna situacio. Ambaŭ poeziaj diskursoj uzis de mitoj kiel kernaj elementoj de liaj historioj, en linio kun la kultura influo praktikita. En posta tempo, estas la Filozofio kiel rezulto de diversaj sociaj kaj historiaj transformoj kaj, tra Platono, estas starigita kiel formantan proponon supera al poezio kaj pli taŭga por via tempo. La platonaj *paideia* taksas la gravecon de Filozofio kaj ŝtofoj ĝia neevitebla rilato al politiko kaj edukado. En la "Respubliko", Platono asertas la superecon de Filozofio super poezio kaj pravigi liajn argumentojn en kritikante la trompo de la mitoj kaj la rilato inter Filozofio kaj la serĉo por scio, vero. Desegni optimuma socia kaj politika sistemo, Platono elektas la Filozofo figuro kiel reganto modelo, saĝa, justa, gardisto de virto. Malgraŭ la historiaj diferencoj en tiuj formaj proponoj, ni prezentas ilin ĉiu kun devita graveco devis krei idealan Antropologia tipoj povis establi virto en sia tempo kaj servi kiel formantajn inspiroj por estontaj generacioj.

Ŝlosilvortoj: Poezio; Filozofio; Modeloj; Edukado; Virto.

Abstract:

This article presents two proposals for human development at different times: the

IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

poetry in Archaic Greece and philosophy in ancient Greece, in particular, the Platonic philosophy. Both have anthropological models of virtue, with its own characteristics, appropriate to the different historical and social contexts in which they operate. The poetry of Homer focuses its approach on valuing the hero who gives up his personal life to fight for the community, but is entangled in his emotions as components that also influence his actions and, therefore, must be observed. Poetry Hesiod values the ideal of the right man for his time, to the conditions of rural life, to the appreciation of labour, justice and honor that should prevail in any situation. Both poetic discourses use myths as key elements of their stories, in line with the cultural influence exerted. At a later time, emerges the philosophy as a result of various social and historical transformations and, through Plato, is erected as a formative proposal superior to poetry and more suitable to its time. The Platonic *paideia* values the importance of philosophy and weaves its inevitable relation to politics and education. In the *Republic*, Plato affirms the superiority of philosophy over poetry and justifies his arguments criticizing the fallacy of the myths and in the relationship between philosophy and the search for knowledge, for truth. Designing an ideal social and political system, Plato elects the philosopher's figure as the ruler model, wise, fair, guardian of virtue. In spite of the historical differences in these formative proposals, we present each with due importance they had to create ideal anthropological types able to establish virtue in their time and serve as formative inspirations for future generations.

Keywords: Poetry; Philosophy; Models; Education; Virtue.

Não se pode falar em educação na Grécia arcaica sem mencionar a grande influência da poesia épica de Homero, cujas obras celebram e enaltecem valores espirituais encarnados por heróis que servem como modelos para o desenvolvimento moral das pessoas, principalmente da classe aristocrática de seu tempo. Numa sociedade como aquela, ocupada com as constantes disputas e guerras travadas entre os territórios vizinhos, devendo seu desenvolvimento material às conquistas e explorações, o ideal guerreiro se constituía num *éthos* que nada tinha de acessório ou de excepcional, mas que, ao contrário, precisou erigir-se em valor cultural dominante.

A grande força educadora do texto homérico reside no caráter heroico de determinadas personagens e na maneira como esses homens se relacionam com seus destinos. Valendo-se dos mitos, Homero apresenta advertências, conselhos e estímulos que, ilustrados nos comportamentos de suas personagens, deveriam influenciar



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

duravelmente seus leitores. Entrelaçando deuses e homens em sua trama, o grande autor épico trata de questões como honra, glória, poder, fornecendo a seu discurso uma pretensão normativa, uma validade universal que o caráter fictício de sua obra tornava exemplarmente acessível. A epopeia, com seus mitos e heróis, consagra na cultura grega um mundo de valores nobres, exemplos nitidamente endereçados às sucessivas gerações de um ideal de homem que desafia o destino em nome de objetivos elevados e do bem da coletividade.

Nesse sentido, é legítima a afirmação sustentada por tantos helenistas de que a poesia homérica possui finalidade que a situa bem além de seu inegável valor literário: mais do que o magnífico relato de lutas e batalhas que somente a força da palavra glorifica, trata-se da valorização deliberada de um modelo, a apresentação cuidadosa do sentido especial que adquiria a *areté* à época, e isso com finalidades educativas bem definidas. Por via do *épos*, instituía-se uma imagem ideal da humanidade, tal como ela deveria ser, ou aspirar ser. *areté* então se relacionava à nobreza, à aristocracia, à classe dominante. Significava força, destreza, heroísmo, coragem, sentido do dever; mas também astúcia, prudência, inteligência... enfim, valores relacionados às ações militares. O conceito de virtude estava atrelado às participações nas disputas e à vitória.

Na *Ilíada*, as atitudes pessoais de Aquiles revelam um modelo bem definido de homem, marcado por princípios éticos que estabelecem não apenas um padrão de conduta, mas também de moralidade interior. Valorizando os problemas e os conflitos que dividem o personagem, Homero constrói seu elo com os leitores, criando as condições de uma identificação que, enfatizando o lado humano, prepara a aproximação com o gesto heroico. Tomado por uma terrível cólera diante da morte do amigo, a iniciativa de Aquiles desencadeia toda uma série de acontecimentos que visam à reparação de sua dor; no entanto, o êxito da vingança não é sequer desfrutado, e já o sentimento de insatisfação se instala, diante de tantos sofrimentos e perdas e



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

também da insegurança em relação ao seu próprio destino. Ao mesmo tempo em que consegue satisfazer seu desejo de vingança através da morte de Heitor e de um funeral honroso para o seu amigo, Aquiles traz a dor consigo e talvez por isso mesmo consiga, paradoxalmente, se apiedar diante das súplicas de Príamo face ao cadáver de seu filho. Aquiles é um herói, um exemplo para seus companheiros de batalha: um forte, um bravo, um guerreiro invencível, mas também um ser humano cheio de dúvidas e conflitos, cheio de sentimentos controversos. A figura de Aquiles, dúbia em seu conflito e íntegra em seus atos, é um modelo ideal com que os leitores devem poder se identificar.

A importância de Homero reside no fato de que, além de descrever a realidade de seu tempo, ele fala de paixões humanas bem mais intemporais, do sentimento humano de fragilidade frente às forças da natureza e do destino, de preocupações que atravessam os séculos e permanecem até os dias de hoje. Em Homero, tanto quanto na cultura antiga, os temas éticos não instalam a formalidade de uma norma atitudinal de superfície, tanto quanto não se dirigem a uma interioridade muda, mas são a oportunidade para a determinação de uma prática, com base em um sentido do humano, de sua existência individual e coletiva.

Os poemas de Homero são animados por problemáticas éticas que se expressam sob o modo próprio da *areté*. As ações das personagens têm motivações psicológicas; seus conflitos não derivam, no entanto, da clivagem típica das subjetividades modernas, que se instalam e se resolvem em uma consciência individual, mas sim de enfrentamentos que se apresentam na manifestação de forças sobre-humanas, de intervenções entendidas como “divinas”. Como explica Jaeger (1994, p. 80), *Os deuses intervêm em toda motivação das ações humanas*. Ou seja, de certa forma eles designam o que existe de propriamente incontrolável, o que há de insondável, ainda que habitual na existência humana. O “divino” não responde, pois, pelo que nomeia a humanidade e seu ideal: mas, antes ao contrário, pelo lugar e pela



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

oportunidade em que finalmente se decide, na tênue linha de demarcação entre destino e iniciativa, o caráter de cada um. Assim, a intervenção dos deuses precipita o dilema entre destino e ação, entre a fatalidade de que não se escapa e o gesto exemplar que ao menos fornece à existência um sentido, entre o heroísmo e a simples humanidade, entre as esperanças e as culpas.

Outra fonte legítima da Grécia arcaica na qual se pode buscar os fundamentos iniciais de uma preocupação com a educação dos indivíduos e a formação humana através de modelos é a poesia de Hesíodo. Apesar das características que diferenciam os dois autores e os diferentes contextos aos quais pertencem, identifica-se claramente um objetivo comum entre eles: a questão da *areté*. Enquanto Homero tem como ponto de partida a formação de um tipo humano nobre, capaz de cultivar as qualidades dos heróis, Hesíodo enfatiza em seus escritos a importância da vida cotidiana, marcada pelo valor do trabalho. Através da luta diária do cultivo da terra, o autor enfatiza também o heroísmo e a disciplina, *qualidades de valor eterno para a formação do Homem* (JAEGER, 1994, p. 85).

Na Grécia desses tempos mais remotos, as atividades agrícola e pastoril eram a base de toda a sociedade, muito antes da navegação. Hesíodo buscou valorizar a vida campestre e o esforço de uma camada da população que precisava trabalhar para obter seu sustento: camponeses livres, ainda que absorvidos pelo labor, que se reuniam em locais públicos e discutiam os assuntos de seu interesse, criticando o que julgavam necessário e fazendo valer a opinião “do homem comum”.

O autor parte de sua própria experiência: a disputa pela herança paterna com seu irmão preguiçoso, avesso ao trabalho e esbanjador. Influenciado pelo estilo de Homero, dirige seus poemas principalmente para os homens de sua condição, necessitados de impulsos e valorações, para fazer com que a virtude de uma vida de dedicação ao trabalho possa servir como ideal de formação humana. Hesíodo também utiliza os mitos para agradar seus ouvintes. Instituição cultural central na tradição

IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

grega, os mitos tratavam de todos os assuntos concernentes à existência individual e coletiva, com a singular característica de se deixarem relatar e apreender pelas numerosas versões de que se faziam objeto, seduzindo a atenção do povo e influenciando a formação espiritual dos gregos. Através do mito de Prometeu, aborda-se o problema do cansaço e do sofrimento que caracterizam o esforço pela existência, do valor da intervenção humana e de seu preço; através do mito de Pandora, aborda-se o problema da condição feminina, mas também da ambição e da vontade de saber como causa de todos os males. Sobre o poder dos mitos, diz Jaeger (1994, p.90):

Ao lado dos mitos, o povo guarda a sua antiga sabedoria prática, adquirida pela experiência imemorial de incontáveis gerações e que se compõe de conhecimentos e conselhos profissionais, e de normas morais e sociais, concentradas em fórmulas breves, de modo a permitir conservá-los na memória.

Encontra-se, na obra de Hesíodo, uma grande valorização da ideia do direito. Por conta das disputas com seu irmão, o autor pregava o valor da justiça e da boa moral, dizendo que os bens mal adquiridos nunca prosperam. Encontram-se também passagens bastante didáticas, dirigidas à instrução de seu irmão Perses, e que contêm, inclusive, máximas morais. Da mesma forma que Homero relaciona o destino de seus heróis às influências divinas, Hesíodo apresenta o desenrolar de sua ação judicial como uma luta entre poderes humanos e divinos pela vitória da justiça, com a benção de Zeus. O poeta exorta seu irmão a seguir o caminho da justiça, do bem e a deixar de lado a cobiça, a insensatez e a preguiça. Valoriza o trabalho, como necessário para prover a subsistência e abençoado pela *Éris* boa.

Na poesia de Hesíodo, percebe-se claramente a preocupação do autor com as riquezas injustamente adquiridas, bem como com a veneração dos deuses, a importância da piedade e do trabalho para a prosperidade. Valores como confiança, generosidade, persistência, dedicação, esforço, justiça, honra, estão presentes e são apresentados de tal forma, que não se pode negar o teor moralizante e pedagógico



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

pretendido pelo autor. Outro aspecto que merece destaque é a valorização do ambiente natural e do contexto no qual o homem daquela época estava inserido, sempre narrado com primor, destacando a beleza estética dos cenários naturais, das paisagens, que auxiliam o homem a encontrar a felicidade ali mesmo na realidade a qual pertence. Da poesia de Homero, que valorizava uma classe aristocrata, à poesia de Hesíodo, que traz à tona a valorização de outra classe – a dos camponeses, dos trabalhadores, que se veem reconhecidos e capazes de almejar também a *areté*, partindo de um *ethos* próprio.

É no intuito educativo de Hesíodo que está a verdadeira raiz da sua poesia. Não depende do predomínio da forma épica nem da matéria como tal. Se considerarmos os poemas didáticos de Hesíodo como uma simples aplicação mais ou menos original da linguagem e formas poéticas dos rapsodos a um conteúdo que as gerações posteriores consideravam “prosaico”, surgirão dúvidas sobre o caráter poético da obra. (...) O próprio Hesíodo encontrou justificação para a sua missão poética na vontade profética de se converter em mestre do seu povo. (...) A missão educativa do poeta estava inseparavelmente ligada à forma da linguagem épica tal qual era sentida sob o influxo de Homero. Quando Hesíodo recolheu a seu modo a herança de Homero, definiu para a posteridade, transpondo os limites da mera poesia didática, a essência da criação poética no sentido social, educador e construtivo. (JAEGER, 1994, p. 104)

Hesíodo pretende, explicitamente, falar para o coletivo, para o público, da mesma forma que pretende, também, *revelar a verdade*, conforme o prefácio da *Teogonia*. Isso se dá também nos *Trabalho e os dias*, onde a pretensão de revelação da verdade volta-se para a relação com seu irmão. Percebe-se claramente a função por ele assumida de “guia”, “condutor” do Homem, que aponta a direção correta a ser seguida e os valores da vida e do mundo a serem ensinados. Essa pretensão de trazer à tona a verdade, por si só, revela o caráter normativo de sua obra, carregada de intenções explícitas no tocante à formação ética dos cidadãos de seu tempo, que se dá também através de exemplos de comportamentos virtuosos, erigindo, então, um modelo a ser



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

seguido.

Apesar de possuírem concepções de mundo bastante diferentes, estes dois autores buscam uma forma semelhante para legitimá-las: através de um trabalho de interpretação dos mitos, através da apresentação de determinadas personagens-modelos elaboradas com um fim bem preciso: a transmissão de um ideal de homem, de uma *areté*. Os mitos, tanto em Homero quanto em Hesíodo, possuem a função de expressar uma verdade que deve ser transmitida a todos, de um modelo que serve de advertência ou de conselho. Encontra-se em ambos uma espécie de prática pedagógica que, amparada em uma inegável riqueza de estilo poético e renovando o recurso aos mitos, foi capaz de influenciar duravelmente sua época; e que, para nós, se apresenta como referência para estudos sobre educação e ética.

Alguns séculos depois, o advento da democracia, a experiência política da criação das leis e da administração da cidade passa a constituir a parte mais importante da vida de um cidadão e não por acaso se faz o centro não só de todo o pensamento filosófico, mas da rica reflexão educacional que esse pensamento suscitou, no período conhecido como Grécia Antiga. Nesse momento, a *areté* já não designa um ideal coletivo de vida privada, não põe mais em valor a honra individual, mas se estabelece como projeto de participação ativa na vida comum, como manifestação primeira do dever cívico que pesa sobre cada cidadão de, fazendo-se um com a *pólis*, ser pessoalmente responsável pelo destino de todos. Eis como a formação humana no espaço democrático, correspondendo a um novo projeto de sociedade, se relacionou com um novo ideal de *areté*. Esse ideal, *grosso modo*, significou uma ruptura com a tradição que, de Homero a Hesíodo, dignificou a exemplaridade e estabeleceu modelos individuais de heróis de nobreza inatingível, fontes distantes de inspiração para os demais; mas também alimentou-se da experiência histórica da cultura grega, que há muito entendera que a vida coletiva depende da coincidência entre “as belas palavras” e “as belas ações”: ideal heroico no período arcaico, essa harmonia, como lembra

IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Arendt (2003, p.188-193), se torna absolutamente humana em um regime em que as palavras têm a força instituinte do gesto, no regime em que a palavra, feita ação, finalmente é prática de instituição.

Castoriadis diz que a interrogação sobre a justiça nasce na Grécia, no processo em que concomitantemente se institui, tanto a reflexão filosófica, quanto a deliberação democrática (1987, p. 279). Foi o contexto em que a educação comum, a *paidéia* democrática, se fez condição indispensável para a construção da vida pública, para a prática do novo projeto de sociedade. Se na época arcaica a educação estava a cargo dos poetas, é com a filosofia que ela se torna atividade política, que dominará a reflexão da Antiguidade. É nesta época que o conceito de *paidéia* ganha importância e amplia seu significado, relacionando-se à *areté* e a *kalokagathia*. Sem que se possa dizer que o conceito de *areté* rompeu inteiramente com as pretensões educativas anteriores, deve-se reconhecer que, a partir da invenção democrática, a educação passa a estar voltada para um novo ideal de *areté*: aquela que é própria do cidadão, do homem que participa diretamente da construção do público.

Foi das necessidades mais profundas da vida do Estado que nasceu a ideia da educação, que reconheceu no saber a nova e poderosa força espiritual daquele tempo para a formação de homens, e a pôs a serviço dessa tarefa (JAEGER, 1994, p. 337)

Oriundo de um desdobramento do ideal socrático, o modelo platônico de homem e de sociedade consolida a inseparabilidade entre filosofia e educação ética, entre reflexão filosófica e formação dos cidadãos – ao menos tal como a educação e a formação ou, em uma palavra, a *paidéia* foi praticada no contexto democrático. Se o conceito de *areté* deve à tradição arcaica sua origem e boa parte de seu significado, em Platão ele é, de certa forma, inteiramente redefinido a partir de uma concepção da interioridade humana, e tendo em vista a crítica do projeto político de seu tempo. Apesar de situar-se no contexto da *pólis* grega, marcada pela valorização da vida pública e dos sentidos



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

por ela instituídos, o pensamento platônico sobre o homem e a sociedade servirá, posteriormente, como base para o desenvolvimento de outro ideal de formação ética – em que não somente ganha espaço, mas é inclusive acentuada a dimensão da vida privada. É esse ideal que, inspirando principalmente os chamados “neoplatônicos”, influenciará fortemente o pensamento medieval.

Como um legítimo grego de sua época, Platão dedicou seu interesse às questões políticas, relacionando-as ao exame da essência da *areté* e da *paidéia*. Dentre suas várias obras, destacaremos uma que deve ser ressaltada por abordar de forma especialmente expressiva as temáticas que nos propomos analisar: *A República*. Nela, Platão trabalha com a questão da aquisição do verdadeiro conhecimento, formalizando um projeto político no qual se delineia seu ideal de homem virtuoso. Ele alça a filosofia ao topo do processo formativo e educador do homem, fazendo do filósofo também um modelo.

Na *República*, ficam explícitas as intenções pedagógicas do autor, que busca demonstrar que o conhecimento do Bem é a suprema virtude a que pode aspirar o humano. Platão quer, assim, provar ser a filosofia a via régia para se alcançar tal conhecimento, ao qual deve ser dedicada toda a vida dos cidadãos. Os filósofos são aqueles que, nesse caminho, podem ir mais longe, logrando aproximar-se do conhecimento do Bem: eles conheceriam, portanto, melhor do que ninguém o que é necessário para a sociedade humana, aquilo que deve ser a meta da vida de cada homem. Sua preocupação frequentemente revelada é com a “virtude cívica”, da qual depende o valor de toda a *pólis*. Vivendo num período político conturbado, Platão criticava os aspectos que considerava moralmente negativos na sociedade de sua época e depositava todas as suas esperanças no poder educativo de uma *pólis* ideal, na qual os governantes seriam, evidentemente, filósofos.

A doutrina platônica encerra tanto uma dimensão ético-política quanto metafísica. Sua problemática é a do conhecimento da essência da virtude, do Bem,

IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

para a construção de uma sociedade ideal. Platão se preocupa com a natureza humana e aborda a questão do poder em relação ao seu próprio ideal de *paidéia* e de *areté*. Sobre a concepção platônica dos conceitos de poder e *paidéia*, Jaeger (1994, p.660) diz:

Embora estes conceitos não tenham, aparentemente, quaisquer relações um com o outro, eles representam para Platão, (...), duas concepções antagônicas da felicidade humana, que é o mesmo que dizer da natureza humana. Temos de optar entre a filosofia do poder e a filosofia da educação. (...) Não se trata de uma simples estação de trânsito na evolução do Homem e em que desabrocham determinados dotes de seu espírito, mas tem importância muito maior, pois exprime o aperfeiçoamento geral do Homem, conforme o destino da sua própria natureza. A filosofia do poder é uma doutrina baseada na violência. Em toda parte, na natureza e na vida do Homem, vê luta e opressão, e por isso considera sancionada a violência. O seu sentido e razão de ser só se pode estribar na obtenção do máximo poder que seja alcançável. A filosofia da educação, ao contrário, aponta ao Homem outro objetivo, o da *kalokagathia*. Platão define a essência desta filosofia por oposição à injustiça e à maldade; concebe-a, portanto, em sentido essencialmente ético. Todavia, a formação humana com base na *kalokagathia* não é de modo nenhum para ele algo que se oponha à natureza; corresponde, sim, a uma concepção diferente da natureza humana, que Sócrates desenvolve minuciosamente. É aqui que se revela o fundamento da sua crítica da retórica. Segundo esta concepção, não é a violência, mas sim a cultura, a *paidéia*, que constitui o verdadeiro sentido da natureza humana.

A metafísica platônica compreende uma definição de natureza perfeita, na qual a *areté* se realiza em sua essência. Dessa forma, Platão entende que o poder deve também encarnar o Bem para que mereça ser aspirado. Isso significa uma crítica a algumas concepções de poder de sua época e também a algumas formas de exercê-lo. O verdadeiro governante deve, primeiramente, governar a si próprio. Essa crítica platônica consiste em basear o poder no uso da razão – que somente ela conduzirá ao conhecimento do Bem supremo e verdadeiro. Por isso, Platão entende que se alguém aspira ou pratica algo mal ou nocivo, assim o faz por completa ignorância, já que



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

segundo o filósofo deve ser impossível conhecer o Bem e não o desejar, praticando o seu oposto. Da mesma forma, ele trata a questão dos meios e dos fins: o importante é a finalidade dos atos, o porquê de uma ação, que deve sempre encerrar a busca pelo que é bom e salutar.

Para Platão, a *paidéia* se dá durante toda a vida do homem, num esforço constante de libertação da ignorância e busca do conhecimento. Por isso, ele irá propor que o governante seja um filósofo, capaz de educar verdadeiramente os homens, já que a virtude é uma espécie de Saber. Essa sua proposta se constrói também através de um modelo de homem-filósofo que ele carrega consigo como sendo a encarnação de um ideal: Sócrates, sua grande figura de mestre. Mas, não podemos esquecer que o interesse de Platão está voltado para a questão da *pólis*, para a política. Por isso, na *República*, o autor expõe com clareza o seu ideal de sociedade e sua relação com a problemática ética.

Trata-se da criação de um tipo elevado de Homem, de uma preocupação com a constituição da alma humana e com a criação de um modelo perfeito de comunidade. Platão vai buscar as origens da justiça, da virtude, da *areté* dentro da alma humana. Novamente aqui o autor trata da questão do poder e da educação. O comportamento justo é problematizado em relação ao seu aspecto essencial, natural e verdadeiro em contraposição ao seu aspecto artificial, fabricado, forjado, obediente às normas e ao controle apenas por submissão ou medo de punições. A justiça é problematizada em seu aspecto essencial e em seu aspecto utilitário, contraposta à questão da alma humana e da educação. Platão eleva esta questão ao mais alto patamar, situando-a ao lado da interrogação sobre o verdadeiro sentido da vida, sobre o sentido da felicidade.

Nessa obra, Platão expõe claramente sua teoria metafísica sobre a essência da *areté* e a constituição da alma humana, fazendo dela um modelo para a inspiração de uma sociedade ideal. Nesta sociedade, cada qual tem um papel a desempenhar, uma



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

função a cumprir, para manter a harmonia do conjunto e os cidadãos precisam cooperar entre si. Desta forma, tanto os artesões como os guardiões precisam exercer com excelência suas funções, estes últimos merecendo destaque por encarnarem em si próprios o modelo grego já há muito valorado de *areté*. Sendo assim, a seleção e a educação dos guardiões merecerão todo o cuidado e rigor: eles devem constituir-se por suas aptidões físicas, a agudeza de suas percepções sensoriais, a valentia e a bravura e ao mesmo tempo a cordialidade e a cortesia. Sua educação deve abranger toda a formação de sua alma, começando pelo estudo da música, que trata de harmonia e do *logos*. Dessa forma, Platão reafirma o valor educativo da palavra, bem como a problemática da verdade/falsidade dos discursos.

O autor também ressalta a importância da educação desde a infância, por considerar que é a época em que se molda o caráter do homem. Ele ressalta também a importância dos mitos e o perigo de se contar determinadas histórias às crianças, propondo que tal atitude seja severamente vigiada, por deixar profundas impressões em suas almas, capazes de influenciar toda as suas formações. Desta forma, ele situa em dois campos opostos a poesia e a filosofia, reservando para esta última um lugar de destaque em sua *paidéia*, identificando-a com o conhecimento da verdade.

Apesar de ser considerado como aquele que introduz a questão da interioridade da vida humana na cultura ocidental, como atesta Panaccio (1998, p. 30), Platão, como bom grego antigo, considera sempre o homem voltado para a comunidade política. O autor vê o homem ideal não como um ser que se isola em sua essência interior, mas como alguém capaz de adequar essa essência ao convívio político, sendo responsável pela construção do mundo ideal no qual deve habitar, de acordo com o desempenho de sua função específica na sociedade e sendo também educado por este mundo ideal, desde sua mais tenra infância. Para que este mundo ideal possa educar bem os seus cidadãos, ele precisa ser governado por verdadeiros “educadores”. Esses governantes deverão ser escolhidos mediante rígidos critérios.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Submeter-se-ão à observação e exame incessantes, desde a infância, para que se verifiquem quais são os guardiões que mais se destacam em relação às qualidades de sabedoria necessárias para um bom governante, que deve sempre ter como maior preocupação o bem comum, além de possuir caráter incorruptível e autodomínio, que serão sempre postos à prova. Nesse processo de escolha, fica claro que Platão investe e acredita na educação, mas que também valoriza a natureza essencial de cada homem, bem como será com base nessa diferenciação que ele construirá o sistema hierárquico de sua sociedade ideal e seu modelo de homem virtuoso.

A fé que Platão deposita na educação, na *paidéia*, é tamanha, a ponto de elaborar todo um sistema social baseado nela. Para ele, o seu ideal de *paidéia* é a solução para os problemas que vislumbra na sociedade de seu tempo. O seu modelo de homem perfeito é o governante que é produto dessa educação e, ao mesmo tempo, o grande educador de toda a *pólis*. Sua vida deve caracterizar-se pela sobriedade, severidade e pobreza. Ele deve abster-se de qualquer dimensão privada, levando uma existência essencialmente pública. Seu sustento provém da própria *pólis* e não lhe é permitido o direito à aquisição de propriedades. Sua função é zelar pela felicidade de todos. Para atingir tal ideal de homem e também de sociedade, Platão aposta todas as suas fichas na educação. Para ele, uma boa educação tornará possível uma comunidade de homens excelentes, comprometidos com esse ideal e capazes de superarem seus antecessores, num processo de depuração crescente. Desta forma, a educação se sobrepõe às leis, que deixarão até de se fazerem sentir necessárias, pois o homem não estaria fazendo nada mais do que obedecer a sua inclinação natural, como ser social e moral.

Unindo seu ideal de essência da natureza humana, de *areté* e o significado da vida política no contexto da Grécia antiga, através da educação, a *República* traz a ideia de que apenas no contexto de uma comunidade ideal pode se formar o cidadão ideal e, em contrapartida, de que a formação da comunidade ideal está relacionada à formação



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

de cidadãos ideais. Inspirado na figura de seu mestre e tendo sempre a *paidéia* como sustentação desse ideal, Platão ergue a filosofia ao patamar de redentora da humanidade e escolhe o modelo do filósofo para compor as características fundamentais do governante ideal: o *kaloskagathos*. O conhecimento do que é bom em si é uma característica essencial do filósofo, que deve receber uma educação especial para poder desenvolver as características que lhe serão necessárias.

O “filósofo-governante” deve possuir um caráter inabalável e firme, deve desenvolver os mais altos dons espirituais e possuir o conhecimento do Bem, que, na concepção platônica, é algo que surge como uma norma universal, relacionada à filosofia, ao exame e ao controle de si. O Bem é o Belo, o Belo em si, a Felicidade, a identidade da *areté* platônica, que deve ser a finalidade divina de todo Ser. Nesse sentido, é metafísico o conceito de *areté* em Platão. Porém, ao relacioná-lo à *paidéia* e a função educativa do governante, o sentido torna-se também político. A meta a ser atingida pelo Homem na busca desse conhecimento supremo do Bem está vinculada às suas ações na comunidade em que vive, às atitudes adequadas que ele deve ter.

Esse grande educador que será o filósofo-governante deve desenvolver a argúcia, a facilidade de compreensão, a memória e a tenacidade. Não pode sucumbir facilmente à fadiga física, nem se acostumar a meias-verdades. Precisa possuir uma alma tão sã quanto seu corpo e estar apto para a prática da dialética, que orienta a busca pelo Conhecimento, e está na base da filosofia platônica. Sua formação deve começar na infância, respeitando os limites de cada fase de seu desenvolvimento e jamais usando o método da coação. Sua duração é muito longa, reservando o desenvolvimento da alma e da dialética para as etapas posteriores. O conhecimento do Bem depende do desenvolvimento da dialética, da observação, da investigação e do exame constantes, que consistirão numa transformação, num aperfeiçoamento do Homem. A *paidéia* platônica tem como meta formar esse governante, esse ideal de Homem, de *areté*, que implicará na formação ética de todos os cidadãos, através da



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

própria *paidéia*. Platão elabora um projeto bastante ambicioso, que no fundo ele sabe ser utópico: a transformação da *pólis*, a criação de uma *pólis* ideal.

Para Platão, a vida filosófica é a forma suprema da *eudaimonia*. Como diz Jaeger (1994, p. 968), *a verdadeira felicidade é só aquilo que o filósofo louva*. Sendo assim, o ideal filosófico de vida, torna-se o modelo humano de viver e isso o levará, ainda na *República*, a contrapor o valor educativo da filosofia à poesia, fazendo uma crítica à segunda, na contramão dos valores culturais de sua época. Uma das objeções que Platão fará à poesia será por considerar que ela não se dirige à razão, mas sim às paixões humanas, sendo, portanto, contrária ao ideal de educação platônico. Este concebe o desenvolvimento pleno da alma humana no tocante à razão, ao conhecimento do Bem supremo, ao domínio das paixões, à obediência às leis. Sendo assim, a poesia que lida e estimula a parte emotiva, dos afetos, distanciaria o Homem de sua verdadeira *areté*. Platão dirá ainda, sobre a poesia, que ela corrompe o Homem e seus juízos de valor, por enredar o ouvinte em sua trama e fazer com que este se deixe levar mais pelos sentimentos do que pela razão e negará a Homero a função normalmente a ele atribuída: a de educador, reconhecendo seu valor de grande poeta, mas dentro dos limites que concede à poesia. A figura do educador passará a ser a do filósofo, governante e mestre, encarnação viva da *areté*, do conhecimento. E, também por isso, no futuro, alguns intérpretes de Platão o considerarão como o primeiro a dividir o homem em alma e corpo, cognição e sensação.

Apesar das diferenças vistas entre os autores aqui abordados – Homero, Hesíodo e Platão – em contextos históricos distintos – Grécia arcaica e antiga – e entre a poesia e a filosofia, identificamos um elo possível a eles – e a elas – sua função educativa e a busca por um ideal de homem virtuoso.

No período arcaico, o modelo de virtude do herói - Aquiles, apresentado por Homero - centrada na figura de um indivíduo guerreiro capaz de se sacrificar pela sua pátria, não se presta a qualquer tipo de contestação. Apesar de caracterizar uma



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

educação ética voltada para uma *idealidade*, o modelo elaborado vai ao encontro das necessidades estabelecidas por aquela sociedade, enaltecendo como valores aqueles que representam as qualidades do guerreiro. No modelo do herói, esses valores estão estampados de forma mais nítida, mais ampliada, mais forte, por isso o homem virtuoso se destaca, se diferencia dos demais. O modelo de virtude é “personalizado”, porém direcionado para os interesses da coletividade, pois o herói é alguém que serve ao seu povo e que inspira, justifica e enobrece as ações guerreiras.

Com Hesíodo, existe uma tentativa de aproximar o ideal de virtude do homem real, do trabalhador, do camponês, pois se valorizam as qualidades relacionadas à honestidade, à integridade e aos esforços de uma vida dedicada ao trabalho, à disciplina, à persistência. Características que ainda dependem do aperfeiçoamento de cada indivíduo, apesar de também dizerem respeito às relações que ele estabelece com seus semelhantes e com a sociedade. Hesíodo, mais do que uma alternativa ao modelo do guerreiro nobre, é o contraponto necessário, que permite que a idealidade do *aner* grego se mantenha.

Sob a influência platônica, instaura-se um modelo de virtude que relaciona o exame de si à idealidade de um Bem supremo, uma espécie de sabedoria a ser encontrada, mas que é um tipo de instância metafísica, ao alcance de poucos. O modelo do filósofo como cidadão mais virtuoso e governante dos outros limita o alcance pleno do ideal de virtude para todos, instaurando uma desigualdade que também reforça a questão da individualidade na formação ética. A virtude volta a ser *idealidade* (o bem supremo), desencarnada, tornando-se distante dos fatos da vida real, da vida concreta dos seres humanos, e por isso também difícil de ser alcançada. Existe a idealização de um modelo de homem virtuoso que se oferece como figura de comparação/inspiração (o filósofo).

Ainda que esses modelos de virtude enaltecidos pela poesia e pela filosofia sirvam para o coletivo, eles se prestam à composição de um tipo humano que irá se



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

relacionar com seus semelhantes nos diferentes contextos sociais nos quais se inserem, portanto, encarnando diferentes características. Na democracia, com a vida cívica como atividade política (da *pólis*), a diferença se estabelece pelo questionamento sobre as certezas instituídas e a deliberação coletiva, que se realiza na *paidéia* como meio e fim da formação ética. É essa interrogação a respeito dos valores instituídos, o exame das causas e consequências, dos meios e dos fins, a chamada “deliberação coletiva e pública” sobre a vida cívica no contexto democrático, que assegura uma dimensão aberta e plural da formação ética e marca a distinção das propostas educativas da poesia e da filosofia gregas.

Referências

- ARENDDT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- CASTORIADIS, Cornelius. **Encruzilhadas do Labirinto II: os domínios do homem**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- JAEGER, Werner. ***Paidéia: a formação do homem grego***. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- PANACCIO, Claude. ***Le Discours intérieur. De Platon à Guillaume d'Ockham***. Paris: Seuil, 1998.
- PLATÃO. **A República**. São Paulo: Ed. Martin Claret, 2000.



IF-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

A mulher na poesia de Hesíodo: por uma reflexão acerca da opressão de gênero⁴⁵

Por: Rafael Egídio Leal e Silva⁴⁶

rafael.silva@ifpr.edu.br

Resumo:

Esse artigo tem o objetivo de apresentar e analisar as ideias míticas sobre a mulher, através da poesia de Hesíodo. Para isto, questionamos a forma que a mulher era vista naquela sociedade, e como o aedo expressou tal visão em sua obra.

Palavras-chave: Hesíodo; Mulher; Mito; Poesia; Grécia.

Resumo:

Tiu artikolo celas prezenti kaj analizi la mitaj ideoj pri virinoj, tra Hesíodo poeziaĵojn. Por tiu, ni pridubas la vojo la virino estis viditaj en tiu socio, kaj kiel la bardo esprimis

45. Publicado originalmente em IF-Sophia: revista eletrônica de investigações Filosófica, Científica e Tecnológica, outubro/ 2016, Ano II, v. II, número IX.

46. É Mestre em Psicologia pela Universidade Estadual de Maringá – UEM, Especialista em Sociologia no Ensino Médio pela Universidade Estadual de Pont Grossa – UEPG, Especialista em História das Religiões pela Universidade Estadual de Maringá – UEM, Especialista em Teoria Histórico-Cultural pela Universidade Estadual de Maringá – UEM, é Graduado e Licenciado em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Maringá – UEM e Graduado em Direito pela mesma instituição. É servidor público federal, docente EBTT de Sociologia, lotado no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Paraná – IFPR, na cidade de Umuarama/ PR. É professor, pesquisador e Coordenador de Pesquisa do Grupo de pesquisa Filosofia, Ciência e Tecnologia – IFPR. Atua na Linha de Pesquisa sobre Laboratório de Estudos e Pesquisas sobre Interação Humana e Contemporaneidade, Psicologia Histórico-Cultural e Educação, EDIFICARE – Grupo de estudos em Educação. É integrante do Projeto de Pesquisa EDIFICARE – Grupo de estudos em Educação, Geopolítica e nova ordem mundial: estudos dos impactos das organizações sobre o Estado brasileiro na atualidade, no Mulheres candidatas ao cargo de vereador de Umuarama nas eleições de 2016: expectativas e perspectivas da participação feminina na política, Contribuições do materialismo dialético para a compreensão do sujeito na Modernidade: consciência, arte e política e do A opressão de gênero na política e na História: dos fundamentos filosóficos às instituições brasileiras. É membro do Corpo Editorial dos periódicos Revista NEP- Núcleo de Estudos Paranaenses da UFPR, Revista Acadêmica da Câmara Municipal de Maringá, IF-Sophia: revista eletrônica de investigações, Instituto Cultura Política e da Revista Acadêmica Multidisciplinar Urutágua (UEM). É premiado em 2016 - Certificado de mérito, Turma de Curso Técnico em Química, 2015 Votos de Aplausos, Câmara dos Vereadores de Umuarama e 2014 Certificado de mérito, Turma do Curso Técnico em Orientação Comunitária. É autor de artigos científicos na mídia especializada nacional. É Coorganizador dos livros “Teoria social” (2016) e “Investigações Filosóficas-SOPHIA Umuarama: Filosofia, educação e autonomia” (2012).



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

*tiun vidon en sia laboro.***Ŝlosilvortoj:** *Hesíodo; virinoj; mito; poezio; Grekio.***Abstract:**

This article aims to present and analyze the mythical ideas about women, through the poetry of Hesiod. For this, We question the way the woman was seen in that society, and as the poet expressed this view in his work.

Keywords: *Hesiod; Woman; Myth; Poetry; Greece.*

O objetivo deste texto é apresentar a forma que a mulher é retratada nos poemas **Teogonia** (2003) e **Os trabalhos e os dias** (2006), de autoria do aedo (poeta e cantor) Hesíodo, nascido na Beócia, no século VIII a.C., e, assim, estabelecer um debate acerca da opressão feminina na história, materializada nas produções humanas. Desta forma, este texto tem por questão a forma que Hesíodo deu à mulher em seus poemas, que são a versão escrita das narrativas míticas, que eram também a religião e a visão de mundo de seu tempo. Mas nosso problema se estende à visão de mulher que foi configurada daquela época e passou a ecoar, como um espectro, a formação da civilização ocidental, não somente em relação em suas narrativas religiosas, mas em sua prática social cotidiana e política: a ideia que a mulher possui uma humanidade à parte, perigosa, e que deve, portanto, ser especialmente controlada pelo poder. A mulher seria, assim, uma tribo perigosa, mas de necessária convivência, no mundo dos homens.

Este poeta, juntamente com Homero, é a nossa principal fonte de conhecimentos dos mitos, as narrações divinas que desembocaram na filosofia e no pensamento racional que marcam a modernidade, considerando ainda nossas instituições políticas, que orgulhosamente ostentam suas origens clássicas (especialmente gregas). Podemos notar que nossas pesquisas científicas em relação aos gregos visam esclarecer seu modo de conhecimento, sua filosofia, sua arte e política. Muitas vezes os aspectos sociais acabam relegados a um plano secundário,



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

como se o gênio grego existisse como uma espécie de espiritualidade que paira no ar, talvez concentrado como uma névoa naquela época, mas dissipado nos dias de hoje. Nossa visão considera que a sociedade e história deva ser tão questionada quanto o seu produto.

Assim sendo, concordamos com Nagel (2006), que considera que a obra de Hesíodo deve ser considerada pelos historiadores da educação, uma vez que há em seus poemas uma visão de homem que deve ser compreendida, principalmente no aspecto do trabalho, tão ressaltado em seu poema **Os trabalhos e os Dias** (2006). Consideramos que há uma multiplicidade de aspectos que a raiz mitológica possa ser explorada, uma vez que é a chave para a interpretação do homem grego – e que pode ser a chave para a compreensão do homem ocidental, portanto – e assim sendo, múltiplos aspectos históricos podem ser investigados nestas obras. Nossa proposta é questionar o que a cultura grega tem a nos dizer sobre as mulheres.

Hesíodo, assim como Homero, é considerado o educador do homem grego. Mas quem é ele? Sabe-se que provavelmente viveu em fins do século VIII e início do século VII a.C. na Beócia. O que se sabe de sua vida é narrado por ele mesmo em seus poemas:

Seu pai habitava Cumes, na Eólia, onde possuía uma pequena empresa de navegação. Arruinado, atravessou o mar Egeu e retornou à Beócia, berço de sua raça. Aí, em Ascra, dedicou-se às atividades campesinas e aí nasceu, viveu e morreu Hesíodo (meados do séc. VIII a.C.) . Ao morrer, o pai deixou a Hesíodo e seu irmão Perses as terras que, devido ao clima rude da região, continuaram com esforço a cultivar. Na partilha dos bens, Hesíodo considerou-se lesado pelo irmão, que teria comprado os juízes venais. (PESSANHA, 1996, p. 11).

A leitura de Hesíodo é um mergulho na formação do homem grego, que hoje nos fundamenta. Seu período é o dito Arcaico, onde a filosofia não se faz presente, e a *arkhé* ainda se pré-configura. Sem a filosofia e o *logos*, em sua época a sociedade ainda se movimenta para revolucionar o mundo e estabelecer os “fundamentos e pontos de



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

referência da existência humana: a *pólis*, o alfabeto e a moeda” (TORRANO, 2003, p. 15). Escrita antes do nascimento destas três condições (a política, a cultural e a econômica), seus poemas reúnem as condições sociais anteriores e contém o gérmen da sociedade que se estabeleceria a partir do século V a.C.

Importante salientar que Hesíodo não faz parte de nenhuma escola e nem inaugura uma escola de pensamento ou tradição literária. E isto por que está inserto nas narrativas do mito, ou, como Reale (1993) aponta, o homem homérico, onde para este, “*tudo é divino*, no sentido de que tudo o que acontece é obra dos deuses” (p. 21). Não apenas os fenômenos naturais, mas inclusive as relações sociais: “Mas também os fenômenos da vida interior do homem grego individual assim como sua vida social, os destinos da sua cidade e das suas guerras são concebidos como essencialmente ligados aos deuses e condicionados por eles.” (REALE, 1993, p. 21). E quem seriam tais deuses? “Em suma: os deuses da religião natural grega são *homens amplificados e idealizados*; são, portanto, *quantitativamente* superiores a nós, mas não *qualitativamente* diferentes” (idem, p. 21). A religião grega, de origem doméstica, implicava em que a figurava divina era o patriarca que, ao morrer, continuava a habitar a casa e a vida dos parentes com o mesmo corpo e mesmos hábitos, devendo sua memória e feitos sendo rememorados e lembrados, a fim de que seus filhos e netos inspirassem por seu exemplo (COULANGES, [s.d.]). Embora a religião do lar fosse a religião do homem, a mulher tinha parte essencial, por ser ela a responsável pelos ritos, cantos e a memória dos divinos antepassados: “Como filha, a mulher assistia aos atos religiosos de seu pai; depois de casada, aos de seu marido” (COULANGES, [s.d.], p. 31). Um grande guerreiro inspiraria uma descendência de homens bravos e corajosos nas artes bélicas: os *aristoi*, os guerreiros que tornaram-se a classe dirigente da *pólis* na aristocracia, a que trataremos adiante.

A religião da antiguidade não tinha escrituras sagradas, pois cada família estabelecia sua ritualística e memória dos mortos que se tornavam seus deuses. A



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

cidade, que amplificava tais relações, tinha nos poemas homéricos, e, posteriormente, na **Teogonia** (2003) de Hesíodo suas principais fontes. O aedo da Beócia, no entanto, conferiu aos mitos a narração em primeira pessoa, e, no caso de **Os trabalhos e os dias** (2006) a narrativa com a interferência de sua individualidade, uma vez que este poema é uma admoestação ao seu irmão Perses que, segundo o autor, subtraíra-lhe parte de sua herança. Se os deuses são a forma idealizada do homem, de que homem tratamos aqui? Ou melhor, que homens e mulheres idealizaram e se amplificaram nas figuras divinas? Se fizermos uma viagem a um tempo ainda muito anterior ao de Hesíodo, observaremos, a partir de Engels (1984), que na situação primitiva, a divisão social do trabalho era também a divisão sexual do trabalho e da sociedade, em forma igualitária: “Cada um manda no seu setor: o homem, no mato; a mulher, em casa. Cada um é proprietário dos instrumentos que prepara e usa” (p. 320). No entanto, o desenvolvimento humano se dava desigualmente entre as diversas regiões do mundo. Nos locais onde as condições naturais permitiam o pastoreio, esta se torna uma evolução que se destacou frente ao mundo primitivo: “Esta foi a *primeira grande divisão social do trabalho*. Estas tribos pastoris não só produziam víveres em maior quantidade como também em maior variedade que o resto dos bárbaros.” (idem, p. 320-21). Não apenas gêneros alimentícios foram aumentados e melhorados (que incrementaram a dieta do pastor, tornando-o mais forte que extrativista nômade), mas também o vestuário (o tear), e os instrumentos para o trabalho e armas, advindos do desenvolvimento da fundição de minérios e metais. O desenvolvimento do trabalho implicou no desenvolvimento da produção, e esta passou a se apoderar necessariamente da força de trabalho para que pudesse produzir mais: “Passou a ser conveniente conseguir mais força de trabalho, o que se logrou através da guerra; os prisioneiros foram transformados em escravos.” (idem, p. 322). A primeira grande divisão social do trabalho trouxe em seu turbilhão a primeira divisão social: senhores e escravos.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

No entanto, assevera Engels (1984), não foi apenas socialmente que tal cisão ocorreu, mas no seio da família também. Como o homem desenvolvera os meios de subsistência e seus meios de obtenção, estes e seus resultados também passaram a ser de sua propriedade. “A ele pertencia, portanto, o gado; a ele, mercadoria e escravos trocados por gado. Todo o excedente que a produção agora deixava recaía para o homem; a mulher usufruía junto, mas não tinha participação na propriedade” (idem, p. 322). Com a divisão da sociedade vem a divisão de gêneros. Se no mundo primitivo o homem “selvagem” aceitava sua posição inferior dentro de casa, o “suave” pastor impôs a mulher o segundo plano no lar.

A mesma causa que havia assegurado à mulher a sua antiga supremacia na casa: a sua limitação ao trabalho caseiro, a mesma causa agora assegurava agora a supremacia do homem na casa: o trabalho doméstico da mulher desaparecia agora frente ao trabalho produtivo do homem. Este era tudo; aquela, um adendo sem maior significação. Aqui já se mostra que a libertação da mulher, a sua equiparação com o homem, é e permanece uma impossibilidade enquanto a mulher ficar excluída do trabalho social produtivo e restrita ao trabalho caseiro privado. (idem, p. 322)

Desta forma, é preciso que se considere que o sucesso do homem grego tem o seu suporte em ter sido uma sociedade que desde muito cedo na civilização ocidental estabeleceu-se como uma comunidade pastora e também escravocrata. Muitas vezes o “gênio grego” é exaltado em virtude de seus êxitos culturais, como a filosofia, a arte e a política, deixando-se de lado as considerações sobre esta ser também uma sociedade belicosa e escravocrata. E, por consequência, a situação da mulher no lar era a mesma retratada por Engels: um adendo com pouca significação, tanto no lar, quanto na economia e na política. Não é à toa que a palavra grega *oikos* que gerou a economia, e a palavra *éthos* que gerou ética possuem ambas a mesma significação originária: casa, moradia, ou seja, a visão que a casa não apenas simboliza a situação social, mas a origina e a expande. E tal situação pode ser facilmente identificada nos mitos e em sua



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

narração.

Em **Os trabalhos e os Dias** (2006) Hesíodo inicia seu canto tratando das duas Lutas e anunciando que seu irmão fique atento aos valores do trabalho:

o outro rico apressado em plantar, semear e a casa beneficiar; o vizinho inveja ao vizinho apressado atrás de riqueza; boa Luta para os homens esta é; o oleiro ao oleiro cobiça, o carpinteiro ao carpinteiro, o mendigo ao mendigo inveja e o aedo ao aedo. Ó Perses! Mete isto em teu ânimo: a Luta malevolente teu peito não afaste para ouvir querelas na ágora e a elas dar ouvidos. (HESÍODO, 2006, v. 22-29).

Percebemos que o trabalho é uma luta que gera boas relações: a inveja que é produtiva, que melhora a situação geral dos homens é por ele considerada uma boa luta. Diferente é a luta malévola a que seu irmão realiza: a destrutiva dos homens: *Já dividimos a herança e tu de muito mais te apoderando Levaste roubando e o fizeste também para seduzir reis* (HESÍODO, 2006, v. 37-38).

“Trabalho e justiça são os dois pólos nos quais Hesíodo instaura o homem concreto. Há, no eleito pelas Musas, um interesse em reformar a prática social” (NAGEL, 2006, p. 53). Mas qual a origem destas relações? Se tudo é divino, é então nos deuses que o aedo deve buscar o motivo para tal ignomínia. É assim que ele nos apresenta o mito de Prometeu e Pandora, tanto em **Os trabalhos e os dias** (2006) e na **Teogonia** (2003). Interessante notarmos que Zeus é o pai dos homens que, antes da primeira mulher Pandora, brotavam da terra para nascer e adormeciam nela para morrer, além de: “Antes vivia sobre a terra a grei dos humanos a recato dos males, dos difíceis trabalhos, das terríveis doenças que ao homem põem fim (HESÍODO, 2006, v. 91-93).”

Ou seja, em um estado paradisíaco, onde “senão comodamente em um só dia trabalharias para teres por um ano, podendo em ócio ficar (HESÍODO, 2006, v. 43-44).”



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Tal situação muda por conta da ira de Zeus, causada por Prometeu. “O titã surge com sua característica fundamental presente em seu nome – o de *métis* (inteligência astuciosa)” (LAFER, 2006, p. 62). Zeus, pai dos homens e dos deuses, foi logrado pela astúcia de Prometeu, que lhe furtou o fogo divino e entregou aos homens.

*Mas Zeus encolerizado em suas entranhas ocultou,
Pois foi logrado por Prometeu de curvo-tramar
por isso para os homens tramou tristes pesares* (HESÍODO, 2006, v. 49).

O castigo de Prometeu é conhecido, e Hesíodo o relata na **Teogonia**:

*E prendeu com infrágeis peias Prometeu astuciador,
cadeias dolorosas passadas ao meio duma coluna,
e sobre ele incitou uma águia de longas asas,
ela comia o fígado imortal, ele crescia à noite
todo igual o comera de dia a ave de longas asas* (HESÍODO, 2003, v. 521-25).

No entanto, a herança de Prometeu ao homem foi fundamental para sua situação na terra. Primeiro, a necessidade do aprendizado e da inteligência para que pudesse sobreviver. Em segundo lugar, adveio da vingança do Pai dos homens, que, diferente do aprisionamento de Prometeu, foi muito mais ardilosa. Se depois de Prometeu o homem desenvolveu sua cognição e sua habilidade instrumental, Zeus fez um ardil com estas características: “(...)Para esses em lugar do fogo eu darei um male todos se alegrarão no ânimo, mimando muito este mal” (HESÍODO, 2006, v. 57-58).”

Este “mal” não poderia, assim, ser igual ao mal infligido ao titã. Há a necessidade que o homem sofresse uma cilada, muito bem planejada e executada pelo Pai:

*ordenou então ao ínclito Hefesto muito velozmente
terra à agua misturar e aí pôr humana voz e
força, e assemelhar de rosto às deusas imortais
esta bela e deleitável forma de virgem; e a Atena
ensinar os trabalhos, o polidedáleo tecido tecer;*



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

*e à áurea Afrodite à volta da cabeça verter graça,
terrível desejo e preocupações devoradoras de membros.
Aí pôr espírito de cão e dissimulada conduta
determinou ele a Hermes Mensageiro Argifonte. (HESÍODO, 2006, v.
60-68).*

Podemos perceber, até o momento, que a criatura envolveu vários deuses e seres divinos em sua fabricação. O que é interessante é que há um processo de trabalho complexo aqui, onde Zeus, como “bom” arquiteto-engenheiro administra as pequenas contribuições dos envolvidos, a fim de realizar seu macabro projeto. A esta criatura, belas formas e graça lhe dão aparência, mas lhe contém também “terrível desejo”, “preocupações devoradoras de membros”, “espírito de cão” e “dissimulada conduta”. Mas não foi apenas isto:

*Rápido o ínclito Coxo da terra plasmou-a
conforme recatada virgem, por desígnios do Cronida;
Atena, deusa de glaucos olhos, cingiu-a e adornou-a;
deusas Graças e soberana Persuasão em volta
do pescoço puseram colares de ouro e a cabeça,
com flores vernais, coroaram as bem comadas Horas
e Palas Atena ajustou-lhe ao corpo o adorno todo.
Então em seu peito, Hermes Mensageiro Argifonte
mentiras, sedutoras palavras e dissimulada conduta
forjou, por desígnios do baritonante Zeus. Fala
o arauto dos deuses aí pôs e a esta mulher chamou
Pandora, porque todos os que têm olímpia morada
deram-lhe um dom, um mal aos homens que comem pão. (HESÍODO,
2006, v. 70-82).*

Pandora então é o nome da criatura, e é a primeira mulher, enviada aos homens. Bela, recatada e adornada em sua aparência, com forma de virgem, com voz e força humana, é esta a armadilha do Pai aos homens. Dissimulada, mentirosa e sedutora são as características que a fazem perigosa, e portadora da vendeta divina, dentro de um jarro (seria sua vagina?) que, ao ser aberta, produziu grandes males:



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

*mas a mulher, a grande tampa do jarro alçando,
dispersou-os e para os homens tramou tristes pesares.
Sozinha, ali, a Expectação em indestrutível morada
abaixo das bordas restou e para fora não
voou, pois antes repôs ela a tampa no jarro
por desígnios de Zeus porta-égide, o agrega-nuvens.
Mas outros mil pesares erram entre os homens;
plena de males, a terra, pleno, o mar;
doenças aos homens, de dia e de noite,
vão e vêm, espontâneas, levando males aos mortais,
em silêncio, pois o tramante Zeus a voz lhes tirou. (HESÍODO, 2006, v.
94-104).*

Com a abertura do jarro feminino, o homem realiza o artil de Zeus: espalham-se os males, por toda a terra e ao mar; a Expectação (muitas vezes traduzida como Esperança) fica encerrada dentro da mulher (em seu jarro) sem poder ser jamais retirada, e junto com esta, a voz dos homens também se esvai. O Pai não escuta mais a seus filhos, e encerra-se a ligação com os deuses.

A beleza das formas coaduna-se com a mentira e dissimulação do espírito, de acordo com o projeto do deus-pai, realizada pelas demais divindades. Quando a mulher, sedutora, surge ao homem e lhe abre seu sexo, a humanidade masculina se torna condenada a perder todas as facilidades que tinha, a relativa opulência que vivia, com o pouco de trabalho que realizava. Perdeu a relação com o deus-pai, pois seduzido pela mulher “espírito de cão”, perdeu sua voz e suas expectativas. O único ser a que poderia se comunicar é com seu algoz: a própria mulher. Agora o homem deve experimentar e se comunicar com um ser que não existia: uma nova “raça”, que o obriga a trabalhar muito mais do antes, e a agir sem confiar neste novo ser. “A raça dos seres viris teve de se haver, de uma só vez, com dádivas ambíguas e um dom-castigo inalienáveis” (GAZOLLA, 2011, p. 140). A partir de Pandora, o homem deve conviver com a mulher, mas em seu espírito deve correr a constante desconfiança. A partir dela, uma nova relação surge, pois Pandora é a primeira de uma nova raça, conforme a

Teogonia:



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

*Dela descende a geração das femininas mulheres.
Dela é a funesta geração e grei das mulheres,
grande pena que habita entre homens mortais,
parceiras não da penúria cruel, porém do luxo.* (HESÍODO, 2003, v. 590-93).

Assim, a raça dos homens passa a conviver obrigatoriamente com uma nova raça. Não bastasse a mortalidade dos homens, o homem prometeico, aquele que com o conhecimento se aproxima dos deuses, agora deve debater-se com a raça daninha, uma tribo diversa da sua, uma *génos gynaikôn* (GAZOLLA, 2011). A mulher ao mesmo tempo em que busca a riqueza que o homem produz, se encarrega de destruí-la.

Se Hesíodo pode ser considerado um educador da necessidade do trabalho, ele é também um educador das relações de gênero, onde o homem deve sempre ter uma relação de desconfiança, ou até mesmo de poder físico sobre a mulher. Estabelecer qualquer tipo de comunicação com a raça feminina é dar margem ao ardil, à sedução, ao fim da expectativa. No poema **Os trabalhos e os dias** (2006), ao voltar-se para seu irmão Perses, nos últimos versos, Hesíodo, o educador, lhe dá um último conselho sobre as mulheres:

*Nem mulher de insinuadas ancas te engane a mente
Palreando provocante com o olho em teu celeiro;
Quem em mulher confia em ladrões está confiando.* (HESÍODO, 2006, v. 373-375).

Aí está a realidade da narração mítica: a mulher que seduz o homem com o olhar, sendo que este está em suas riquezas. Se o homem deve exercer a boa luta consigo mesmo, com a mulher deve ele estabelecer a distância para se preservar. A mulher, parceira do luxo, é artefato divino para destruição do homem. Sua origem é diversa da gênese viril, e é isto que o homem deve aprender sobre este ser.

No entanto, a maldição dos deuses está em justamente obrigar o homem a viver com a mulher. Se antes os homens nasciam da terra e dormiam nela, a mulher



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

surge quebrando esta relação com a divina Mãe. Se antes de Pandora o homem se relacionava através da *philía* e da *andreia*, a amizade e a coragem viris, agora tais vínculos são quebrados. Há a necessidade dos educadores, poetas e aedos, que devem estar ao lado dos homens alertando-os da necessidade da restauração da amizade, da justiça, da coragem, apesar dele ter nascido do mesmo ventre que impede que haja Expectação no mundo. A mulher, assim,

Não é, portanto, a Grande-mãe da humanidade, ao menos para Hesíodo, mas é autogeradora, é mãe de si mesma, reproduz tanto sua própria tribo quanto a outra, por isso ela é uma terrível ameaça a quem dela depende. Sendo fabricação dos deuses, tem algo deles: fabrica seres dentro de si mesma. Estranha arte essa que pode criar sem o conhecimento do processo técnico exteriorizado, exigido dos homens! (GAZOLLA, 2011, p. 143).

Eis a revanche de Zeus a Prometeu e suas promessas aos homens. Se estes, a partir do fogo dos deuses acreditam que podem a tudo conhecer e a tudo dominar, a mulher é a parcela indomável, tanto do conhecimento, quanto do trabalho e das riquezas. O homem, nesta nova relação, não tem escapatória. Quem fugindo a núpcias e a obrigações com mulheres

não quer casar-se, atinge a velhice funesta sem quem o segure: não de víveres carente vive, mas ao morrer dividem-lhe as posses parentes longes. A quem vem o destino de núpcias e cabe cuidosa esposa concorde consigo, para este desde cedo ao bem contrapesa ao mal constante. E quem acolhe uma de raça perversa vive com uma aflição sem fim nas entranhas, no ânimo, no coração, e incurável é o mal. (HESÍODO, 2003, v. 603-12).

Se a existência do cosmos mítico implica em uma separação do homem e seus deuses, cujo erro de Prometeu foi a tentativa de reaproximação destas esferas, a consequência para o humano é uma nova separação: o sexo. Não (con)viver com uma mulher tem suas graves consequências: não serão gerados filhos, e suas posses serão dissipadas por parentes (e suas mulheres), além do que, a pobre alma irá vagar pela



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

eternidade sem os rituais e orações da religião doméstica. Aqui, no entanto, Hesíodo sutilmente insere uma possibilidade de boa convivência com a mulher, já que dos males necessários, é possível minimizá-los: fazer com que a esposa concorde consigo, e assim ela se torne cuidadosa. Se o homem deve ser educado, é este homem o responsável por educar a mulher dentro do lar, primeiro a filha, e depois, a esposa (se tiver a sorte de possuir – literalmente – uma esposa já previamente educada pelo seu pai). A mulher deve ser educada para a concordância, ou, assim como Aristóteles expõe em sua **A política** (2002), a “*um modesto silêncio é a honra da mulher, ao passo que não fica bem no homem*” (p. 36). Se a existência da mulher gerou o silêncio dos homens em relação aos deuses, a fórmula lógica grega resolve tal problema: impondo agora o silêncio honroso e cuidadoso, à perigosa portadora do mal.

Claro que tais ideias míticas, estruturais para uma sociedade, que se tornou estrutural para tantas outras, contém uma visão opressora que acabou por se tornar pacífica. Oprimir, objetificar, educar para o silêncio se tornou a tônica não apenas para as mulheres, mas para todos aqueles que fossem considerados “perigosos” para a sociedade. Se alguns séculos depois de Hesíodo, com o estabelecimento da filosofia, da moeda, e o sistema político grego culminou com a *polis* e, principalmente com a democracia ateniense, este sistema tinha por objetivo a integração do povo de Atenas:

Tinham orgulho da sua constituição. Dos três regimes que os gregos conheciam, apenas um parecia convir à dignidade humana: era o que opunha o princípio de igualdade ao princípio oligárquico e mantinha, contra a tirania, o direito à liberdade. Liberdade, igualdade, tal era propriamente a divisa dos atenienses; a essa divisa, acrescentaram a fraternidade, sob o nome de *filantropia*. (GLOTZ, 1980, p. 118).

Parece, enfim, que o projeto hesiodiano foi bem sucedido. O homem grego foi educado para o trabalho e para a política, firmando um regime que congregou o trabalho e a justiça, e que espelha povos até nossos dias. Não podemos, no entanto, esquecer que a democracia ateniense era uma democracia de exclusão dos



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

estrangeiros, e das mulheres, ainda que pátrias, além dos escravos, que forneciam a mão-de-obra para o sustento do homem democrático grego. A liberdade e a igualdade foram, assim, erigidas a partir do silêncio da base social, que produzia bens e homens. Até quando tal silêncio irá se manter?

Referências

- ARISTÓTELES. **A política**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- COULANGES, F. **A cidade antiga: estudos sobre o culto, o direito, as instituições da Grécia e de Roma**. Rio de Janeiro: Ediouro, [s.d].
- ENGELS, F. “Barbárie e civilização” . *In*: FERNANDES, F. (org.). **K. Marx, F. Engels: história**. 2.ed. São Paulo: Ática, 1984.
- GAZOLLA, R. **Pensar mítico e filosófico: estudos sobre a Grécia Antiga**. São Paulo: Loyola, 2011.
- GLOTZ, G. **A cidade grega**. São Paulo / Rio de Janeiro: DIFEL, 1980.
- HESÍODO. **Os trabalhos e os dias (primeira parte)**. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- HESÍODO. **Teogonia: a origem dos deuses**. São Paulo: Iluminuras, 2003.
- LAFER, M. “Os mitos: comentários” . *In*: HESÍODO. **Os trabalhos e os dias (primeira parte)**. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- NAGEL, L. **Dançando com os textos gregos: a intimidade da literatura com a educação**. Maringá: EDUEM, 2006.
- PESSANHA, J. “Vida e obra” *In*: OS PRÉ-SOCRÁTICOS. **Fragmentos, doxografia e comentários**. São Paulo: Nova Cultural, 1996. Col. Os Pensadores.
- REALE, G. **História da filosofia antiga: das origens a Sócrates**. São Paulo: Loyola, 1993. Vol. 1.
- TORRANO, J. “O Mundo como função de Musas” *In*: HESÍODO. **Teogonia: a origem dos deuses**. São Paulo: Iluminuras, 2003.



IF-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Em Defesa de Empédocles: Réplicas a Teofrasto⁴⁷

Por: Diego Soffritti Cardoso⁴⁸

diegao2000@hotmail.com

Resumo

O presente artigo versará sobre o impacto em Teofrasto causada pela filosofia perceptiva proposta por Empédocles (de Agrigento). De posse do conhecimento de que os limites entre filosofia antiga e sua história não são facilmente delineáveis, a abordagem aqui proposta conciliará ambas vertentes: primeiramente, demonstrar-se-á como o peripatético compreendeu o pensamento do pré-socrático; em seguida, algumas possibilidades de réplicas às críticas serão expostas, tentando preservar a teoria do fisiólogo. Quatro grandes argumentos serão revelados, com as devidas traduções se necessário, a fim de serem analisados e respondidos: sempre tangentes à teoria da sensação e, especificamente, sobre a tese dos poros e eflúvios, núcleo forte de tal sistema. Por último, além da questão filosófica propriamente dita, está posta a importância de se resgatar um pensador pouco conhecido e como seus pensamentos ainda “vivem” até hoje.

Palavras chave: Pré-Socrático; Eflúvios; Poros; Percepção; Liceu.

Resumo

Tiu artikolo enfokusigos pri la efiko al Teofrasto kaŭzita percepta filozofio proponita de Empedoklo (el Agrigento). Armita kun la scio ke la limoj inter Antikva Filozofio kaj lia Historio ne estas facile delineable, la alproksimiĝo proponis tie interkonsentigi ambaŭ aspektoj: unue, estos montranta kiel la ĉirkaŭvojon komprenis la penson de antaŭ-Sokrata; tiam iu kritiko de replikoj eblecoj estos elmontrita, klopodante konservi la teorion de fiziologo. Kvar gravaj argumentoj malkaŝos, kun la necesaj tradukoj se necesas, por esti analizita kaj respondis: ĉiam tanĝanta al la teorion de senso kajspecife pri la tezo de la poroj kaj haladzojn, fortan kernon de tia sistemo. Fine, post la filozofia demando mem, ĝi estas nomita la graveco de elliberigi iom konata pensulo kaj liaj pensoj ankoraŭ "vivas" nuntempe.

⁴⁷. Publicado originalmente em IF-Sophia: revista eletrônica de investigações Filosófica, Científica e Tecnológica, janeiro/ 2017, Ano III, v. III, número X

⁴⁸. É mestrando em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, é Especialista em Metodologia de Ensino Religioso pelo Centro Universitário Internacional – UNINTER, é Graduado e Licenciado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ. É Coordenador do Projeto de Pesquisa sobre “*Dynamis* em Platão: parte 1 – comunitarismo” e do Projeto de Pesquisa “O problema dos Princípios na Filosofia Antiga: concepções gregas e recepção helenística e neoplatônica”. É revisor do periódico “Revista do Seminário dos Alunos do PPGLM/UFRJ. E autor do livro **Pedagogia e Filosofia: debates éticos para o Ensino Médio** (2017).



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Ŝlosilvortoj: *Antaŭsokraticoj; Haladzojn; Poros; Percepto; Liceo.*

Abstract

This article will discuss the impact of Empedocles' (of Agrigentum) philosophy of perception over Theophrastus. Knowing that the limits of ancient philosophy and its history are not easily traceable, our approach will combine both ways: at first, how the peripatetic understood the presocratic will be shown; then, possibilities of answers to the critics will be exposed, in order to preserve the physiologist's theory. Also, four great arguments will be revealed for the purpose of being analyzed/replied with their own translations, when necessary. All of them will be close to the sensorial theory, centered in pores' and effluences' thesis, strong core of that theory. At last, beyond the philosophical problem itself, we are valuing the importance of a bit unknown thinker and how his thoughts are still "alive" nowadays.

Keywords: *Preocratics; Effluences; Pores; Perception; Lyceum.*

TEOFRASTO

Teofrasto, sucessor de Aristóteles no Liceu, tornou-se importante por suas preocupações sobre a *phýsis*, fazendo-se interlocutor direto dos pré-socráticos em seus textos. Sua metodologia é bastante dual: ora se comporta como um repórter/expositor, citando a tese sem nenhum tipo de valoração, ora como um comentarista crítico: com refutações e exemplos contrafactuais. Sobre essa dupla atividade temos que:

"Absurd" or "childish", Theophrastus does not hesitate to declare them, with marshalled evidence for his condemnation. [...] he keeps admirably clear the distinction between reporter and judge, and the reader is usually at no loss to know when the one and when the other is speaking. But while, both as reporter and as judge, he seems studiously to hold back his own more positive conviction upon the topic under discussion, yet he does not wholly succeed in this restraint (STRATTON, 1917)

Dado o entendimento inicial, toda a análise começa sobre a filosofia da percepção de Empédocles, partindo da obra *De Sensu et sensibilibus* de Teofrasto; ou simplesmente *De Sensu*. Tal livro, se assim pode ser chamado, possui o mesmo nome de uma obra de seu mestre Aristóteles, na qual o original seria *Περὶ αἰσθήσεως καὶ*



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

*αἰσθητῶν*⁴⁹, ou seja, *Sobre a Sensação e o Sensível*. Homônimo da obra aristotélica, seu desenvolvimento se aproxima de *A Metafísica*, *Ética a Nicomâco* e outras obras de procedimento dialético, com o exame das *endoxai*: basicamente iniciado com as respostas dos antecessores sobre determinado problema, a fim de procurar incompatibilidades interfilosóficas (dentre os pensadores) e intrafilosóficas (contradições dentro de mesma teoria).

A primeira citação relevante sobre o perceber em Empédocles surge em uma classificação de dois “times” dos filósofos que antecederam a Teofrasto. É ainda evidente que alguns juízos do comentador antigo sobre os sistemas dos autores pautam-se em agrupamentos por crenças comuns, de tal modo que, independentemente de estarem em períodos históricos distintos, há uma unidade temática que responda pela totalidade dos indivíduos citados. Nessa referência ao cidadão de Agrigento, os seguintes agrupamentos são feitos: aqueles que defendem que a percepção surge em um processo do semelhante (*homoío*), ou seja, os iguais se percebem; e os defensores do contrastante (*enantío*); isto é, percepção como algum tipo de diferenciação entre o percipiente e o percebido.

Tem-se formulado que: “Περὶ δ' αἰσθήσεως αἱ μὲν πολλαὶ καὶ καθόλου δόξαι δὴ εἰσὶν· οἱ μὲν γὰρ τῷ ὁμοίῳ ποιοῦσιν, οἱ δὲ τῷ ἐναντίῳ. Παρμενίδης μὲν καὶ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Πλάτων τῷ ὁμοίῳ, οἱ δὲ περὶ Ἀναξαγόραν καὶ Ἡράκλειτον τῷ ἐναντίῳ” (TEOFRASTO, *De Sensu*, I, 1). Como tradução:

Acerca da percepção as muitas opiniões são, em geral, de dois tipos: aqueles que a fazem por similaridade, e aqueles que a fazem por contraste. Parmênides, Empédocles e Platão pela similaridade e os em torno de Anaxágoras e Heráclito pelo contraste (tradução nossa).

Apesar de parecer muito forte colocar-se um eleata, um cidadão de Agrigento e um ateniense como defensores do mesmo modo processo perceptivo, temos hoje

⁴⁹. Existe um problema filológico das passagens gregas não possuírem título, de tal modo que os comentadores preferiram nome em latim, em crédito aos doxógrafos que deram uma unidade ao trabalho.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

bibliografia suficiente para entender essa união classificatória, pelo menos no que tange a Empédocles e a Platão. Mais do que já ser definido se essa divisão de Teofrasto procede, a informação relevante neste primeiro momento é a de que os sentidos funcionam por um processo de similaridade/homogeneidade. Em adição, a ordem dos três filósofos escolhida por Teofrasto já parece acompanhar uma gradação na quantidade de informações disponíveis e pertinentes. Empédocles, por ser o terceiro e último, seria o mais “completo” de argumentos para ser colocado no grupo da similaridade, ponto que já reforça a tese de que esse pensador foi um ponto marcante na teoria sensorial e como seus sucessores o precisaram tomar como interlocutor; conforme:

It is clear that Empedocles and Democritus were more interesting to him [Theophrastus], perhaps because their doctrines of perception were so picturable, so frankly mechanical, so contrary to his own ways of thought, and they offered such happy marks for his weapons of offense (STRATTON, 1917).

A Teoria dos Poros e Eflúvios

Partindo propriamente para a teoria que Teofrasto se propõe a combater, essa pode ser explicada pelo seguinte modo: todos os corpos tendem a liberar algum tipo de eflúvio/emanção (*ἀπορροή*) no ambiente; já os seres vivos, são dotados de poros nos seus sentidos, espécie de passagens presentes em seus corpos. Assim, quando há um adequado encaixe (*ἐναρμόττειν*) dos eflúvios nos poros do ser sensiente, isso é percepção. O fenômeno perceptivo, então, pode ser reduzido a um encaixe que possui dois polos na relação, eflúvios e poros. A passagem que melhor resume a teoria é o fragmento DK 31 A 86:

Empédocles fala de igual modo de todos os sentidos e diz que a percepção se deve aos “eflúvios” que se introduzem nos poros de cada um dos sentidos. E é por isso que um não pode julgar os objetos de outro, pois as passagens de alguns deles são excessivamente largos e as de outros excessivamente estreitas para o objeto sensível,



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

de modo que o último ora mantém seu curso do começo ao fim sem fazer contato, ora não pode absolutamente entrar. (BURNET, 1994)

Diante do paradigma apresentado, Teofrasto observa dois problemas iniciais: o preenchimento dos poros e a possibilidade de percepção nos entes inanimados. Diante da dinâmica dos eflúvios se deslocarem dos objetos e se encaixarem nos poros do percipiente, Teofrasto deixa a questão se, os poros pensados isoladamente, estariam cheios ou vazios em sua constituição. A seguinte sentença é feita: “ἔτι δὲ πότερον οἱ πόροι κενοὶ ἢ πλήρεις; εἰ μὲν γὰρ κενοί, συμβαίνει διαφωνεῖν ἑαυτῷ, φησὶ γὰρ ὄλως οὐκ εἶναι κενόν· εἰ δὲ πλήρεις, ἀεὶ ἂν αἰσθάνοιτο τὰ ζῶα” (TEOFRASTO, De Sensu, 13).

Em português: Ademais, estão os poros vazios ou cheios? Se vazios, [Empédocles] é inconsistente, pois diz que o vazio não existe; se cheios, os viventes perceberiam a todo momento (tradução nossa). Como a hipótese da existência do vazio já é diretamente descartada por Teofrasto, e com razão, já que na física empedocleana tudo é preenchido pelas quatro raízes, restaria investigar se é razoável defender a perpétua perceptibilidade. Se essa via for exitosa, sempre haverá eflúvios preenchendo tais “espaços” nos poros; isto é, sempre haverá sensação. Sedley assume uma postura interessante diante da crítica, demonstrando que não há propriamente nenhum problema em aceitar tal hipótese:

Empedocles might reply to the challenge about the void by insisting that even a closed eye is seeing something, namely darkness, i.e. has its passages filled with dark effluences. This would be a natural extension of Parmenides' thesis that even a corpse perceives something: cold, dark and silence (SEDLLEY, 1992)

Traduzido como:

Empédocles poderia responder ao desafio sobre o vazio ao insistir que até um olho fechado está vendo alguma coisa, a escuridão, isto é, tem suas passagens preenchidas com eflúvios escuros. Isso seria uma



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

extensão natural da tese parmenídica de que até um cadáver percebe alguma coisa: frio, escuro e silêncio (tradução nossa).

Nessa linha de raciocínio, se de fato houver uma disjunção exclusiva entre existência do vazio e perpétua sensibilidade, a saída de Sedley já parece satisfatória: a escuridão não seria propriamente privação de iluminação/cores, mas um efeito específico de determinados eflúvios “escuros”, assim como o silêncio também é resultado de eflúvios “silenciosos” e não apenas ausência de eflúvios sonoros. Nesse sentido, demonstra-se uma réplica plausível a favor de Empédocles, resguardando sua teoria. Outra crítica de peso tem por plano de fundo o problema da vida e do fisicalismo: se percepção é, em último caso, eflúvio encontrando poro, poder-se-ia dizer que seres inanimados percebem?

Talvez o peripatético queira, assim, chamar atenção de que a percepção necessita de mais um componente: a alma. Diz-nos no que: “ἀπορήσειε δ' ἄν τις ἐξ ὧν λέγει πρῶτον μὲν, τί διοίσει τὰ ἔμψυχα πρὸς τὸ αἰσθάνεσθαι τῶν ἄλλων. ἐναρμόττει γὰρ καὶ τοῖς τῶν ἀψύχων πόροις” (TEOFRASTO, De Sensu, 12). Assumindo como: Primeiro, uma aporia poderia surgir sobre o que ele disse: em quê seres animados se diferenciam de outros no que tange a percepção; pois também [os eflúvios] se encaixam aos poros dos seres inanimados (tradução nossa).

Assim, a habilidade de perceber que sempre foi usada como divisora⁵⁰ entre viventes e não viventes, perderia tal atributo quando simplificada em termos de poros e eflúvios. Essa questão também é passível de réplica, se compreendermos melhor o quê devemos chamar de encaixe/*ἐναρμόττειν* e como essa acepção está adequada ao pensamento do pré-socrático. Gramaticalmente, um dos vocábulos gregos para o verbo encaixar é *ἐναρμόζω*; tendo mesmo radical de *ἁρμονία*, transliterado como *harmonia*. Nesse cenário, os empregos de harmonia em contextos antigos nos garantem um melhor entendimento sobre o verbo que Empédocles se

⁵⁰. Ainda que, em moldes Aristotélicos, a nutrição seja a principal divisora.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

propõe a usar para explicação dos sentidos. Conforme:

Harmonía é empregado como termo técnico da carpintaria e da marcenaria. Trata-se de um significado que não caiu em desuso. Nesse caso, as harmoníai são as amarras, as presilhas materiais, ou as juntas/articulações de uma estrutura. Também há o emprego figurado de harmonía no sentido de um “pacto”, dos laços travados entre duas ou mais partes. Em um desenvolvimento paralelo, uma divindade ou personificação que assume diversas formas e nomes (Harmonia, Afrodite ou Philía), organiza o mundo por meio da unificação, em oposição a um deus ou uma força de separação. Em Empédocles, Harmonia é a artesã que cria as formas mortais, harmonizando os quatro elementos (terra, fogo, água e ar) segundo proporções específicas. (CORREA, 1999)

Quanto ao emprego ordinário, a harmonia na construção de móveis e embarcações se aplica às junções articuladas de peças que criam o objeto por inteiro. Em outras palavras, os móveis dependiam exclusivamente da precisão no corte e nos tamanhos, a fim de servirem como um “quebra-cabeça” na edificação de um objeto firme⁵¹ e duradouro. Harmonizar, então, é saber justapor partes para a geração de um todo. Frisa-se aqui o conceito de justaposição, pois a Harmonia geratriz de entes a partir dos quatro elementos não está entendida, em concepção atual, quimicamente⁵², mas fisicamente⁵³. Os ossos, por exemplo, são na filosofia de Empédocles a justaposição de oito raízes: $\frac{2}{8}$ de terra, $\frac{4}{8}$ de fogo e $\frac{2}{8}$ de água. Do mesmo modo os demais órgãos possuem suas composições, ainda que não tenhamos registro de uma tabela composicional. Com isto queremos dizer que a chave da resposta está no órgão sensorial: se determinado som é ouvido tanto pelo homem quanto por um cachorro, é

⁵¹. Em nível de curiosidade, o parafuso teria sido desenvolvido por Arquitas de Tarento, um pitagórico que nasceu na década seguinte à morte de Empédocles.

⁵². Entendo como química a transformação qualitativa da matéria. Por exemplo, o sódio é uma substância corrosiva, enquanto o cloro é uma substância desinfetante; contudo, a união química das duas, cloreto de sódio, nada mais é que “sal de cozinha”: não porta nenhuma propriedade de suas partes.

⁵³. Em contrapartida da química, não há mudança qualitativa em harmonizações físicas. Por exemplo, um metal e um ímã conectados mantêm as mesmas propriedades anteriores.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

devido a mesma disposição material estar harmonizada igualmente em ambos os corpos.

Desse modo, o encaixe do quebra-cabeça de eflúvios e poros deve ocorrer sob determinada forma, pois assim como nem todos os seres possuem ossos, nem todos possuem ouvidos, olhos etc. A crítica de Teofrasto força um hилоzoísmo que não está presente no pensamento do autor⁵⁴, além de ignorar outros fatores que permeiam o encaixe, como os poros também serem regidos pelo Amor/Afrodite/Harmonia. Em suma, as duas primeiras críticas resultantes de Empédocles estar no grupo da similaridade são objeções brandas. Ainda nos falta abordar o tópico da correspondência dossemelhantes e da contingência entre olfação e respiração.

Correspondência e ambiguidade da olfação-respiração

Quanto ao problema dos semelhantes temos que:

τὸ γὰρ ὁμοιον ἀόριστον. οὔτε γὰρ ψόφῳ τὸν ψόφον οὔτ' ὄσμῃ τὴν ὄσμῃν οὔτε τοῖς ἄλλοις τοῖς ὁμογενέσιν, ἀλλὰ μᾶλλον ὡς εἰπεῖν τοῖς ἐναντίοις. ἀπαθῆ γὰρ δεῖτῆν αἴσθησιν προσάγειν ἤχου δὲ ἐνόητος ἐν ὤσιν ἢ χυλῶν ἐν γεύσει καὶ ὄσμῆς ἐν ὄσφρῆσει κωφότεραι πᾶσαι γίνονται <καὶ> μᾶλλον ὅσω ἂν πλήρεις ᾖσι τῶν ὁμοίων, εἰ μὴ τις λεχθεῖη περὶ τούτων διορισμός (TEOFRASTO, De Sensu, 19).

Traduzido como:

“Semelhante” é algo vago. Não percebemos o ruído com o ruído, nem odor por odor, nem os outros pelos seus congêneres; mas sim, podemos dizer, pelos opostos. É necessário que o órgão perceptivo não esteja afetado; se temos ruído no ouvido, sabor no paladar ou cheiro no nariz, esses sentidos se tornam atenuados quanto mais cheios por seus semelhantes estiverem, a menos que se escolha uma distinção a esterespeito (tradução nossa).

A crítica parece falar de duas coisas distintas ao mesmo tempo. Empiricamente

⁵⁴. Pois até mesmo na emblemática passagem mística/religiosa das *Purificações*, o filósofo foi menina, arbusto, ave epeixe, mas não areia, rio, nuvem ou outros entes inanimados.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

qualquer um pode perceber que, se torna mais difícil ou até mesmo impossível ouvir determinado som em um ambiente já barulhento; como também sentir determinado cheiro se muitos outros odores já ocuparem o espaço. Nesse sentido entende-se o uso de Teofrasto pelo adjetivo *ἀπαθής*: sem pathos, apático, impassível, sem afecção etc. Contudo, ao afirmar que o ruído não percebe o ruído, isso refutaria a tese da similaridade? Fica obscura a crítica, pois em lugar algum está expresso que o órgão deva ser idêntico ao estímulo que apreende. O sistema de poros e eflúvios pressupõe por si mesmo que estes sejam entes distintos; de tal modo que perceber pelos opostos (έναντίους) não se segue diretamente do fato de iguais não se relacionarem: a alteridade entre eflúvios e poros funciona em complementariedade e não em antagonia.

O melhor modelo sensorial para explicitar a questão é o paradigma da audição, que o próprio Teofrasto atribui a Empédocles. Diz-nos que: “τὴν δ' ἀκοὴν ἀπὸ τῶν ἕξωθεν γίνεσθαι ψόφων. ὅταν γὰρ ὑπὸ τῆς φωνῆς κινηθῆ, ἤχεϊν ἐντός· ὥσπερ γὰρ εἶναι κώδωνα τῶν ἴσων ἤχων τὴν ἀκοὴν ἣν προσαγορεύει σάρκινον ὄζον· κινουμένην δὲ παίειν τὸν ἀέρα πρὸς τὰ στερεὰ καὶ ποιεῖν ἤχον” (TEOFRASTO, De Sensu 9). Em português como:

A audição origina-se dos sons vindos de fora. Pois, quando <o homem> é excitado pela voz, ela ressoa dentro dele. Haveria como que um guizo batendo dentro, a que ele chama osso (?) carnosos. Ao mover-se, o ar bate contra corpos sólidos e os faz ressoar”. (PESSANHA, 1979, P. 183, grifo nosso)

Antes de expor exatamente em quais fatores essa passagem pode anular a crítica de Teofrasto, algumas expressões são dignas de atenção detalhada para se entender o contexto: como o caso de *ἤχων* e *κώδωνα*. A primeira palavra, quando transliterada, origina o termo “eco” e seus correspondentes em outras línguas latinas, termo utilizado até hoje na física para descrever um fenômeno acústico. Porém, se observarmos as traduções mais utilizadas, fica evidente que os autores optam por



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

ressoar e se afastam do ecoar, conforme o faz Bollack:

*La perception auditive est provoquée par les sons venus de l'extérieur, chaque fois que l'intérieur, ébranlé par la voix, résonne; c'est que l'oeil ressemble à un grelot vibrant à l'unisson; il l'appelle <rameau de chair>; une fois ébranlée, elle jette l'air contre les parties solides et déclenche la **résonance**. (BOLLACK, 1969, grifo nosso)*

É muito interessante notar a causa desse desvio do eco para a ressonância. Bastante razoável é assumir que essa mudança advém das contribuições modernas e contemporâneas da física. Do ponto de vista técnico, o eco é uma repetição sonora com diferença de tempo de 0.08 segundos ou mais do som original e de sua reflexão. Isto quer dizer que todo eco é uma duplicação sonora: há o som original que transpassa o ouvinte, bate em uma superfície propícia e retorna passando novamente pelo mesmo com um intervalo específico. Já a ressonância, também apreendida tecnicamente, se trata do ato de coincidirem a frequência de oscilação de uma onda com a frequência de oscilação de um objeto. O exemplo do canto capaz de romper uma taça de cristal é o mais famoso do fenômeno, no qual um som é capaz de alterar a constituição daquele o capta. Naturalmente que ambas as definições técnicas não estavam previstas na acústica antiga, entretanto há uma diferença crucial entre ambas.

Se a tradução de Empédocles for literal, isto é, se eleita a expressão *eco*, ficaria altamente confuso conciliar a percepção auditiva como uma reflexão do som, já que na maioria das vezes em que se ouve algo, temos uma sensação *única*. Outra possibilidade de interpretação ainda infrutífera seria a de entender a duplicação não do som propriamente (afinal, uma teoria de ondas seria anacrônica), mas do ar movido. Se aceitarmos que o som gera vibrações no ar que se deslocam até o ar interno do ouvido, haveria sim uma duplicação no seguinte sentido: a vibração do externo é, em maior escala, semelhante à interna e sua causadora.

Ocorre, porém, que a descrição do autor é a de que a audição advém de sons externos (*ἔξωθεν ψόφων*), e não uma mecânica paralelística entre movimentos no



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

mundo e no percipiente. Daí a necessidade de se dizer ressoar, uma vez que esse processo pode ser qualificado como um efeito direto de vibrações sobre a matéria, em concordância com o ar que bate nos sólidos, como descrito por Teofrasto. Deste modo, fica clara a importância que esse termo desempenha, obrigando-nos a atentar ao outro conceito chave: *κώδωνα*. Se ficou evidente que a vibração externa move o ar dentro e o faz bater em objetos sólidos, o ouvido precisa ter uma estrutura côncava, como se este comportasse tanto partes sólidas quanto partes de ar. Por conseguinte, a comparação do ouvido com um instrumento musical que necessite de alguma abertura passa a ter nexos, seja como um sino (*grelot*) para Bollack ou um guizo para Pessanha.

Saber exatamente qual instrumento se aproximava melhor do projeto fisiológico de Empédocles não nos acrescentaria muito, desde que se tenha em mente que a audição é o sentido que capta a interação do ar com a parte sólida do ouvido. Assim, as palavras do próprio Teofrasto apenas sustentam parcialmente, pois apenas a alteridade está explícita no sistema do pré-socrático, e não uma oposição. Já a parte coesa, pelo menos no que tange a audição, é a determinação sobre o órgão estar impassível: de fato, só o sino sem movimento pode ser atingido e produzir som. Contudo, como a vibração não é nem idêntica ao sino, nem também seu oposto, a crítica não refuta o modelo.

Crítica à Respiração

Para defender o argumento da causa I, Teofrasto se utiliza de conhecimento zoológico: partindo da premissa de que existem animais que não respiram e captam odores, quer dissociar os dois conceitos. Temos formulado no fragmento DK 31 A 87:

É o que Empédocles deixou de procurar. E o que diz do olfato não é menos estranho; primeiro, não dá uma causa geral; pois há animais que sentem e absolutamente não respiram [...]. A respiração por si mesma não parece ser a causa do olfato, mas por acidente; é o que prova o exemplo de outros animais e o das afecções de que falamos.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

(PESSANHA, 1979)

Primeiramente, devemos entender qual tipo de relação lógica está presente entre olfação e respiração. Não se trata de uma bicondicional do tipo “há olfato se, e somente se, houver respiração”, uma vez que o fragmento fala sobre o olfato ter origem na respiração. Assim, trata-se de uma implicação simples, “se há olfato, então há respiração”. Para refutar, basta usar algum contraexemplo do tipo “há algo com olfato e que não respira”; que é basicamente a tentativa de evocar outros animais no contexto.

Infelizmente não há menção direta sobre qual animal Teofrasto tenha em mente nessa crítica. Tomarei como hipótese mais forte que seja um inseto, por tanto ser uma classe animal sem pulmões e sem nariz propriamente dito, quanto por já ter aparecido em outros contextos retóricos ou filosóficos⁵⁵. Diante do raciocínio, pode-se anular a refutação por uma nova bifurcação: ou por via da biologia contemporânea ou pela negação de que insetos possuam olfato (em sentido forte do termo).

Esses animais não possuem um sistema respiratório tão complexo como a dos mamíferos, pois o ar absorvido não depende de sistema circulatório. Contudo, existe sim uma troca gasosa no interior do corpo dos insetos, a qual a atual ciência chama de respiração traqueal; bem como branqueal para os peixes e cutânea para anfíbios. Com isso, queremos dizer que, independentemente do animal eleito por Teofrasto, qualquer ser vivo realiza algum nível de troca gasosa, a que chamamos de respiração. Fica, então, dito que não há de fato algum ser que possa satisfazer a condição de ter olfato e de não respirar.

Ainda assim, se um interlocutor não se desse por convencido com os recursos científicos que temos na atualidade, poder-se-ia refutar Teofrasto demonstrando a impossibilidade de se atribuir olfato a certos animais. Tomando novamente os insetos como paradigma, sabe-se que suas antenas servem para perceber a localização de alimentos e parceiros sexuais, o quê não parece exatamente ser olfato. Assumindo que

⁵⁵ Como as pulgas em *As Nuvens* de Aristófanes ou as abelhas em *A Metafísica* de Aristóteles.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

os objetos próprios da olfação não são alimentos ou rastreios de entes de mesma espécie, mas simplesmente odores, Teofrasto pode não ter tanto êxito na sua crítica.

Em suma, a crítica a Empédocles sobre a possibilidade do olfato agir sem haver respiração é insustentável: ou bem se assume que todo ente vivo respira em algum grau, com respaldo empírico; ou se assume a existência de outros sentidos análogos ao olfato, capazes de localizar certos objetos, sem o serem olfação *stricto sensu*. Para tornar mais visualizável os argumentos sobre a crítica e a resposta, pode-se reescrevê-las como:

Premissa: Se um animal possui olfato, então ele respira.

Argumento 1: Se existir um animal que tenha olfato e não respire, a pressima está refutada.

Argumento 2: Existe um animal que tem olfato e não respira.

Resposta 1: Todos os animais respiram (via biologia contemporânea)

Resposta 2: Ainda que haja um animal que não respire, não possuirá olfato.

Conclusão: Como não é o caso da condição do *Argumento 1*, a *Premissa* se mantém.

O segundo argumento contra a teoria olfatória empedocleana se pauta sobre o conceito de decomposição dos corpos. Em verdade, Empédocles poderia tê-la usada em qualquer contexto sensorial que envolvesse eflúvios, já que sua estratégia aponta para a perda material. Como ponto inicial para explicitar a crítica evoquemos:

Ele nos diz que algum tipo de eflúvio ocorre no odor. Ainda assim ele mesmo encontra dificuldade nessa tese tradicional: qualquer eflúvio parece implicar necessariamente em perda de substância; e como foram os odores que surgiram pelos eflúvios, segue-se que “aquelas substâncias com o odor mais potente pereceriam bem rapidamente. No entanto o fato é o reverso: as plantas e outros corpos mais odoríferos são os que mais tempo vigoram” (STRATTON, 1917, tradução nossa).

Como dito anteriormente, o suposto problema da



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

decomposição/perecimento⁵⁶ dos entes poderia ser inserido em outros contextos, já que Teofrasto assume que todos os sentidos funcionam em mesmo processo de eflúvios e poros. Cabe também alertar que nosso uso do vocábulo *decompore* se dará em qualquer contexto para *φθείρω*: como entes inanimados apenas se decompõem e os animados perecem e se decompõem, esse termo tem maior aplicabilidade por se encaixar em ambos os casos. Em adição, o filósofo no excerto deixa em aberto se pressupõe que no olfato ocorra algo mais do que uma simples recepção de eflúvios: haveria, também, uma recepção de partes do objeto (a que Stratton chama de perda de substância). Para definir tal dificuldade, teceremos aqui duas vias de investigação da crítica: uma que observa as consequências de haver perda material nos eflúvios captados pelo olfato e a via em que não há perda de nenhuma espécie.

Começando pela última, bastaria assumir que o olfato atua da mesma forma que os demais sentidos, recebendo exclusivamente eflúvios sem partes materiais, como os fragmentos sobre visão ou adição em nada trataram a cerca disso. Apesar de parecer distante do tema, uma aplicação de astronomia peripatética pode nos ser útil agora: sabe-se que na astronomia de Aristóteles e Teofrasto, o Sol é imóvel e não cresce nem diminui. Assim, se nos eflúvios também estivessem partes materiais de um objeto, por quê ver o sol não nos garantiria a sua decomposição? Fator impossível no pensamento desses autores. Já pela via de que existe sim perda material, Teofrasto poderia sustentar que apenas objetos odoríferos se decompõem, de tal modo que o Sol, então, seria plenamente inodoro. E quanto aos vegetais citados, por serem sim muito odoríferos, sua taxa de decomposição é maior que a dos entes menos “olfatáveis”. Contudo, seu veloz desaparecimento não se cumpre por haver nutrição na contrapartida, de tal modo que a planta deflui partes e as reconstrói, enquanto houver vida.

Provavelmente o exemplo mais simples para isso é ainda empírico, uma flor

⁵⁶. Na frase “τὰ πλείστην ἔχοντα ὄσμήν τάχιστ' ἐχρήν φθείρεσθαι” (TEOFRASTO, De Sensu, 20).



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

quando desenraizada, mantém seu cheiro por pouco tempo comparada àquela que mantém sua nutrição. Pode-se concordar que Teofrasto tem razão nessa passagem, pois é inegável que o olfato tem uma peculiaridade: existe desprendimento material nos objetos odoríferos; contudo uma chama⁵⁷ ou uma planta só podem manter-se odoríferas enquanto houver nutrição, ponto a que ele não faz alusão. Nesse escopo, cremos ter suficientemente amortecido a crítica da olfação, sustentando a teoria empedocleana.

Considerações finais

Pelo que se pôde apresentar, inegavelmente Empédocles se tornou um importante alvo para a edificação de um sistema próprio de Teofrasto, ainda que seja criticado exaustivamente. Beira o cômico o alto número de citações ao pré-socrático para finalizar com “Ἐμπεδοκλῆς μὲν οὖν ἔοικεν ἐν πολλοῖς διαμαρτάνειν (TEOFRASTO, De Sensu, 24); ou seja, “De fato, parece que Empédocles cometeu muitas falhas” (tradução nossa). De modo geral, as grandes dificuldades levantadas pelo projeto do peripatético possuem resposta: tanto o vazio nos poros, a percepção dos inanimados, a semelhança sensorial e a contingência olfação/respiração são passíveis de réplica, de tal modo que a tese dos eflúvios não deve ser tão rapidamente abandonada. Contudo, há uma única questão difícil de ser resolvida pela teoria, que é a diferença na “pureza” das percepções. Um exemplo simples é o caso da velhice: qual o tipo de alteração ou obstrução pode ocorrer nos poros que vá impedindo determinadas percepções?

Se houvesse uma mudança significativa no órgão sensorial, os eflúvios passariam direto ou nem entrariam, havendo privação da sensação; mas e o caso do desgaste do órgão? Essa questão parece ficar em aberto com base no material que Teofrasto arrecadou sobre Empédocles. Em outras palavras, existe uma variação no

⁵⁷. Metaforicamente aplicando alimentação ao fogo, queremos dizer enquanto houver combustível, há cheiro característico.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

grau da percepção (seja entre animais de diferentes espécies, seja entre seres de mesma espécie em diferentes níveis de saúde) que não está prevista em base aos fragmentos observados. Com isso, queremos dizer que Teofrasto não tem total suporte teórico para refutar definitivamente a teoria perceptiva pré-socrática, pelo menos não com tantos argumentos quanto se propõe a construir; porém, tem alguma razão em assumir que o binômio poro-eflúvio não é uma redução perfeita.

Referências

- BOLLACK, J. **Empédocle. Les Origènes**. Paris: Gallimard, 1969, Vol II.. BURNET, John. **O despertar da filosofia grega**. São Paulo: Siciliano, 1994.
- CAMPOS, Alexandre; RICARDO, Élio Carlos. “A natureza da região celeste em Aristóteles”. In **Revista Brasileira do Ensino de Física**, São Paulo, v. 36, n. 4, p. 01-06, Dezembro de 2014. CAVALCANTE, Kleber G. Ressonância; Brasil Escola. Disponível em <http://brasilecola.uol.com.br/fisica/ressonancia.htm>. Acesso em 06.12.2016.
- CORRÊA, Paula da Cunha. **Harmonia: mito e música na Grécia Antiga**. Kléos. Rio de Janeiro, p.174-217, agosto de 1999.
- EDUCAPELA. Respiração Traquial, Branquial e cutânea. 2015. Disponível em: <http://educapela.blogspot.com.br/2012/08/respiracao-traquial-branquial-e-cutanea.html?view=magazine>. Acesso em 05.11.2016
- EMPÉDOCLES. **Sobre a Natureza**. In: PESSANHA, José Américo Motta, ed. Os filósofos pré- socráticos. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- LACOMBE, D. “Estudos anatômicos e histológicos sôbre a sub-família Triatominae (Heteroptera, Reduviidae)”. Rio de Janeiro, v. 58, n. 1, p. 39-58. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S007402761960000100002&lng=en&nrm=iso. Acesso em 21.11.2016.
- LAZZARINI, Victor E. P. **Elementos de Acústica**. Londrina: N.I., 1998.
- SEDLEY, D. “Empedocles’ theory of vision and Theophrastus’ de Sensibus”. In **Theophrastus: His Psychological, Doxographical and Scientific Writings**. New Brunswick, 1992.
- STRATTON. **Theophrastus and the Greek Physiological Psychology before Aristotle**. London: Allen & Unwin, 1917.



IF-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Tales de Mileto⁵⁸

Por: Júlia Santana Kuhn⁵⁹

juliask1607@hotmail.com

Resumo

A partir do século VIII a.C, por meio dos *genos*, pautando-se na *sophrosyne X hybris* juntamente com a *dikia* e *filia*, estruturou-se a *polis*. Durante o período de transição para esta, haviam os profetas da verdade, os quais podem ser diferenciados em: *aedo*/poeta, cuja atividade exercida era por meio das personagens de “significação real e profunda”: Musa e Memória. Outros igualmente importantes foram o adivinho e o rei justiceiro. O adivinho era o revelador das coisas divinas e presumidor do destino próximo ou distante e o rei justiceiro tem por função possuir a verdade, ser autêntico e justo. A partir destes últimos, verdade e realidade apresentam diferenciações mais presentes do que com os poetas. Até Aristóteles, a maioria dos pensadores relevantes continuaram tendo em pauta que apenas os deuses detêm conhecimento, havendo distinção entre conhecimento (*sophia*), conhecimento real (*alétheia*), verdade certa (*episteme*) e opinião (*doxa*), a qual os mortais estão aptos e podem contribuir. Em Tales, esses pensadores são vistos como os *sóphos*, os sábios. Com o progresso da polis, contudo, o discurso racional vai tornando-se fundamental para as relações sociais de poder. Logo, a religiosidade degrada-se, paulatinamente, no cenário e “o *lógos* torna-se, acima de tudo, uma realidade autônoma.”

Palavras-chave: Tales de Mileto; Cosmologia; Teologia; Epistemologia.

Resumo

De la oka jarcento A.C per genos, bazante en la hybris X sophrosyne orgojlon dikia kaj kune kun la filiigita, por strukturita Polis. Dum la transiro periodo por tio, ili havis la profetoj de la vero, kiu povas diferenci en: bardo / poeto, kies aktiveco estis realigita tra la karakteroj de "realaj kaj profunda signifo": Muzo kaj Memoro. Aliaj egale gravaj estis la aŭguristo kaj la reĝo gardisto. La diveno la malkasxanta dia aferoj kaj presumidor proksima aŭ malproksima destino kaj Reĝo gardisto havas la funkcion havas la veron, esti aŭtentika kaj ĝuste. De lasta, vero kaj realeco havas pli nuna diferencoj ol kun la poetoj. Eĉ Aristotelo, la plej gravaj pensuloj daŭre havas en la tagordon, ke nur la dioj tenas scion, ekzistas distingo inter la kono (sophia), vera scio (Aletheia), iuj vero (episteme) kaj opinio (doxa), kiu mortemuloj emas kaj povas kontribui. En Rakontoj, tiuj

⁵⁸. Publicado originalmente em IF-Sophia: revista eletrônica de investigações Filosófica, Científica e Tecnológica, abril/ 2017, Ano III, v. III, número XI.

⁵⁹. É estudante do curso Técnico Integrado de Eletromecânica do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Paraná – IFPR. É partícipe do Projeto de Extensão “Interdisciplinaridade e Educação Científica por meio do ensino de Astronomia”.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

pensuloj vidas kiel Sophos, la saĝa. Kun la progreso de la polis tamen racia diskurso fariĝos centra al la sociaj rilatoj de potenco. Baldaŭ, religio degradas iom post iom, en la scenaro kaj "logos iĝas, ĉefe, aŭtonoma realaĵo. «

Ŝlosilvortoj: *Rakontoj de Mileto; kosmologio; teologio; Sciteorio.*

Summary

*From the 8th century BC, through *genos*, based on the *sophrosyne X hybris* together with the *dikia* and *filia*, the polis was structured. During the period of transition to this, there were the prophets of truth, which can be differentiated into: *aedo* / poet, whose activity was exercised through the characters of "real and deep meaning": Muse and Memory. Others equally important were the soothsayer and the king of justice. The diviner was the revealer of divine things and presumed to be near or distant destiny, and the king of justice has the function of possessing the truth, being authentic and just. From these last ones, truth and reality present more present differentiations than with the poets. Until Aristotle, most of the relevant thinkers continued to have in mind that only the gods hold knowledge, with distinction between knowledge (*sophia*), real knowledge (*alétheia*), certain truth (*episteme*) and opinion (*doxa*), which mortals are fit And can contribute. In Thales, these thinkers are seen as the *sphos*, the sages. With the progress of the polis, however, rational discourse becomes fundamental to social relations of power. Thus, religiosity gradually deteriorates in the scenario and "the logos becomes, above all, an autonomous reality. "*

Keywords: *Thales of Miletus; Cosmology; Theology; Epistemology.*

A partir do século VIII a.C, por meio dos *genos*, pautando-se na *sophrosyne X hybris* juntamente com a *dikia* e *filia*, estruturou-se a *polis*. Durante o período de transição para esta, haviam os profetas da verdade, os quais podem ser diferenciados em: *aedo*/ poeta, cuja atividade exercida era por meio das personagens de "significação real e profunda"⁶⁰: Musa e Memória. Outros igualmente importantes foram o adivinho e o rei justiceiro. O adivinho era o revelador das coisas divinas e presumidor do destino próximo ou distante e o rei justiceiro tem por função possuir a verdade, ser autêntico e justo. A partir destes últimos, verdade e realidade apresentam diferenciações mais presentes do que com os poetas. Até Aristóteles, a maioria dos pensadores relevantes continuaram tendo em pauta que apenas os deuses detêm

⁶⁰ DETIENNE, M. *Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*. Prefácio de Pierre Vidal Naquet - Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013. [cap. 2].



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

conhecimento, havendo distinção entre conhecimento (*sophia*), conhecimento real (*alétheia*), verdade certa (*episteme*) e opinião (*doxa*), a qual os mortais estão aptos e podem contribuir. Em Tales, esses pensadores são vistos como os *sóphos*, os sábios. Com o progresso da polis, contudo, o discurso racional vai tornando-se fundamental para as relações sociais de poder. Logo, a religiosidade degrada-se, paulatinamente, no cenário e “o *lógos* torna-se, acima de tudo, uma realidade autônoma.”⁶¹

Anterior da implementação da razão na *polis*, o comodismo em seus modos de pensar não se fazia um problema. Por exemplo, o que seria a vida e a morte nunca foram questionamentos perturbadores, uma vez que a crença estabelecida era completiva de todas as lacunas humanas. A realidade era “concreta”⁶². Ao tratar-se de uma filosofia iniciada no século VI, com o sábio Tales de Mileto, vê-se, entretanto, que a partir do instigante ato de questionar, o mesmo se tornou referência devido a suas descobertas, considerações, obras, afirmações e feitos. Investigando-se quais as possíveis interpretações de seu ponto de vista, pode-se, por meio da crítica, supor quais seriam as descobertas e perspectivas obtidas e a que ponto essas nos influenciaram até alcançar a Modernidade.

Apesar de a cosmologia ser um avanço quanto as outras maneiras de se pensar e viver (cosmogonia e teogonia), atualmente, ao depararmos com o modo de aplicação e vivência daquela, são frequentes as críticas a respeito do qual de fato é seu diferencial, uma vez que a religiosidade ainda é um fator intrínseco e a plenitude do pensamento ainda não é clara ⁶³. Entretanto, ao nos localizarmos conceitualmente,

⁶¹ Marcílio Bezerra Cruz, Síntese do livro “Mestres da Verdade na Grécia Arcaica” de Marcel Detienne, Piauí, Universidade Federal do Piauí, Cadernos do PET Filosofia, Vol.5, n.10, Jul-Dez, 2014, p.72-82. [p. 79]

⁶² Ou seja, a partir da fundamentação religiosa, não se abriam brechas nas concepções e as opiniões, embora divergentes, nada alterariam em um âmbito geral na sociedade.

⁶³ Fator que se pode observar em Vernant (VERNANT, P.J. As Origens do Pensamento Grego. Rio de Janeiro: Difel, 2002. 69 p. – Tradução FONSECA, Ísis Borges B. da. [p. 58-59]) quando este ressalta os novos redirecionamentos e as ampliações que a religiosidade toma com o surgimento da polis racionalista.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

tem-se que o cargo do filósofo -com destaque para a época de Tales- não é escrever. É pensar e, assim, viver o que se pensa.

Sendo assim também, a relatividade dos conceitos traz-nos à tona o fator “pensar” com sua real significância: não apenas raciocinar e refletir sobre, mas evoluir de maneira paulatina sob a tutela da realidade e/ou da verdade.

O diferencial da cosmologia é a aplicação do racionalismo nas visões já existentes, o que não substitui, contudo, a essência do cidadão da *polis*. A cosmologia de Anaximandro é a que se constitui, em poucas palavras, como a de maior senso de realidade e concepção de que se pode ou não ser autêntico⁶⁴, embora seja ainda sem o caráter rígido⁶⁵.

Um dos fatores muito presentes quanto a forma de se filosofar nos pré-socráticos, no presente caso Tales, é a ausência do empirismo⁶⁶, o qual é levado em pauta quando se analisa um de seus fragmentos: “A terra flutua na água, que é, de certo modo, a origem de todas as coisas”. A base de Tales para tal afirmação é considerada, por Aristóteles⁶⁷, como conhecimento empírico do mesmo a respeito da fisiologia, por ter o exercício da medicina presente em sua família; entretanto, este ainda não se cogita durante tal época, ou não diz respeito a uma área de conhecimento

⁶⁴ O que se nota em Popper (POPPER, R.K. O mundo de Parmênides: ensaios sobre a iluminação pré-socrática. Barcelona: A. & M. Gràfic, 1999. 307 p. – Tradução JUNIOR, José Provetti. [p.24-25]), quando este diz a respeito da contraposição de Anaximandro a Tales -por exemplo- mas não em sua totalidade (possivelmente por Anaximandro não ter raciocinado, ou natado outras possibilidades de resposta efetivamente).

⁶⁵ O que pode ser interpretado em Popper (POPPER, R.K. O mundo de Parmênides: ensaios sobre a iluminação pré-socrática. Barcelona: A. & M. Gràfic, 1999. 307 p. – Tradução JUNIOR, José Provetti. [p.296-297]) a partir do fato de suas ideais, segundo Khan, formarem o plano de fundo do pensamento cosmológico Ocidental, uma vez que é o motivador e influenciador de Xenófanes e Heráclito e consequentemente muitos outros filósofos.

⁶⁶ Ou seja, fundamentava sua teoria a partir de um fator experimental, mas sem provas práticas que estivessem dentro de suas capacidades cognitivas, como por exemplo, afirmar a importância da água sem fatalmente saber a sua real essencialidade.

⁶⁷ Apresentada em KIRK, G.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. (KIRK, G.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. Os Filósofos Pré-Socráticos. 7ª Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian – Serviço de Educação e Bolsas, 2010. 544 p. - Tradução de FONSECA, Carlos Alberto Louira. [p.86 - Fascículo 85]).



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

apurada por Tales⁶⁸. Aristóteles tem, portanto, a doxografia pautada nos seus conhecimentos fisiológicos pessoais. O mesmo pode acontecer quando se considera que essa ideia partiu de observações meteorológicas, uma vez que os fenômenos naturais ainda se faziam atribuídos aos deuses, indubitavelmente, como por exemplo.

Em termos de desenvolvimento científico, a dedução era o artifício de descobertas. Era fato que havia imprecisão, contudo, inferindo o empírico, ter-se-iam hipóteses. Isso não significa que a subjetividade operava, mas que a objetividade se aplicava de maneira reversa ao cientificismo atual, o indutivo.

Assim sendo, uma das críticas que pode ser tecida a respeito do primeiro fragmento de Tales é que, assim como os navios, objetos sólidos que flutuavam sobre as águas (e tem-se prova de que ele tinha tal ciência ao saber que o mesmo desenvolveu o cálculo das distancias de navios em alto mar, e, portanto, tinha interpretação do fenômeno físico), outro sólido também poderia flutuar sobre a água. Este, no caso, seria toda a extensão da terra. Possuindo a água tamanha capacidade de não apenas suportar, como suportar tudo e todos sobre si, deveria ser reconhecida em uma perspectiva de maior importância.

Logo, a água seria não apenas a base de fixação para a terra, como também a que a engendra, o que remeteria à religiosidade, onde essas “águas” não atuariam como o *Okeanos* ou quaisquer divindades marinhas, mas como uma força maior, como o próprio *Chaos* na mitologia, aquilo que manteria toda a extensão da terra sem que essa se desmoronasse.

⁶⁸ Há a controvérsia de que havia tal conhecimento com Hipócrates- admitido como o criador da medicina- e talvez conterrâneo de Tales, entretanto, KIRK, G.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. (KIRK, G.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. Os Filósofos Pré-Socráticos. 7ª Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian – Serviço de Educação e Bolsas, 2010. 544 p. - Tradução de FONSECA, Carlos Alberto Louro. [p.55 - Fascículo 2]) supõe sua vivência apenas no séc. IV. Independentemente, não há menção da dedicação de Tales à anatomia, tão pouco, fisiologia humana.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Assim, ter-se-ia por convenção ou crença pessoal do filósofo que água seria a substância originária. Contudo, não diz respeito a ele ousar saber como se portaria e manteria.

Correlacionando com Platão⁶⁹, este diz que: “Autor e pai deste universo é tarefa difícil encontrá-lo e, uma vez encontrado, é impossível indicar o que seja”, tem-se que Tales já ousara dizer o que é; e este não seria alguém, mas algo: a água.

Entretanto, não diria respeito a ele, dentro de suas limitações, justificar o modo ou a intensidade do modo com que essa substância nos governa.

Em outras palavras, Tales teria encontrado a origem de todas as coisas, e sabia o que era, mas não se responsabilizara a questionar como essa se faz capaz de atuar como tal; ou pelo menos não nos foi transmitida a informação de que este a tenha feito.

Dentro desse contexto, portanto, seria impossível considerar que Tales era ateu, uma vez que demonstra respeito perante a divindade atribuída como a origem. Muito embora as máximas religião e razão se confrontem no mundo cristão Moderno (e possivelmente é nesse ponto histórico que atribuem tal divisão e nunca a integração de ambas), em Tales seria um estabelecimento de uma conversação entre o saber humano aprimorado a partir da *physis* e a aplicação da *sophrosyne* quanto medida de equilíbrio dos saberes e pensares, para que a evolução do pensar não se tornasse opositiva às crenças.

Caso tenha havido tal sabedoria por parte de Tales, o título de sábio atribuído a ele não seria em relação a própria gama de conhecimentos e suas aplicações, mas sim seria de mérito à administração de seus conhecimentos, contribuindo grandemente e ainda se mantendo sólido em seus princípios.

⁶⁹ Citado em Ideusa Celestino Lopes, **Giordano bruno: entre o geocentrismo e o heliocentrismo**, Amargosa, Bahia, Griot - Revista de Filosofia, v.9, n.1, /www.ufrb.edu.br/griot, Junho de 2014.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Quanto à outra citação de Tales: *“Mesmo os seres aparentemente inanimados podem estar ‘vivos’; o mundo está cheio de deuses”*, segundo Aristóteles e Diógenes Laercio, ele afirmava que a alma era algo de cinético, isto é, que se move. E que Tales a compara com a pedra de magnésia, pois esta, quando aproximada de alguns objetos metálicos, os faziam se deslocarem.

Esta é uma interpretação pertinente, considerando o fenômeno do deslocamento por meio da atração magnética como fundamento para a concepção de Tales; entretanto, o fato de Tales notar que a pedra move e atrai magneticamente o ferro pode não ser o centro da questão, mas sim o fato de dois elementos inanimados interagirem, independentemente da maneira como interagem.

Esse seria o princípio para considerar que tudo possui vida: tudo interage.

Ao notar que alguns elementos da natureza são explicitamente vivos, possivelmente notou que todos os outros também o seriam, de alguma forma. Assim posto, todas as coisas existentes interagiriam de alguma forma, mostrando não apenas que são dotadas de vida, de alma, mas que só se mostrarão aptas a tê-la em situações propícias, como neste caso a pedra só demonstra ter vida quando atraída magneticamente, ou como quando uma folha se move, a faz com o sopro do vento. Sendo então que o que não se move ainda é capaz de mover, mas apenas sobre condições específicas.

Dentro de minha concepção, uma noção de conceitos divergentes é o de deuses e alma. Os quais, integralmente não se justificam. O aspecto divino não se encontra diretamente ligado ao aspecto espiritual ao aplicarmos esses dois conceitos a indivíduos dotados de humanidade no século VI. A “alma” que Tales supostamente cria ser presente em cada ser é a justificativa de que, além de estarem todos rodeados de deuses, cada um possui sua particularidade. Esta particularidade está na subjetividade de cada um.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Entretanto, tal subjetividade não era algo a qual tinham consciência. Eram denominados todos como possuidores de poderes divinos, pois não se tinha a minuciosa compreensão de que cada um poderia apresentar personalidades semelhantes (senão iguais) às das divindades. Tendo em vista que cada indivíduo é composto de pelo menos duas características e, sendo estas divinas, todos possuem deuses;

Naturalmente, a dada análise remeteria a uma questão cosmogônica, mas não mais é, uma vez que essa visão é notada a partir da *physis* ao considerar o mundo em toda a sua estrutura, racionalizando a perspectiva e tornando essa visão de Tales não como uma necessidade de se explicar pelo divino, mas como uma sabedoria de se determinar até que ponto o poder divino pode influenciar verdadeiramente.

Em linhas gerais, a contribuição filosófica de Tales foi irrefutavelmente gigantesca, entretanto, estabelecer pontos críticos sobre suas considerações faz-se um complexo trabalho, uma vez que sua escrita apresenta vertentes a diversos questionamentos.

Levanto, por meio dos estudos no decorrer da dissertação, as seguintes reflexões: Pode-se questionar se teria Tales escrito de tal forma para que os dizeres fossem considerados cada qual segundo a interpretação de cada ouvinte/ discípulo? Ou: teria Tales dificuldade de expressar de maneira explícita a sua opinião? Ou até mesmo: estaria Tales realmente preocupado em gerar novas teorias quando diz o que diz? Nada se pode confirmar, mas a lição deixada por meios deste filósofo é, inexoravelmente, embrião da filosofia e do pensamento racional.

Referências

PROVETTI JR., José . **A Alma na Grécia, A Origem do Indivíduo no Ocidente**. Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2000.

_____. **As Origens Gregas do Racionalismo Popperiano** . Toledo: Universidade Estadual do Oeste do Paraná – Centro de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação *Strictu Sensu* em Filosofia, 2014.



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

KIRK, G.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. **Os Filósofos Pré-Socráticos**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian – Serviço de Educação e Bolsas, 2010.

PELLEGRIM, P. **Vocabulário de Aristóteles**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

ARISTÓTELES. **Sobre a Alma**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

ETIENNE, M. **Mestres da Verdade na Grécia Arcaica**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

Marcílio Bezerra Cruz, **Síntese do livro “Mestres da Verdade na Grécia Arcaica” de Marcel Detienne**, Piauí, Universidade Federal do Piauí, Cadernos do PET Filosofia, Vol.5, n.10, Jul-Dez, 2014.

POPPER, R.K. **O mundo de Parmênides: ensaios sobre a iluminação pré-socrática**. Barcelona: A. & M. Gràfic, 1999.

VERNANT, P.J. **As Origens do Pensamento Grego**. Rio de Janeiro: Difel, 2002.



IF-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

A poética clássica: os legados de Platão, Aristóteles e Horácio, numa perspectiva contemporânea e pessoal⁷⁰

Por: Paulo de Tarso Cabrini Júnior⁷¹

ptcj23@gmail.com

Resumo

Este artigo propõe a discussão dos legados de Platão, Aristóteles e Horácio para a arte ocidental, com especial atenção ao primeiro. Apresentaremos uma breve explicação das artes poéticas de cada um e faremos uma discussão que conclui pela exortação a uma recuperação do legado platônico, em nossos dias.

Palavras-chave: Filosofia; Literatura; Utopia.

Resumo

Ĉi tiu artikolo proponas la diskuto de Platono heredaĵo, Aristotelo kaj Horacio al okcidenta arto, kun speciala atento al la unua. Ni donu mallongan klarigon pri la poezia artoj de ĉiu kaj fari argumenton kiu finas la admonon al rekiro de la platonaj heredaĵo hodiaŭ.

Ŝlosilvortoj: Filozofio; literaturo; Utopio.

Abstract

This article is meant to discuss the legacy of Plato, Aristotle and Horace to the Western art. In first place, we will present a brief explanation about the poetics of each author. Then, we will discuss each of them in a very personal way, ending with a firm exhortation to the public on the need of recovering the platonic legacy.

⁷⁰ Publicado originalmente em IF-Sophia: revista eletrônica de investigações Filosófica, Científica e Tecnológica, abril/ 2017, Ano III, v. III, número XI.

⁷¹ É Doutor em Letras pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho – UNESP, é Mestre em Letras pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho – UNESP, é Graduado em Letras pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho – UNESP, é graduando em Pedagogia pelo Centro Universitário Internacional – UNINTER e é Técnico em Processamento de Dados pelo Colégio Técnico Industrial Isaac Portal Roldán – UNESP – Baurú. É servidor público federal, docente de Letras da carreira do magistério superior, lotado na Universidade Federal do Vale do Jequitinhonha e Mucuri – UFVJM, é docente na Faculdade de Tecnologia de Baurú – FATEC, atua na Organização Aparecido Pimentel de Educação e Cultura. Atua nas Linhas de Pesquisa sobre Estudos sobre letramento em língua materna e estrangeira e letramento literário e na de Estudos de cultura, linguagens e suas manifestações. É Coordenador no Projeto de Pesquisa “A Literatura nas áreas tecnológicas” e no Projeto de Extensão “Dúvidas de Português”. É revisor do periódico “Boletim informativo da FATEC Baurú”. É autor de artigos científicos em periódicos especializados nacionais. É autor dos livros “Vivendo o golpe” (2016), “Estrada” (2012), “Os radicaes livres” (2011), “Camilo Pessanha e o Tao Te Ching” (2011) dentre outros.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Key words: *Philosophy; Literature; Utopy.*

Segundo Anatol Rosenfeld, no clássico *O Romantismo*, de Jacob Guinsburg, a palavra “clássico” refere toda a produção artística digna de ser ensinada nas “classes”, ou seja, nas escolas (GUINSBURG, 2002, p. 262).

Segundo essa perspectiva, autores clássicos seriam aqueles considerados modelares, dignos de serem imitados e estudados, e (num termo mais religioso), canônicos.

Em História, a palavra “clássico” refere certas épocas da Humanidade que foram consideradas, também, modelares, brilhantes, magníficas, por conta de algum feito, ou uma série de feitos que a tornaram positivamente relevante em termos éticos e/ou estéticos. Muitas vezes, essas épocas recebem o nome de Idade de Ouro.

Trataremos, neste artigo, da poética clássica ocidental, tratados de poesia considerados modelares, produzidos, também, em épocas consideradas modelares. Seriam, portanto, poéticas clássicas nos dois sentidos da palavra.

Mas, malgrado a importância e relevância de outros tratados, focalizaremos a atenção em três que consideramos os principais. Em primeiro lugar, falaremos a respeito de Platão, filósofo grego que viveu no século 5º antes de Cristo.

Discípulo de Sócrates, com quem conviveu, Platão elaborou toda a sua obra tendo como base os ensinamentos do mestre, e fez dele o personagem central de todos, ou quase todos os diálogos que compôs, sendo o mais famoso aquele que se intitula *A República*.

Seguindo as pegadas de seu mestre, Platão não se dedicou à construção de uma poética, ou, seja, de um *corpus* de ideias e conselhos específicos sobre a arte literária: suas opiniões a respeito do assunto estão dispersas em muitas obras, principalmente n’*A República*, e mormente no livro décimo dessa obra.

No que concerne à arte literária (e às artes, em geral), as ideias de



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Platão/Sócrates têm sido combatidas, ao longo dos tempos, por se mostrarem completamente avessas à livre-expressão do pensamento, e mais sensíveis à regulação da expressão artística, em prol da construção de um Estado social estável.

Por essa mesma razão, porém, elas têm obtido, ao longo do tempo, um grande respeito. Entendamos essa contradição.

Para Platão/Sócrates, a literatura, entendida como arte imitativa, deve respeitar, em primeiro (e único) lugar, a Filosofia, arte de se procurar, por meio do diálogo racional, a Verdade última e absoluta. Somente obras escritas de acordo com essa Verdade poderiam contribuir efetivamente para a formação de cidadãos de bem, para a sociedade – fim último, almejado por toda sua filosofia.

A investigação da Verdade empreendida por Platão e por Sócrates se dá por meio da dialética, sistema pelo qual as nossas opiniões são discutidas em seus fundamentos, levando a uma depuração de preconceitos e erros, e permitindo o vislumbre da Verdade pura. Ao aplicar esse método em seus diálogos, Platão demonstra, em *A República*, que as artes imitativas de seu tempo (música, poesia, teatro e pintura) induziam a juventude e os leitores (ou ouvintes) a graves erros, introduzindo ritmos “laxos”, por exemplo, onde se fariam melhores os ritmos “enérgicos” ou “pacíficos”. Consentia-se que a sociedade fosse induzida à preguiça e ao efeminamento, por meio de ritmos “moles”. Do mesmo modo, ideias errôneas a respeito das divindades seriam introduzidas com grande eloquência, e ações indignas seriam disseminadas com grande poesia e suficiente arte retórica. A arte estaria, assim, sacrificando o bem-estar da sociedade, quando ela deveria ser sacrificada em prol do bem-estar, da saúde do organismo social.

As ideias de Platão/Sócrates adquiriram, portanto, grande respeito, pela responsabilidade que atribuíam às artes, consideradas na sua função social; mas, por isso, também, foram, e são muito combatidas, por darem margem à formulação de restrições à liberdade de criação e de expressão.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

A utopia, construída em *A República*, é comentada pelos próprios personagens do livro: em vários pontos, Sócrates/Platão admitem a impossibilidade ou as grandes dificuldades de se implantar a República ideal. A fabricação de utopias, na literatura ocidental, terá, porém, larga voga, em todas as épocas. Platão está bem consciente de que mudanças profundas são difíceis de serem produzidas, mas, não impossíveis. Assim, um leitor de *A República* pode ficar fortemente atraído pela ideia de que a literatura e as artes, em geral, precisam da Filosofia, senão para a criação, pelo menos, para garantir a divulgação de obras concordantes com o Belo e o Bom filosóficos.

Que a criação de obras de arte seja livre, isso se depreende da leitura do livro; mas, a circulação, a divulgação, deveriam ser, segundo Platão/Sócrates, responsáveis, cuidadosas.

É importante notar que as obras que causariam instabilidade na República não deveriam ser consideradas todas errôneas, mas, apenas aquelas que mostrassem pendor de desviar os homens da Verdade. E, somente um Estado filosófico, dedicado à busca e à apreensão da Verdade, estaria em condições de medir, julgar, de censurar ou repelir as obras que claramente fossem desvirtuantes da sabedoria.

Ao longo da história, tivemos muitos estados guiados por razões superiores aos interesses mesquinhos de nossa espécie. Mas, desnecessário dizer, esses exemplos não são frequentes, e, muitas vezes, colocam-se até no plano mítico, tal como o reinado do imperador Yao, na China. Raramente, o Estado será visto como um ente que contempla universalmente o bem-estar da Humanidade. Assim, a liberdade de expressão se sobressai ao bem-estar moral, ético e estético da sociedade, e, em vista de uma falta de líderes esclarecidos pela dialética, como diriam Platão/Sócrates, muito longe de nós está uma regulação racional e sensata dos meios de comunicação e das manifestações artísticas e literárias. Estamos, portanto, mais ou menos longe da República idealizada por Platão, a depender do esclarecimento dos líderes que tomem as rédeas das nações e lhes proporcionem uma educação racional.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Apesar dessas dificuldades, o ideal platônico do “rei filósofo”, ou dos “governantes esclarecidos”, está longe de acabar, como influência e busca dos povos.

Mas, resumindo o legado de Platão (e de Sócrates) para a literatura, temos: 1) a filosofia, também chamada, indistintamente, de dialética, deve estar acima e à frente de todas as artes imitativas (ficcionais); 2) a saúde moral-ética-estética de uma sociedade está acima de quaisquer outros interesses individuais, inclusive o interesse meramente egoísta da “liberdade de expressão”; 3) a literatura, assim como outras artes, tem uma responsabilidade social, pelas ideias que divulga, e a seriedade do trabalho dos artistas imitativos, portanto, é redobrada; 4) não há beleza que supere a Verdade, e, assim, seria preferível viver sem arte do que ser desviado do curso natural e saudável da Vida.

Desnecessário dizer que a influência de Platão sobre a literatura foi enorme, mas, necessário frisar que seus conselhos não encontraram tanta guarida quanto os de seu mais famoso aluno: Aristóteles.

Aluno de Platão na Academia, Aristóteles, porém, desenvolveu uma filosofia que diferiu em muitos pontos da de seu mestre.

Enquanto Platão se inclinava para a matemática, como ciência reguladora da filosofia, Aristóteles via na biologia um ponto de atração maior para desenvolver seus “sistemas orgânicos” de pensamento. Portanto, em termos gerais, o cálculo aplicado por Platão foi substituído pela observação do comportamento, empreendida por Aristóteles. Isso explica certa “isenção”, no pensamento deste último, onde antes havia a “decisão” platônica, baseada no pensamento dialético.

Aristóteles parece mais interessado em “como” as coisas funcionam do que em como elas “deveriam” funcionar. Esse é um dos motivos pelos quais Aristóteles é considerado geralmente como filósofo “realista”, ao passo que Platão é considerado um filósofo “idealista”, e isso de maneira pejorativa.

Sobre a poesia, ou, sobre as “artes imitativas verbais”, Aristóteles nos deixou



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

uma *Arte Poética*, texto fragmentado em que analisa a composição das obras literárias de sua época, focalizando os três gêneros principais: a epopeia, a tragédia e a comédia. Muito influente após o século XV, quando foi largamente divulgado, o texto de Aristóteles estabelece uma conexão entre a forma e o conteúdo das obras literárias, esclarecendo que as epopeias se desenvolvem numa linguagem elevada, de tonalidades nobres, muito apropriada ao assunto guerreiro e antigo celebrado pela memória de todo um povo. As tragédias, por sua vez, desenvolver-se-iam também numa linguagem elevada, combinando com a nobreza do assunto. E as comédias se desenvolveriam numa linguagem baixa, apropriada ao riso e ao assunto tratado.

Mas, além de esclarecer seus leitores a respeito da adequação da linguagem à matéria (ou, conteúdo), Aristóteles explora, em sua *Poética*, a função terapêutica da arte imitativa: ao ver os personagens e heróis retratados, o leitor, ouvinte ou espectador tem uma experiência de espelhamento que lhe produz a *catharsis*, ou purgação das emoções, experiência do outro em si; com isso, maus sentimentos e más ações do auditório poderiam ser “purgadas” por meio da ação dos atores; além de postular essa função para a literatura, Aristóteles postula, também, uma origem comum para todas as artes imitativas (ficcionais): a própria Natureza, que faz dos homens seres desde a mais tenra idade afeitos à imitação.

Na sua *Arte Poética*, Aristóteles obedece ao pendor naturalista, investigando a organicidade das obras literárias, vendo o que é apropriado a cada gênero, e fazendo notar quais seriam os defeitos a serem corrigidos antes de se lançar uma obra ao público. Mas, esses defeitos seriam de natureza formal, e não conceitual, como em Platão. Aristóteles não se preocupa com a prerrogativa de o escritor ser um filósofo, e admite, para os gêneros literários, um caráter muito livre do próprio autor, como se se tratasse de um organismo espontâneo da natureza. Tragédias, comédias e epopeias nasceriam, então, com todos seus possíveis defeitos filosóficos, apenas da necessidade imitativa do homem, e cumpririam, assim, sua função. A literatura seria um organismo



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

independente de seus autores, que estariam isentos da moral veiculada, e apenas vinculados à imitação fiel do modelo natural.

Mais tarde, o poeta latino Quintus Horatius Flaccus, conhecido entre nós como Horácio (séc. I a. C.), dirigiu uma carta à família dos Pisões, conhecida, também, como *Arte Poética*, ou simplesmente *Epístola aos Pisões*.

Divulgada também a partir do século XV, época em que abundaram as traduções e os estudos sobre a Antiguidade greco-latina, a *Arte Poetica* de Horácio repete muitas das ideias colocadas por Aristóteles, tais como a organicidade necessária às obras literárias (sem a qual não há unidade, adequação e pertinência, por exemplo), e outras ideias que muito lembram os ensinamentos platônicos, tais como a semelhança entre a literatura de ficção e a pintura, ambas “artes imitativas” que procuram reproduzir o mundo, retratar as coisas sensíveis.

No entanto, apesar da bela meditação sobre o cuidado prévio na construção das obras, que deviam sim ser “orgânicas”, a marca distintiva de Horácio como produtor de uma arte poética é a insistência com que marca a necessidade de trabalho nas composições literárias. São suas, principalmente, as imagens muito frequentes, em nossa cultura, do escritor como “ourives”, “ferreiro”, “escultor”, “de cinzel na mão”.

A influência de Horácio sobre os escritores posteriores foi imensa, assim como a influência de Aristóteles, de tal modo que podemos facilmente falar de uma influência aristotélico-horaciana sobre a literatura produzida na Europa e nas Américas dos séculos XV e posteriores.

Mas, chega o momento de retomarmos os nossos autores, a fim de sistematizar o assunto exposto.

Nosso objetivo era o de expor as ideias principais de cada um a respeito da literatura, e assim determinar uma linha sucessória que, apesar de existir, nunca foi bem explicitada em nenhum estudo de literatura.

Quando vimos Platão, tivemos o ensejo de pensar no valor dado à filosofia,

IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

em nossos tempos, e em todos os tempos: qual a filosofia que ampara nossas vidas? Qual a filosofia por trás da busca de “crescimento econômico”? Qual o papel da arte? Qual a filosofia que ampara a arte, em nosso tempo? Qual a validade de uma regulação das artes, num ambiente não dominado pela virtude? Em que medida temos a necessidade de elevar as virtudes como governantes de nossas vidas?

Inevitavelmente, Platão nos leva a lembrar de outro filósofo quase seu contemporâneo, mas que viveu em outra parte do mundo: Confúcio, filósofo chinês que ensinava: as virtudes praticadas pelos governantes emanavam ao povo, regulando, por si mesmas, os costumes e as artes praticados pelas pessoas. A filosofia estaria, então, na própria constituição do Estado, e os melhores homens seriam os dirigentes da nação. No entanto, é preciso lembrar e frisar que por “filosofia” entendiam algo muito específico, e não seria qualquer sistema filosófico digno desse nome; apenas os que conduzem os homens ao Bem e à Verdade supremos.

Evidentemente essa visão de um Estado emanante de virtudes pode se confundir com meramente um Estado teocrático, já que as virtudes exemplificadas por personagens religiosos são identificadas, no mais das vezes, com certas práticas e manifestações superficiais de adesão. Em outras palavras: o fato de um Estado se identificar com uma religião (que é algo, necessariamente, virtuoso) não faz dele automaticamente um emanante de virtudes, mas frequentemente um simulacro delas. Para ser efetiva, a transformação da sociedade em virtuosa depende de uma firme vontade governamental em sê-lo sem simulacros, o que tem se provado impraticável, desde os tempos de Platão e Confúcio. Permanece como necessidade, no entanto.

Uma cultura degenerada dos Bens universalmente reconhecidos pode atribuir seu descaminho a um governo degenerado. Mas, isso não é suficiente para esquecer a responsabilidade individual pela escolha entre o Bem e a desvirtuação. Ainda assim, ainda que o indivíduo seja responsável por sua aderência às Virtudes, é necessário considerar o peso de governantes corruptores no ambiente espiritual em que o



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

indivíduo está envolvido. Mais independente deste ambiente, o sujeito pode viver de acordo com suas aspirações mais nobres. Conseguir essa independência tem sido tarefa reiteradamente aconselhada por muitos mestres do caminho espiritual e terreno. Mas, inocentemente, muitas pessoas recebem a carga de pensamentos afeitos à grosseria, e podem desejar o governo virtuoso.

Dentre todos, os melhores deveriam governar, e ao fazê-lo exerceriam a sua influência sobre os outros. Mas, como escolhê-los?

Falta-nos recordarmos dos grandes mestres, aqueles que ensinaram o caminho da virtude. Assim, temos um parâmetro seguro.

É de fato muito tentadora a ideia de considerar as artes como reflexo do governo. Mas, ao contrário de Platão, Aristóteles considera a arte como algo de inteira responsabilidade dos artistas, que não seriam filósofos, necessariamente. Como indivíduos, os artistas seriam responsáveis apenas pela circulação de *pathos* na sociedade. Sua responsabilidade, em relação à filosofia, seria nula. Aristóteles, assim, contribui para a criação de um espírito de destacamento do indivíduo em relação a corpos sociais maiores. Diminui a sua responsabilidade social. Sendo menos comprometido com a filosofia tal como Platão a entendia, Aristóteles servia mais a um instrumental prático e técnico, isento de metafísica, apesar de ter escrito um livro com esse nome.

O grande problema está em que a sociedade ocidental combinou o cristianismo a religiões e filosofias anteriores, para criar sua mundivisão, e se há um filósofo que combina com os ideais cristãos é Platão, ao invés de Aristóteles, largamente utilizado por São Tomás de Aquino para estabelecer o elo entre o cristianismo e a Antiguidade greco-latina. Se a intenção foi a de inaugurar um governo virtuoso pela adesão à cristandade, Aristóteles parecia o menos adequado dos filósofos para concebê-lo, por sua falta de transcendência.

E, como a arte ocidental se pautou basicamente pela dupla



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Aristóteles/Horácio, vemos que ela se tornou individualista e descompromissada, ao invés de universal e responsável, pois não há, em Aristóteles, nenhum ensejo de vincular as artes a uma prática e ao conhecimento das virtudes humanas. Essa necessidade, esse vínculo, aparece muito sutilmente na *Arte Poética*, já que fica subentendido que os artistas devem conhecer profundamente a Humanidade. Esse mesmo esforço de conhecimento é sugerido pela leitura da *Epístola aos Pisões*, de Horácio. Mas, somente em Platão o problema é colocado de forma clara.

Portanto, reler Platão é uma boa oportunidade de relembrarmos o papel das virtudes e da filosofia como parâmetro dos julgamentos e das escolhas. A crítica precisa se libertar de sugestões desvirtuantes e se lembrar do eterno.

Referências

ARISTÓTELES; HORÁCIO; LONGINO. **A poética clássica**. São Paulo: Cultrix, 2005.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. São Paulo: Edipro, 2012.

CONFÚCIO. **Os Analectos**. Porto Alegre: LP&M, 2007.

GUINSBURG, J. **O Romantismo**. São Paulo: Perspectiva, 2002.

HORÁCIO. **Epístola aos Pisões**. Lisboa: Simão Thaddeo Ferreira, 1794.

PLATÃO. **A República**. São Paulo: Atena, Coleção Biblioteca Clássica, 1959.



IF-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

A *ousia* como sujeito em Aristóteles⁷²

Por: Remi Schorn⁷³

remis@hotmail.com

RESUMO

O percurso argumentativo, neste artigo, ater-se-á à *Metafísica de Aristóteles*, mais precisamente ao livro Z, para investigar o problema do ser, primeiro, substância, inteligência suprema e suprassensível – a *ousia* – imutável e sem a qual não há ser. Mostrar-se-á que no livro Z a *ousia* é o ser, é substancial enquanto objeto metafísico e a *ousia*, assim como aparece a nós, é um ser complexo, composto de matéria e forma, de ato e potência. Na filosofia primeira, o ser substancial é o determinante de todos os outros seres. A *ousia* não se modifica quando tudo o mais se altera. A *ousia*, que permanece imutável, orienta os demais seres, que dela não podem prescindir. Se para toda a matéria há forma, a maneira pela qual a matéria e a forma constituem a essência da coisa é como se conforma a *ousia*.

Palavras-chave: Matéria; Forma; Substância; Sujeito.

⁷² Publicado originalmente em IF-Sophia: revista eletrônica de investigações Filosófica, Científica e Tecnológica, abril/ 2015, Ano I, v. I, número III.

⁷³ É doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUC-RS e Universidade de Lisboa – UL, é mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-RJ, especialista em Filosofia Política pela Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul – UNIJUI e graduado em Filosofia pela Universidade Regional do Noroeste do Rio Grande do Sul – UNIJUI. É servidor público estadual, docente adjunto B, como professor de Filosofia, lotado na Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE, campus Toledo. Atua no Conselho do campus da UNIOESTE – Toledo/ PR, é Pró-reitor de Extensão Universitária, Presidente do Comitê de Bolsas, do Conselho Editorial da Eunioeste, do Conselho de Ciências Humanas da UNIOESTE. É membro do Comitê Assessor do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Anísio Teixeira – INEP E DO Comitê Assessor da Associação Brasileira das Universidades Estaduais – ABRUEM. Atua nas Linhas de Pesquisa: Linguagem e Justificação, *Unity of Science*, Dialética em Platão, Filosofia da Ciência, Racionalismo e Realismo e Metafísica e Conhecimento. É integrante do Projeto de Pesquisa O estatuto da racionalidade e sua crítica, é Coordenador no Projeto de Pesquisa O problema da legitimidade do conhecimento e integrante do Projeto de Pesquisa Filosofia, Ciência e Tecnologias – GPFCT - IFPR, como pesquisador-efetivo vinculado à Linha de Pesquisa Filosofia. É membro dos Corpos Editoriais dos periódicos: “Humanidades em Revista”, “Thaumazein”, “Cadernos de Iniciação Filosófica”, “Edunioeste”, “IF-Sophia: revista eletrônica de investigações filosófica, científica e tecnológica” e “Experiência – revista Latino-Americana de Extensão”. É revisor dos periódicos “Humanidades em Revista” e “IF-Sophia: revista eletrônica de investigações filosófica, científica e tecnológica”. É autor de artigos científicos em diversos periódicos nacionais. Autor dos livros “Como chegamos ao conhecimento?” (2012), “Epistemologia e história: de Kant a Popper” (2003) e “Doutrinas, o apoio dos intelectuais” (2001). É coautor dos livros: “Filosofia em curso II” (2014), “Percurso formativo no PIBID: propostas didáticas” (2014), “Crítica e utopia: perspectivas brasileiras e alemãs” (2012) dentre outros.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Resumo

La argumentativa vojo, en tiu artikolo haltiĝas al la Metafiziko de Aristotelo, pli precize, al la libro Z, por enketos problemon de esti, unua, substanco, kaj superega inteligento kaj supersentema – la ousia - neŝanĝeblaj kaj sen kiuj ne ekzistas. Ĝi montras ke en la libro Z la ousia estas l esti, estas substanca kiel metafizika objekto kaj la ousia, kiel ĝi aperas al ni, estas kompleksa estaĵo konsistas el materio kaj formo, de akto kaj potenco. En la unua filozofio, la substanca estaĵo estas la determinanto de ĉiuj aliaj estaĵoj. La ousia ne ŝanĝiĝas kiam ĉio alia ŝanĝoj. La ousia, kiu restas senŝanĝa, gvidas la aliaj estaĵoj, ke ĝi ne povas malhavi. Se por ajna materio kaj formo, la maniero laŭ kiu kiu materio kaj formo konsistingas esencon de la afero estas kiel sekvas ousia.

Ŝlosilvortoj: Materio; Formo; Substanco; Subjekto.

Abstract

The route argumentative, this article will stick to the Metaphysics of Aristotle, more precisely to Z book, to investigate the problem of being, first, substance, intelligence and supersensible supreme - the ousia - immutable and without which there is. Show will be in the book that the Z ousia is being, as an object is substantial metaphysical and ousia, as it appears to us, is a complex being composed of matter and form, of act and potency. At first philosophy, the substantial being is the determinant of all other beings. The ousia does not change when everything else changes. The ousia, which remains unchanged, directs other beings, who cannot do without it. If for any matter is, the way in which matter and form constitute the essence of the thing is as it conforms to ousia.

Keywords: Matter; Form; Substance; Subject.

O termo “metafísica”, na filosofia de Aristóteles, denomina o princípio (*arché*), a *filosofia primeira* ou teologia que trata do que é real e que está além da física, da empiria, uma realidade meta-empírica. O ato primeiro é causa (*aitia*) plena, totalmente realizada, que ensina a tendência à aproximação constante do ser. Na *Metafísica*, Aristóteles chega a cada momento com mais eficiência ao objeto da filosofia primeira. As demais categorias do ser não são abandonadas, entretanto, permanecem orientadas apenas pela *ousia*, esta relação de primazia da substância primeira relativamente às demais é o que se chama relação *prós hen* apresentada nos primeiros



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

capítulos do livro Gama. Tal abstração lógica tem uma proximidade ontológica através da qual o raciocínio se fundamenta: de todas as categorias só a primeira se realiza em um ser completo e real merecedor da designação de ser. Necessariamente, a *energeia*, ser superior e exemplar de determinação, ultrapassa as outras categorias e pode ser apenas pensada como substância suprema, na qual nada mais interfere para a total realização da forma.

No livro Z, a *ousia* é considerada sujeito, o ser é substância enquanto objeto da metafísica e a *ousia*, assim como aparece a nós, é um ser complexo, composto de matéria e forma, de ato e potência. Na filosofia primeira, o ser considerado enquanto substância é o determinante de todos os outros seres. Trata-se do que não se modifica quando tudo o mais se altera. A *ousia* permanece imutável e as demais formas de ser, sem ela não são ser. Se para toda a matéria há forma, a maneira pela qual a matéria e a forma constituem a essência da coisa é o problema do livro Z.

Aristóteles contestou a existência do princípio do uno-bem transcendente e, com isso, criticou a doutrina dos princípios e a teoria das ideias de Platão. Ele pensou de forma distinta a realidade *suprassensível* que, para ele, é o pensamento do pensamento, a inteligência suprema com função de princípio, o motor imóvel de todas as coisas, um princípio para as realidades teóricas e físicas. O problema que Aristóteles enfrentou e ao qual forneceu resposta, segundo nosso juízo, é que, sendo as causas e princípios concebidos como suprassensíveis e transcendentais, haverá um hiato entre causas e princípios e os objetos. Estes, os objetos, não serão mais adequadas fontes para fornecer a origem dos conhecimentos relativos a sua causa, nem da causa da sua existência. Por isso, pode-se pensar a *ousia* como imutável e, ao mesmo tempo, como sujeito de orientação dos demais seres. Ela é imprescindível para toda a existência e é por ela que não só tudo existe como pode ser conhecido. Assim, sempre que há matéria há forma e ambas constituem a essência de todas as coisas, eis como se conforma a *ousia*.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Em Aristóteles, há duas doutrinas distintas entre si: 1) o sensível tem uma estrutura inteligível imanente; e 2) o inteligível não é transcendente, mas sim a inteligência. Ele refez a verdade platônica de que o sensível existe porque há o suprassensível. Ele individuou o suprassensível em: a) pensamento que pensa a si próprio - primeiro motor imóvel; e b) realidades que vêm de fora: - realidades análogas ao primeiro motor, entretanto, hierarquicamente inferiores; realidades sucessivas e hierárquicas umas às outras; almas intelectivas existentes nos homens.

O inteligível de Platão passa à Inteligência em Aristóteles. O *mundo das ideias* de Platão constitui em Aristóteles a trama inteligível do sensível. Assim, pode-se falar de fenômenos, de suas formas ancoradas à matéria, que progressiva e hierarquicamente se elevam até a pura forma imaterial, a inteligência. Ao negar o princípio do uno-bem impessoal e reafirmá-lo como inteligência suprema, Aristóteles amplia a especulação filosófica uma vez que o mundo das ideias está, agora, disposto como integrante da inteligência. Para alcançar conhecimento científico, trata-se de investigar as causas da sabedoria: material, eficiente, formal e final. A *episteme* é prática quando política ou ética; é poética quando retórica e teórica quando contempla o que é.

O problema da metafísica é saber se podem existir coisas separadas e imóveis, uma vez que, na física, tudo o que há é não separado e móvel e, na matemática, o que há é não separado e imóvel. *Meta ta physica* designa originalmente *depois* da física, mas, na tradição aristotélica, designa a *ligação* dos objetos às ciências, pois aqueles são qualidades em todos os seres e não das ciências em si. A metafísica geral é ontologia; a especial é teologia. A arqueologia investiga as causas primeiras, a ontologia investiga o ser enquanto ser e a *ousiologia* investiga o que tem o ser em si, ou seja, a ciência do saber enquanto em *osio schole* escola, filosofia, quando *to on legetai pollachos*, o ser se diz de várias maneiras. A *ousia* ou substância é a categoria por excelência para dizer o ser. As outras são por ela e remetem a ela. É aquilo que o sujeito não pode mudar



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

sem deixar de ser ele mesmo. A *ousia* só aparece como sujeito dessa orientação que os demais seres têm relativamente a ela que é a essência. Assim, quando dizemos “Sócrates é homem” – *ousia*; “Sócrates é filósofo” – qualidade; “Sócrates tem 1m65cm” – quantidade; “Sócrates é pai de Lâmpocles” – relação; “Sócrates está na Ágora” – lugar; “Sócrates tomou cicuta no dia da sua execução” - tempo.

Pierre Aubenque (1977) diz que o ser é sua essência apesar de nunca se confundir com essa essência, sendo formado e qualificado pelos acidentes, que não se relacionam entre si, mas com o *to ti eneinai*, o que é o ser essencialmente imanente. Aristóteles critica Platão por usar *to ti estim*, que responde pelo universal e que é o mesmo em todas as coisas, excluindo a matéria, que somente pode entrar como accidental na definição de homem. O divino é o perfeito em repouso, é metafísico, não tem poder, o movimento mais próximo ao perfeito é o circular das coisas celestes. A física, onde há movimento necessariamente, encontra fundamentação no repouso da metafísica. No livro Z, Aristóteles busca a fundamentação para a sua física no aquém da física e do movimento; entretanto, é necessária a inclusão da matéria para a definição dos termos inteligíveis. A definição só pode usar as partes se são anteriores ao todo, que dará significação às partes. Existem partes não dispensáveis. Para Aristóteles, pode haver separação entre ser e *ousia*, ela é o objeto inter-relacionado enquanto o primeiro é motor. “O ser significa, de um lado, essência e algo determinado, de outro, qualidade ou quantidade e cada uma das outras categorias” (ARISTÓTELES, 1028a). A matéria é incognoscível, ininteligível e as formas sensíveis são inteligíveis, mas, na definição de forma, entra a matéria e a ininteligibilidade da coisa. A matéria sensível está sujeita à mudança. A matéria inteligível está nas coisas sensíveis, entretanto, não enquanto sensível.

A substância é sujeito dos demais seres

A substância realmente deve ser chamada de ser em sentido próprio e



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

primeiro. Ao tratar dessa questão, ele evidencia o sentido inerente na metafísica, da substância como sujeito:

É ser quem caminha, quem está sentado e o que está sadio. E estes, com maior razão, são seres porque seu sujeito é algo determinado (e justamente isso é a substância e o indivíduo), o qual está sempre contido nas predicções do tipo acima referido: de fato, o bom ou o sentado não se dizem sem ele. Portanto, é evidente que cada um daqueles predicados é ser em virtude da categoria de substância. Assim, o ser primeiro, ou seja, não um ser particular, mas o ser por excelência é a substância. (ARISTÓTELES, 1028a 25/30).

A substância é efetiva enquanto sujeito objetivo e existente, o qual é o objeto mesmo da filosofia primeira. Aristóteles, ao transformar o objeto de toda a investigação, que antes era baseada na pergunta pelo ser, e passar a perguntar pela substância, modifica igualmente o objeto primordial, único da investigação, que passa a ser a natureza do ser, tomada enquanto parte que não se modifica e que é geradora. Para justificar essa posição, contudo, Aristóteles faz uma contundente defesa: ele afirma que a substância absolutamente primeira tem a mesma forma na ordem lógica como na ordem ontológica, na ordem teórica como na prática. A substância é a única categoria que pode ser separada, já que as demais, sem exceção, possuem um sujeito distinto delas mesmas, a substância (ARISTÓTELES, 1028a 35). É quando sabemos o que é a substância de determinada coisa, que realmente é essa coisa, e não o sabermos apenas de suas relações, qualidades ou quantidades, que são as demais categorias de ser, mas que, contudo, têm sua existência vinculada à inerência em um sujeito determinado.

A filosofia aristotélica permanecia, porém, com um problema, cuja solução permitiria a definição da *ousia*. O problema da conciliação entre ser e vir-a-ser, entre o que permanece o mesmo e o que muda. Por isso, Aristóteles sustentou que deve ser assegurada a identificação entre ser e *ousia*, apesar de ser imprescindível uma abertura para tratar da questão do movimento. Tanto substância imóvel e perfeita, como as substâncias compostas, múltiplas e finitas do mundo sublunar, do conceito de ser têm



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

que poder ser predicadas.

A substância é entendida, se não em mais, pelo menos em quatro significados principais: considera-se que substância de alguma coisa seja a essência, o universal, o gênero e, em quarto lugar, o substrato. O substrato é aquilo de que são predicadas todas as outras coisas, enquanto ele não é predicado de nenhuma outra. (ARISTÓTELES, 1029a)

O substrato é candidato forte a ser substância, entretanto, o substrato primeiro, em sentidos distintos, é matéria e (é) forma e, ao mesmo tempo e em outro sentido ainda, o resultado conjunto de ambas. Tendo definido o sujeito como *ousia*, “ela é o que não se predica de algum substrato, mas aquilo de que todo o resto se predica” (ARISTÓTELES, 1029a 5/10). A *ousia* é também complexa, por ser predicada da matéria. Fica ainda por explicitar qual é o elemento essencial dentro do próprio sujeito. Primordialmente, qual elemento pode ser chamado de ser em primeiro lugar.

O composto

A investigação passa agora para os sentidos possíveis do termo sujeito. Uma vez que o composto é fruto da matéria e da forma, não há dúvida, a classificação já está dada. No entanto, o nó principal que Aristóteles insiste em desamarrar é a identidade do sujeito à matéria, o que poderia levar a invalidar o modelo metafísico, na perspectiva do conhecimento do ser. Surge, então, o questionamento sobre a matéria enquanto possibilidade de ser sujeito, já que, se algo estiver privado de atributos, é a matéria que restará. “Com efeito, se a matéria não é substância, escapa-nos o que mais poderia ser substância, porque, uma vez excluídas todas as outras determinações, parece que não resta mais nada além dela” (ARISTÓTELES, 1029a 15). As afecções e potências, o comprimento, a largura e profundidade não são substâncias e, sim, quantidades. “É substância o substrato primeiro ao qual inerem todas essas determinações” (ARISTÓTELES, 1029a 15).

Aristóteles identifica a matéria, na metafísica, com o absolutamente



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

indeterminado em si e, assim, ofuscado para a inteligência. Já o potencial de inteligência e determinação não devém de si próprio, mas da forma que constitui esse ser e, por isso, não pode admiti-la como sujeito primeiro de atribuições. Isso seria tomar como objeto algo que o saber metafísico não pode alcançar. Por conseguinte, o substrato último não seria em si mesmo um ser particular, por não ter uma quantidade particular nem qualquer outra caracterização positiva. Assim, o substrato último é a negação de tudo isso, pois as negações só lhe pertencerão por acidente. A substância no livro Z não é, entretanto, matéria já que esta ser indeterminada e aquela definível e maximamente determinável e primeiro.

A matéria, dissociada da forma enquanto matéria-prima anterior a toda definição, não é objeto de ciência, somente o é quando presente em um ser composto provindo da forma. Isso por faltar-lhe uma fundamental característica, exigida pela metafísica: a forma. A matéria não é separável, individualizável e, por isso, não se constitui em objeto de conhecimento. Em si e dissociado da forma pela qual é determinada, a matéria não é considerada como primeira, o que demandaria abrir mão da filosofia primeira, cujo objeto é o individualizado. Da mesma forma, não poderia considerar o ser como ato perfeito, *energeia*, e, assim, totalmente indeterminado. Parece-nos, portanto, que a forma é que ocupará o posto de objeto por excelência da investigação metafísica.

Tendo em vista a questão do movimento, surge nesse ponto um raciocínio que nos remete ao entendimento de que, tanto a matéria quanto a forma, não são gerados, pois são externas. Só o composto é que estaria na condição de gerado. Contudo, neste caso, a *ousia*, que nasce, vive, muda e morre, ou seja, a modificação do ser concreto, real, tem especificidades que só são possíveis de entendimento com abordagens mais profundas sobre a questão do movimento, Mas, discutir isso não é nossa intenção neste momento, já que o objeto é, agora, o ser composto e seus elementos.

Juntamente com a matéria, que é ser desordenado e caótico, na estrutura do



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

ser concreto atua um elemento individualizante, ordenador e determinante. Logo, a geração e a corrupção dos seres podem, então, ser mais bem compreendida como correspondendo, respectivamente, a processos de composição e decomposição do ser. A partir de componentes estáticos e eternos nos é possível compreender o dinamismo do sujeito pelas relações que, entre si e no seu interior, estabelecem a matéria e a forma. Esses dois elementos estão exercendo posições antitéticas e, ao mesmo tempo, complementares, causando um constante atrito entre ambas. Forma pura é, então, o atributo do ser primeiro e objeto que ocupa o posto mais alto dentre os seres e, por sua vez, o não ser é a matéria, enquanto absolutamente indeterminada, pura potência.

As classificações, na composição dos seres, em matéria e forma possibilitam percebermos o movimento e o grau de perfeição dos seres e, assim, sua autonomia, a qual é determinada pela primeira. A unidade do ser material e composto, porém, não pode ser compreendida pela composição do ser individual e concreto em matéria e forma, permite, contudo, a elaboração de uma definição ser sobre ele. É ainda oculta a raiz dessa unidade, já que na matéria e na forma é ressaltada a presença de partes, que no caso do composto, são posteriores a ele, enquanto as partes da forma têm que estar presentes na definição.

Aristóteles entende que distinguir entre as partes provenientes da matéria e as que são determinadas pela forma é tarefa difícil, já que não se apresenta como algo claro na definição, por referir-se à forma e não ao composto, nem à matéria. Não é, pois, possível identificar como a mesma coisa, *quididade*, e ser individual nos seres compostos. O ser concreto traz consigo características próprias de sua materialidade. As substâncias absolutamente simples é que podem ser definidas adequadamente. No entanto, não existe identidade com a *quididade* nas coisas que são de natureza material, ou que formam um composto com a matéria. Desta forma, tanto na unidade como na definição, há dificuldade, diga-se a propósito, pois o estagirita considera qualquer definição como frágil, mas ainda assim afirma que “a definição é uma noção



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

que tem caráter de unidade e que se refere à substância; portanto, ela deve ser enunciação de algo uno: a substância, efetivamente, significa algo uno e algo determinado” (ARISTÓTELES, 1037b 25).

Aristóteles explica a essência de maneira geral e, nos casos específicos, mostra que ela é subsistente por si e faz perceber por que, ao enunciar-se a essência das coisas, enunciam-se, concomitantemente, as partes do definido, mas não as partes materiais que não estão incluídas no enunciado da substância. Isso porque tais partes não são partes de tal substância e sim do todo concreto, do qual, de certo modo, há e não há enunciado (ARISTÓTELES, 1037a 25).

Platão em sua teoria da extromissão havia identificado o ser com a ideia abstrata e universal; Aristóteles, ao contrário, em sua teoria da intromissão o definira como forma. No livro Z ele discute a possibilidade de considerar a *ousia* como *eidos*, o que passa a ser de difícil tratamento para ele, entretanto, demonstra que a metafísica pretende dar conta das coisas materiais e concretas. Mesmo assim, a não reconstrução do conceito teria sido de grande utilidade para Aristóteles, para quem o ser individual é tal na medida da substância e o modelo metafísico chega ao seu auge ao investigar esse ser. Daí que nos é possível afirmar que existe uma contradição com relação ao objeto da *filosofia primeira* e o modelo de ciência que se aplica a ela. A única explicação para superar tal contradição é de que tal filosofia tem vocação natural à teologia. Assim é possível igualar ser e forma, que merecerá ser chamado de ser.

Contudo, o ser, em seu sentido real, independente e que não reconhece superioridade, não necessariamente teria, como forma para ser apreendido, a definição, já que este ser se apresenta enquanto o que existe efetivamente como simples e é objeto de verdades, sem necessidade de intervenção do raciocínio. Ademais, o processo mental humano que permite refletir por meio de raciocínio faz conhecer a totalidade da sua restrição interior ao procurar manifestar a disposição da asserção, que presume a diferença de sujeito e de seu predicado, apresentando aí a



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

composição e a divisão naquilo que o intelecto demonstra por meio do aspecto subjetivo da experiência vivida. Aspecto, aliás, que é constituído por todos os atos de compreensão que visam a abarcar o objeto, como o perceber, o lembrar e o imaginar, o qual é singelo e igual a si próprio. Ao abandonarmos, porém, o ser composto, a matéria, na condição de componente sombrio para a exegese pela sua não determinação, surge na condição de responsável pelas más condições, ou, nas palavras de Aristóteles, na precariedade da cognição proporcionada pela definição, com referência às coisas relativas à matéria.

A forma

Aquilo que subsiste por si perfeitamente é, pois, a configuração, tida enquanto motivação do ser, nos seres naturais, incluindo a causa eficiente e final. É possível, então, a definição da *filosofia primeira* como ciência da substância. Referir-se, portanto, à causa do ser é referir-se à forma desse ser. Poder-se-ia pensar que a fundamentação para tal identificação estivesse na teoria do *ato primeiro*. Aristóteles, contudo, diz ser a substância um princípio e uma causa e que isso pode, talvez, esclarecer o que ela realmente é, além de estar separada das coisas sensíveis. Na condição de princípio e causa, a substância será, pois, agora, no capítulo “17” do livro Z, identificada à forma. “A larga discussão que Aristóteles consagra no livro Z à questão de saber o que constitui o elemento substancial das coisas termina na declaração de que é a forma ou essência” (ROSS, 1957, p. 247).

Segundo o estagirita, questionar sobre o porquê do ser das coisas não é algo adequado teoricamente. O questionamento primordial não é com relação ao ser, não objetiva o ser da coisa, mas a sua substanciação. Porém, o antagônico é que de fato merece atenção, já que este é o dado evidente e primeiro, anterior, na *filosofia primeira*. O simples questionamento sobre o porquê do ser introduz, no ser, a negatividade, já que assim ele poderá não ser o que é. A identidade, bem como a



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

existência do ser, são componentes constituintes do dado evidente. A pergunta “por que o ser é o que é?”, desta forma, não é um questionamento propriamente dito, para Aristóteles, pois “o objeto da pesquisa não é claro, sobretudo nos casos em que não há referência de um termo a outro: por exemplo, quando perguntamos o que é o homem, o objeto da pesquisa não é claro, porque usamos uma expressão simples” (ARISTÓTELES, 1041b).

A respeito do ser mesmo da coisa não cabe perguntar e sim sobre se um determinado predicado pertence ou não a um determinado sujeito. Trata-se de reformular a pergunta que quer saber por que o ser é o que é, ou, explicitá-la. Tal questionamento não ultrapassa a pergunta sobre a forma, a qual faz da matéria o ser definido. A forma é, primordialmente, constitutiva do ser. “É preciso desenvolver a pesquisa depois de ter articulado bem a pergunta, caso contrário será o mesmo investigar alguma coisa e não investigar nada. E dado que a coisa deve ser dada e existir previamente, é evidente que se investiga por que a matéria é uma coisa determinada” (ARISTÓTELES, 1041b 5). Trata-se, portanto, de tornar a questão clara o suficiente para evitar que a busca não tenha objeto definido e, assim, procurar-se por algo sem ter para onde olhar.

A procura essencial da filosofia – originariamente na tentativa de encontrar um elemento constitutivo de todo e qualquer ser – estava errada ao tentar fundamentar, a partir do aspecto material dos seres, já que esse elemento constitutivo é, pois, formal. Aristóteles, por isso, tem um cuidado especial; contudo, ao mesmo tempo em que admite a anterioridade da forma pura, na qual a *filosofia primeira* encontrará seu objeto, deixa claro que isso não quer dizer que deva ser admitida sua existência em si. “Deve-se talvez admitir que exista uma Esfera além das sensíveis, ou uma Casa além das de tijolos? (a) Não, pois, se fosse assim estas formas nunca se teriam tornado determinadas. (b) Elas indicam, sobretudo, a espécie de algo e não são algo particular e determinado” (ARISTÓTELES, 1033b 20). A forma não é individual e



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

definida ; entretanto, ela indica alguma qualidade a partir do ser determinado.

Tanto a forma quanto a causa são distintas da ideia platônica; igualmente, assim, é dispensada a existência separada como algo eterno dos seres a serem gerados. A eternidade de ambos está intimamente vinculada à realização em indivíduos idênticos. Por essa razão, o ser é gerado por outro ser que tem forma idêntica, posto que o ser gerador é suficiente à produção da forma da matéria. Fica esclarecido, portanto, que Aristóteles não acha necessário estabelecer uma forma como modelo, pois o criador é apto para a criação do produto, ele é que dá forma à matéria.

A Metafísica

O conceito de metafísica, em Aristóteles, implica reconhecer como objeto o ser mais alto e perfeito do qual dependem todos os outros seres e coisas do mundo. A prioridade atribuída à metafísica indica, então, do caráter privilegiado do ser que é objeto desta. Ou seja, o ser superior ao qual todos os demais se subordinam.

Poder-se-ia afirmar que a metafísica assume um duplo aspecto, como ciência do ser enquanto ser, e o que antes mencionamos, ou seja, ontológico e teológico. Aristóteles afirma que, se algo existe de eterno, imóvel e separado, é a uma ciência teórica que compete conhecê-lo. Não compete à física nem a matemática conhecer o que é eterno, e sim, a uma ciência superior a ambas. A física trata de seres que existem separadamente e que são móveis; enquanto a matemática trata de seres imóveis e que talvez não existam separadamente; ao passo que a ciência primeira estuda os seres imóveis e que existem separadamente. Para o estagirita existem, portanto, três filosofias teóricas: a matemática, a física e a teologia, sendo a última a mais alta entre todas. “Se existe o divino, não há dúvida de que ele existe numa realidade daquele tipo. E também não há dúvida de que a ciência mais elevada deve ter por objeto o gênero mais elevado da realidade” (ARISTÓTELES, 1026a 20).

Neste sentido, a metafísica estuda os caracteres de cada ser e considera que



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

existem determinações necessárias do ser, as quais nenhuma forma ou matéria podem deixar de ter, pois tais determinações estão presentes em todas as formas e matérias de seres particulares. Contudo, existem ciências que têm por objeto uma maneira de ser particular isolada em virtude de princípios oportunos. Assim, deve existir uma ciência que tenha por objeto as necessidades do ser, que precede a todas as outras e é por isso *ciência primeira*, enquanto seu objeto está implícito nos objetos de todas as outras ciências.

As posições, no livro Z, conduzem à compreensão de que a metafísica trata da substância, aquilo que é e não pode não ser. Aristóteles se dá conta das limitações de sua *filosofia primeira*, principalmente com relação ao conhecimento dos seres individuais, o que já não ocorre com referência a seu modelo. A ciência e sua definição não parecem apresentar problemas, mas sim a materialidade do ser individual e concreto. O modelo de ciência – enquanto ciência primeira – permite conhecer o objeto próprio e primeiro. A materialidade, porém, torna imperfeitos os outros seres, que somente são semelhantes em alguns aspectos. Assim, o que impede que a filosofia conheça plenamente os objetos materiais é o objeto sensível, e não o modelo de ciência adotado.

A substância é o composto de matéria e forma quando é ocorrência particular, então, a substância é uma forma unida à matéria, e é, também, a forma em sentido pleno. A *ousia*, entretanto, é distinta das demais categorias, por tratar do *to ti estin*, o que é, ou *to deti*, isso. O que é nomeia *to ticucinoi* ou *to katholou*, universal, ou, ainda, *to génios*, gênero. Isto é *to hipokermenon*, que é substrato de *hyle*, matéria e *lidos*, forma. Esse composto de forma e matéria é forte candidato a ser *ousia*.

Portanto, não é possível haver definição nem demonstração das substâncias sensíveis e individuais, isso porque, essas substâncias têm uma matéria cuja natureza tem potencial de ser e de não ser. No entanto, a limitação da materialidade não é a única percebida por Aristóteles para o indivíduo ser conhecido. Existe ainda outra



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

ordem de objetos que se prendem à linguagem, incapaz de captar o indivíduo, mas com a finalidade de expressar indivíduos em classes determinadas. Aristóteles entende a definição como composta de palavras estabelecidas pelo uso e comuns a todos os membros da classe que designam (ARISTÓTELES, 1040a 16). Entretanto, quando o estagirita trata o indivíduo concreto enquanto objeto da sua metafísica é possível perceber que a filosofia de Platão continua presente em seu horizonte. Reflexo disso é que não consegue assumir até o fim a sua *filosofia primeira*, cujo objeto seria o mundo concreto e mutável, o mundo dos homens.

O ser individual é classificado por Aristóteles na categoria da substância, ou seja, na categoria primordial de sujeito. As categorias da substância, por sua vez, compõem os gêneros mais gerais do ser e são irreduzíveis umas às outras. Assim, o ser, tido segundo cada uma das categorias separadamente, originará sempre uma das ciências especiais que estudam esse mesmo ser. E, então, para a *filosofia primeira*, competirá apreender o ser apenas segundo a primeira dessas categorias, característica que a diferenciará das demais ciências, as quais estão em um plano inferior em relação à primeira. A individualidade, neste sentido, é suficientemente compreendida a partir da identificação da matéria com a forma.

Contudo, as demais categorias e sua reunião essencial não são englobadas na constituição do indivíduo, o que implica constatar que existe um maior alinhamento da metafísica com a concepção do ser enquanto relação. É verdade, porém, que Aristóteles, no livro quatro da *Metafísica*, ressalta o princípio de identidade e, portanto, nega, precavidamente, essa possibilidade. A exclusão das demais categorias do corpo específico da *filosofia primeira* pré-estabelecem como necessária a identificação do indivíduo à forma, que acontece no livro Z, capítulo “17”. “A substância é a causa primeira do ser. E dado que algumas coisas não são substâncias, e todas as que são substâncias são constituídas segundo a natureza e pela natureza, a qual não é elemento material, mas princípio” (ARISTÓTELES, 1041b 30), nos seres compostos a



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

identificação nunca se realiza inteiramente, pois o indivíduo é reduzido a uma simples variação causal do universo. O que é causa e princípio, ao mesmo tempo, é suprassensível e transcendente. Há, assim, um hiato entre o princípio e os objetos, de forma que aqueles não são úteis para fazer emergir nem a causa do conhecimento nem a causa da existência de tais objetos, pois a causa *essendi et cognoscendi* dos objetos não pode estar separada de tais objetos. Isso talvez explique a precariedade do ser composto, bem como de uma possível ciência de tal ser. Assim, se o que pode ser predicado, como quando Aristóteles afirma que é ser quem caminha, quem está sentado e o que está sadio, isso acontece porque seu sujeito, nesses casos, é algo determinado, havendo, portanto, a identificação de sujeito, substância e indivíduo em tais predicções, logo, a *ousia* é o sujeito.

Referências

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Edição trilingue (grego, latim, espanhol). Tradução de Valentin Garcia Yebra. Madrid: Gredos, s/d.

_____. *La Metaphisique*, Tradução de J.Tricot, Paris: Vrin, 1966.

_____. *Metafísica: ensaio introdutório*. Tradução de Marcelo Perine. Vol. I, II e III. São Paulo: Loyola, 2002.

AUBENQUE, Pierre. *Le Probleme de l'etre chez Aristóte*. Paris, P.U.F. 1977.

ROSS, David W. *Aristóteles*. Buenos Aires: Sudamerica, 1957.

ROSS, David W. *Aristotle Metaphysics: A revised text with introduction and commentary*. Oxford: Clarendon Press, 1953.



IF-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

De Homero à Filosofia grega: uma leitura a partir de Vico e Nietzsche⁷⁴

Por: Jonas Silva Faria⁷⁵

fariajonas@hotmail.com

Resumo

O objetivo deste artigo é fazer uma relação entre os pensamentos dos filósofos Giambattista Vico e Friedrich Wilhelm Nietzsche, no que diz respeito ao período mitológico na Grécia Antiga e o surgimento da filosofia. Busca-se compreender por que os dois filósofos interpretam de forma contraditória a natureza poética dos homens dos tempos primitivos. Enquanto Nietzsche vê tal período de forma “positiva” quando o mesmo é confrontado com a razão filosófica socrático-platônica, Vico por sua vez vê nos escritos homéricos a função do poeta como aquele que tem a função de comunicar os atributos e atos dos deuses, logo define tal época como sendo tempos de barbárie, selvageria e matanças.

Palavras-chave: Homero, tragédia grega, razão socrático-platônica.

Resumo

La celo de ĉi artikolo estas fari rilaton inter pensoj de filozofoj Giambattista Vico kaj Friedrich Nietzsche, koncerne al la mitologia periodo en Antikva Grekio kaj la apero de Filozofio. Serĉiĝas kompreni kial la du filozofoj interpreti kontraŭdiraj poezia naturo de viroj de primitivaj tempoj. Dum Nietzsche vidas tian periodon de "pozitiva" maniero, kiam konfrontas kun la Sokrata-platona filozofio, Vico siavice vidas en la homera skribo rolo de la poeto kiel tiu kiu havas utilon por komuniki atributojn kaj aktoj de la dioj, tiam definu tia tempo barbaraj epokoj, sovaĝeco kaj mortigon.

Ŝlosilovortoj: Homero; Greka tragedio; Sokratika-platona racio.

⁷⁴ Publicado originalmente em IF-Sophia: revista eletrônica de investigações Filosófica, Científica e Tecnológica, julho/ 2015, Ano I, v. I, número IV.

⁷⁵ Mestrando em Filosofia pela Universidade Estadual de Maringá – UEM, mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná – PUC/ PR, graduado em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná – UFPR e graduado em Teologia pela Faculdade Teológica das Assembleias de Deus de Curitiba. É docente de pós-graduação *lato sensu* pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná – PUC/ PR, é docente do magistério superior e Coordenador do curso de Teologia no Centro de Ensino Superior de Maringá – CESUMAR, é servidor público estadual, docente de Filosofia e Sociologia pela Secretaria de Estado da Educação do Paraná – SEED/ PR. é autor do livro “Filosofia” (2014).

IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Abstract

This article's goal is to establish a relation between the thinking of the philosophers Giambattista Vico and Friedrich Wilhelm Nietzsche with respect to the Mythological period in Antique Greece and the emergency of Philosophy. It tries to understand why these philosophers have contradictory interpretations concerning to the poetic nature of the men of primitive times. While Nietzsche sees this period in a positive perspective when it is confronted with the philosophical reason Socratic-Platonic, Vico sees in the Homeric writings the role of the poet as one who has the task of communicate the attributes and acts of gods, and in consequence of this he defines such period as time of barbarism, wildness and killing.

Palavras-chave: Homer, Greek tragedy, Socratic-Platonic reason.

Introdução

O período histórico que antecede a filosofia socrático-platônica é visto de formas distintas pelos filósofos Giambattista Vico (1668 - 1744) e Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900). Para Vico, a história humana é dividida estruturalmente em três etapas: a idade divina, a idade heroica e a idade humana. Na primeira (idade divina), a sabedoria do gênero humano era poética; contudo, os homens eram como bestas, insensíveis, literalmente primitivos. Eram desprovidos de reflexão, dominados pela fantasia. Os deuses eram imaginados como terríveis e amedrontadores, por isso os homens começaram a refrear os seus instintos.

Na segunda etapa (idade heroica), acontecem os primeiros laços entre as famílias, com a finalidade de evitar os ataques externos, bem como evitar as dissidências internas. Desde então teria surgido uma espécie de oligarquia, e a sociedade passou a ser dividida entre patrícios e servos. Os homens ainda eram dominados pela fantasia e, em nome de Deus, praticavam intermináveis crueldades e matanças. Por fim, à idade heroica, sucede-se a idade humana. A partir da idade humana nascem os direitos legais, o homem passa a explicar o universo a partir de uma metafísica raciocinada; logo é a fase onde surgiu a filosofia grega (platônica).

Vico se propõe a estudar a sabedoria e a natureza poética dos homens dos tempos primitivos, os quais, segundo o filósofo supracitado, são mais corpo do que



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

mente, ou seja, as faculdades dominantes ainda são a sensação e a imaginação. Contudo, conforme Denis Huisman (2001, p. 992), tais homens já começam a desraigar-se de forma progressiva da bestialidade primitiva. A sabedoria poética seria um tipo de sabedoria vulgar e não reflexiva como a sabedoria filosófica. Segundo Huisman (2001, p. 992), Vico define esse tipo de sabedoria como uma espécie de “adivinhação (primeira forma da religião), pelos casamentos solenes (primeira instituição propriamente humana) e pela inumação dos mortos (...)”.

O jovem Nietzsche, antes de escrever a sua primeira obra *O nascimento da tragédia*, conheceu o poderoso império da Prússia o qual, ao longo do século XIX, sofreu profundas mudanças sócio-políticas e econômicas. Depois da guerra franco-prussiana que eclodiu em 1870, onde acontece a unificação da Alemanha, Nietzsche observa que a vitória militar transmite uma falsa ilusão de que a cultura alemã também foi vitoriosa ou, ao menos, teria parte nessa conquista. Segundo Nietzsche (2007, p.3), apesar da vitória militar da Alemanha sobre a França, tal fato não provocou a decadência da cultura francesa, até porque, segundo o filósofo prussiano, foram os alemães que continuaram sendo tributários à cultura francesa, uma vez que foram absorvidos por ela.

Nietzsche, após conhecer os infortúnios da guerra, e ter percebido que guerras não são constituídas apenas de glórias, volta para Basileia onde, dois meses depois dessa trágica experiência, escreve então o seu famoso livro, *O nascimento da tragédia*. Nesta obra, Nietzsche, com admirável originalidade, contrasta a cultura grega apolínea com as forças instintivas e dionisíacas do deus Baco, enfatizando que somente Wagner conseguiu “harmonizar os elementos apolíneo e dionisíaco à maneira da tragédia grega” (Strathern, 1997, p. 25).

Desta forma, tanto Vico quanto Nietzsche voltam aos antigos filósofos no intuito de investigarem a importância dos mesmos primeiros filósofos para a construção do pensamento do ser humano. Vico, como cristão que era também devido



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

ao meio em que estava inserido, vê o período socrático-platônico como o ápice da racionalização humana desde os tempos homéricos, enquanto que Nietzsche por sua vez vê no período socrático platônico a decadência da tragédia grega e o surgimento da moral ocidental, que viria a culminar com o surgimento do cristianismo.

Vico e o Verdadeiro Homero

Segundo Huisman (Huisman, 2001, p. 992), no livro III, dedicado à descoberta do verdadeiro Homero, Vico observa que Homero não é um homem no sentido de ser um indivíduo real, mas é a criação de um povo, uma espécie de representação imaginativa e personificada da sociedade grega na idade dos heróis ou chefes de famílias aristocráticas. No entanto, isso não desqualifica em nada os poemas homéricos, pelo contrário, é exatamente nisso, no fato dos poemas serem criação que um povo, que reside a importância dos mesmos. Além disso, de acordo com Wladimir Chaves dos Santos (2005, p. 22), Vico nega que Homero seja filósofo, “no sentido de ser fornido de uma sabedoria *riposta*”. Pressupõe-se que Homero era possuidor de uma sabedoria poética que era comum nos tempos da Grécia Bárbara, logo ele (Homero) também era um bárbaro uma vez que, segundo Vico, Homero estimava os deuses pela força. Homero também narrou costumes cruéis tais como: envenenar as setas, não sepultar inimigos, e também narra o episódio do resgate do corpo de Heitor por Príamo das mãos de Aquiles.

Segundo Vico (2006, p. 553), se Homero fosse sábio não se deleitaria com costumes tão selvagens. Vico levanta também como exemplo de mentalidade bárbara o argumento da *Ilíada*: a desavença entre um soberano estúpido e herói rude. De fato, os exemplos dos personagens desse poema não podem servir como parâmetros de civilidade para o homem moderno. Segundo Santos (2005, p.23), “Homero fez muitas comparações a partir de feras e de outras coisas selvagens. Isso seria necessário para fazer-se entender pelo vulgo feroz e selvagem”. Tais narrativas revelam que Homero



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

não poderia fazer parte de uma cultura civilizada como a dos primeiros filósofos.

Para Dagmar Manieri (2013, p. 91), Vico vê Homero como aquele que faz parte da última fase dos poetas heroicos, logo o vê como aquele que faz parte de um período de decadência, onde os filósofos já estão sendo saudados pela proximidade da chegada dos sábios conhecidos e respeitados por sua civilidade:

[...] Vico concebe Homero como expressão de uma época decadente (do direito heroico), com Homero já podemos vislumbrar as liberdades populares. O poeta corresponde a última fase dos poetas heroicos. Dessa forma, fica fácil entendermos a alegria de Vico com a chegada dos filósofos “tranquilos, civilizados e brandos”. Em Homero não havia sabedoria secreta; essa foi introduzida pelos filósofos (Manieri, 2013, p. 92).

Homero foi grande, mas não culto. Segundo Santos (2005, p. 26), Vico entende que seria muito difícil alguém ser poeta e metafísico ao mesmo tempo, uma vez que a metafísica eleva-nos aos universais, enquanto que a poética parte dos particulares. As narrativas hostis e selvagens das poesias homéricas não podem ter vindo de uma pessoa “erudita gentil e tranquila”. Por mais que sejam sublimes, não podem ter vindo de uma mente ordenada, ou seja, de um filósofo.

Que a razão poética determina ser impossível que alguém seja poeta e metafísico igualmente sublime, porque a metafísica abstrai a mente dos sentidos, a faculdade poética deve imergir toda a mente nos sentidos. A metafísica se alça até aos universais; a faculdade poética deve aprofundar-se dentro dos particulares (Os Pensadores, 1974, p. 176).

Homero também não deixou nada escrito, possivelmente era um poeta rapsodo, os quais, segundo Vico, foram os que guardaram de memória os poemas e transmitiram as gerações futuras. Por serem cegos, dependiam da memória para guardar os poemas, e por serem pobres, usavam isso como forma de sobrevivência, ao declamarem poemas às outras pessoas, e desta forma recebiam pelo trabalho. Enfim,



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Vico considerou que Homero foi um poeta ideal, não um homem particular. Homero seria uma ideia ou caráter heroico de homem grego, que acompanhava a transmissão de seus poemas. Para Vico, a existência de Homero é totalmente refutada uma vez que, segundo este filósofo, a *Ilíada* e a *Odisseia* eram obras do povo. O povo teria elaborado tanto quanto o poeta. Um era a voz; o outro o eco (SANTOS, 2005, p. 28).

Com a sua teoria a respeito de Homero, Vico pretendia purgá-lo de três ideias equivocadas (Santos, 2005, p. 28): “a de que ele foi ordenador da civilidade grega, a de que ele foi o pai dos poetas e a de que ele foi a fonte da filosofia grega”. As três ideias estão equivocadas, uma vez que elas pressupõem a existência de um Homero individual. Contudo, Vico considera que os poemas homéricos são um tesouro, visto que eles deram ocasião para os filósofos meditarem suas ideias. Os possíveis sentidos filosóficos nos poemas homéricos, segundo Vico, não são fruto do suposto autor da *Ilíada* e da *Odisseia*, mas são reflexões posteriores dos filósofos.

Nietzsche e a decadência da tragédia grega

Conforme Márcio José Silveira Lima (2006, p. 58), na visão de Nietzsche, Homero foi o maior gênio da cultura grega. Segundo Lima, o povo heleno sempre inclinado à dor e ao sofrimento, via nos mitos a possibilidade de “transfigurar uma realidade tão atroz”. Os poemas homéricos tinham então como finalidade amenizar o “sentimento de horror diante da vida numa imensa vontade de viver”. A poesia homérica seria então a expressão maior dos impulsos apolíneos, mas fundamentadas na sabedoria dionisíaca. Para Nietzsche (LIMA, 2006, p. 71), a formação do coro dionisíaco era a saída que os gregos encontraram para a dor e para os problemas do mundo.

Dionisio era uma deidade de forças terrenas, cujo mito expressava o ciclo natural de nascimento, morte e renascimento: em várias versões, o deus sofre uma morte e um desmembramento cruéis, mas é restaurado de volta à vida. Os devotos do deus experimentavam tanto festins eróticos e

IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

selvagens como ritos obscuros de sacrifício animal visando experimentar uma comunhão catártica com as forças da vida e da morte. Dessa fora o culto a Dionísio promovia a autotranscendência exótica, na qual os limites entre o eu e a natureza são dissolvidos. Perder-se nas ondas de destruição amorfas do ciclo da vida é ganhar um tipo de paz e união que é normalmente “outro” ao ser.

Apolo era um deus olímpico que representava a luz, a beleza, o comedimento, a profecia, a poesia e as artes plásticas. Para Nietzsche, Apolo expressa o “princípio da individuação” (BTI), feito para neutralizar o fluxo dissolvente de Dionísio por estabelecer os limites da forma, a formatação comedida de entidades e seres individuais. No entanto, por causa do poder primal de Dionísio, que anima a tragédia, o poder formador de Apolo é apenas temporário e deve ceder para a força negativa do fluxo dionisíaco. Em termos abstratos, a confluência de Apolo e Dionísio representa um fluxo finito de formação e deformação que nunca descansa ou almeja um estado terminado ou uma condição preservada (HATAB, 2010, p. 32).

A partir do texto acima, de Lawrence J. Hatab (2010), observamos que Nietzsche faz uma análise crítica do surgimento e consolidação dos valores e crenças predominantes ao longo da história da cristandade, e por isso volta à antiguidade grega, onde faz o contraste entre Apolo e Dioniso. Apolo é o deus da arte, que estabeleceu medidas a Dioniso que “irrompia tempestuoso da Ásia” (NIETZSCHE, 2010, p. 10). Segundo Nietzsche (2010, p. 11), como uma divindade artística, Apolo somente o é na medida em que é o “deus da representação onírica”. Contudo, de acordo com Nietzsche, Apolo, além de ser o deus da “bela aparência”, também deve ser do conhecimento e, portanto, não pode faltar-lhe o tênue limite que a “imagem do sonho não pode ultrapassar”, para que o mesmo não venha agir de forma patológica. Para Nietzsche, no entanto, a arte grega apesar do contraste, também foi a fusão do apolíneo com o dionisíaco:

Os gregos que nos seus deuses expressam e ao mesmo tempo calam a doutrina secreta de sua visão de mundo (*Weltanschauung*), estabeleceram como dupla fonte de sua arte duas divindades, Apolo e Dioniso. Esses nomes representam, no domínio da arte, oposições de estilo que quase sempre caminham emparelhadas em luta uma



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

com a outra, e somente uma vez, no momento de florescimento da “Vontade” helênica, aparecerem fundidas na obra de arte da tragédia ática. O homem alcança em dois estados o sentimento de delícia em relação à existência, a saber, no *sonho e na embriaguez*. A bela aparência do mundo onírico, na qual cada homem é um artista pleno, é o pai de toda arte plástica e, como iremos ver, também de uma metade importante da poesia (NIETZSCHE, 2010, p. 11).

Assim, para Nietzsche, foi na época em que viveram Sócrates e Platão, em torno de 400 a.C., que houve o início sombrio da cultura grega. Com a dialética socrática e o mundo das ideias platônico, aos poucos o modo grego de viver a cultura e a arte da tragédia grega, os ditirâmicos de Dioniso, foram dando lugar a uma hipertrofia da razão na busca por segurança e por definições, pela verdade, ou seja, “tudo deve ser inteligível (*verständlich*) para ser belo” (Garcia, 2014, p. XXIV-XXV). Os ditirambos, que eram os cantos e danças improvisados em honra a Dioniso, tão conhecidos entre os gregos a ponto de o reconhecerem como deus e “senhor de todos os que participam da zoé [vida]” (Garcia, 2014, p. XXIV), foram suprimidos pela doutrina socrática de que tudo para ser belo, tem que ser virtuoso.

Com a razão socrático-platônica, a arte trágica se torna mais técnica e menos sentimento, de forma que o logos torna-se o principal motivo do perecimento da tragédia grega, como já se pode ver em *Sócrates e a tragédia grega*, onde “Nietzsche notou que na tragédia euripidiana já não é o sentimento mas o entendimento (der Verstand) que domina a representação teatral” (GARCIA, 2014, p. XXVII).

A tragédia grega sucumbiu de uma maneira diferente de todos os outros gêneros artísticos, seus irmãos mais velhos: ela finou-se tragicamente enquanto todas essas expiraram com a morte mais bela. (...) Com a morte do drama musical grego, ao contrário, surge um enorme vazio, sentido profundamente por toda parte; dizia-se que a poesia mesma tinha se perdido, e enviava-se em meio a troças os epígonos estiolados e abatidos ao Hades para lá se alimentarem das migalhas dos mestres abatidos de outrora. [...] Em uma tal consideração retrospectiva se é tentado facilmente a exprimir injustas mas calorosas inculpações contra Eurípedes, o pretense sedutor do



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

povo e a concluir aproximadamente com as palavras de Ésquilo: “Que mal não provém dele?” (NIETZSCHE, 2010, p. 71-76).

Para Richard Beardsworth (2003, p. 40), na visão de Nietzsche, Platão condenou a tragédia grega porque viu nela a irracionalidade, isto é, Platão viu nela “algo verdadeiramente irracional, com causas sem efeitos que pareciam não ter causas”. Platão vê na metafísica uma superioridade em relação às artes, uma vez que, para o referido filósofo, o mundo dos sentidos, logo a arte, é apenas uma cópia do mundo das ideias inteligíveis. Por outro lado, Rogério Miranda de Almeida não vê no pensamento de Nietzsche uma dialética hegeliana, onde Dioniso seria a síntese que suprime Apolo; contudo, ele menciona uma interpretação dada por Deleuze, onde a antítese Dioniso-Apolo é substituída pela síntese Dioniso-ariadna. A antítese Dioniso-Sócrates, seria substituída por outra oposição “mais fundamental ainda, a que se encontra nas últimas palavras de Ecce Homo: ‘Dioniso contra o Crucificado’...” (ALMEIDA, 2005, p. 33).

A visão metafísica de Platão é vista por Nietzsche como tendo o seu ponto culminante no cristianismo. Para Nietzsche, o cristianismo, por meio do “judeu Pascal” (Paulo), veio completar o processo de inversão de valores que se configurava: a partir do “todos são iguais perante Deus”. Por isso, em Ecce Homo, Nietzsche tem como intenção anunciar a “transvaloração de todos os valores”. Com o cristianismo teria se inaugurado um novo procedimento de valores morais, onde humildade é símbolo de bem e, portanto, orgulho e força seriam sinônimos de mal.

Considerações finais

Os escritos de Homero (Séc. XII a.C.) são uma combinação de história, mitologia e literatura. Vico vê em Homero a função do poeta como aquele que tem a função de comunicar os atributos e atos dos deuses. Ele (Vico), assim como Santo Agostinho, acreditava que Deus age no mundo, inclusive nos eventos da história. Por



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

isso, Vico rompe com os modernos e resgata os filósofos antigos, como Platão. Para Vico, nos tempos homéricos os homens viviam diante das barbáries e estupidez, onde até mesmo os deuses eram extremamente violentos e estúpidos. Os acontecimentos históricos em Homero sempre apresentam uma causa divina, por isso mais mitológicos do que históricos, conforme o entendimento moderno do que vem a ser a história. Vico entende que, mesmo Homero não sendo considerado um indivíduo real, este fato em nada desmerece os seus escritos, visto que eram fruto da coletividade poética do povo. Para ele, só com os filósofos gregos é que a razão e a reflexão tornam-se parte da cultura dos povos antigos, principalmente dos gregos.

Em contrapartida, para Nietzsche, o período grego anterior ao surgimento da filosofia é digno de admiração, principalmente porque eles (os gregos) foram capazes de cultivar um sentido trágico, isto é, não histórico. Segundo Nietzsche, foi a loucura dionisíaca, a vontade para o trágico que trouxe as maiores bênçãos sobre a Hélade. Para Nietzsche é preciso recriar os valores que afirmem a vida, e isso só é possível para o filósofo supracitado se o platonismo e o judeu-cristianismo forem superados.

Enquanto Vico vê no surgimento da filosofia platônica os primórdios da construção da razão e pensamento humano, o jovem Nietzsche, por sua vez, vê neste mesmo período a decadência da tragédia grega e as raízes da moral ocidental que viria a ter o seu ápice com o surgimento do cristianismo.

Referências

- ALMEIDA, R. M. **Nietzsche e o Paradoxo**. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- BEARDSWORTH, R. **Nietzsche**. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.
- GARCIA, A. L. M. *In: Introdução à Tragédia de Sófocles / Friedrich Nietzsche*; São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- HATAB, L. J. **Genealogia da Moral de Nietzsche**. São Paulo: Madras, 2010.
- HUISMAN, D. **Dicionário dos Filósofos**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

LIMA, M. J. S. **As máscaras de Dioniso - Filosofia e tragédia em Nietzsche**. Ijuí: Discurso Editorial/Editora UNIJUÍ, 2006.

MANIERI, D. **Teoria da História: a gênese dos conceitos**. Petrópolis: Vozes, 2013.

NIETZSCHE, F. **A Visão Dionisíaca do Mundo**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. **Untimely**. New York: Cambridge University Press, 2007.

SANTOS, V. C. “Vico e a Descoberta do Verdadeiro Homero”. *In: Acta Sci. Human Soc. Sci.* Vol. 27, n. 1. Maringá, 2005.

STRATHERN, P. **Nietzsche em 90 minutos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

VICO, G. **Ciencia Nueva**. Madri: Editorial Tecnos, 2006.

_____. **Vida e Obra**, Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1974.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

O Trabalho com Textos Bíblicos: temas relevantes para a tarefa de leitura e tradução⁷⁶

Por: Guilherme Sachs⁷⁷

guilherme.sachs@ifpr.edu.br

Resumo

Neste trabalho, são problematizadas algumas questões sobre temas relevantes para a leitura e tradução de textos bíblicos. Busca-se pensar temas centrais dos Estudos da Linguagem, área de vital importância para o exercício de interpretação de tudo o que se relaciona com a linguagem, como a Bíblia, por exemplo. Desse modo, descreve-se tal importância, na tentativa de demonstrar quão produtivo é o uso das ferramentas dos Estudos da Linguagem para desvelar relações de poder que bem abordadas nas traduções e leituras bíblicas podem servir de ferramenta contra o fundamentalismo religioso. Para tal, discutimos a influência da sócio-histórico-culturalidade do tradutor em seu trabalho, revelando que as traduções bíblicas sofrem tal influência, bem como a influência do contexto sócio-histórico-cultural na produção dos textos departida.

Palavras-chave: Estudos da Linguagem; Concepções de Linguagem; Gêneros Textuais; Análise Crítica do Discurso; Viés do Tradutor.

⁷⁶ Texto inédito.

⁷⁷ É mestre em Estudos da Linguagem pela Universidade Estadual de Londrina – UEL, é Especialista em Metodologia do Ensino Superior pela Universidade Norte do Paraná – UNOPAR, é Graduado e Licenciado em Geografia e em Artes Visuais pela Universidade Metropolitana de Santos – UNIMES, é Graduado e Licenciado em Pedagogia pela Universidade Estadual de Ponta Grossa – UEPG e Graduado e Licenciado em Letras Hispano portuguesa pela Universidade Estadual de Londrina – UEL. É servidor público federal, docente do Ensino Básico, Técnico e Tecnológico – EBTT, lotado no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Paraná – IFPR, campus da cidade de Telêmaco Borba - Pr. Atua como Integrante do Projeto de Pesquisa sobre Estratégias para a compreensão e leitura em língua estrangeira e no Projeto sobre Noções de docentes de ciências acerca da educação científica para a equidade de gênero – Parte 1: elaboração de instrumentos de coleta de dados; como Coordenador no Projeto sobre Línguas estrangeiras no Currículo Oficial do Brasil: reforma Francisco Campos ao governo Temer. Participa como Integrante dos seguintes Projetos de Extensão: Cine café hispânico; Cine clube: cinema e realidade social no campus Telêmaco Borba; Projeto AORT A: arte na horta, horta na arte; Clube de Ciências: refletindo e disseminando a ciência e os avanços científicos com uma estratégia interdisciplinar; Educação ambiental e outros. É membro do Corpo Editorial da Revista *Alembra*. Revisor do periódico “HIPÁTIA: Revista brasileira de História, Educação e Matemática”. Em 2018 recebeu o prêmio de melhor trabalho na área de saúde no VII SEPIN, com o trabalho “Jogos e infecções Sexualmente transmissíveis (IST’s) – uma relação sexualmente responsável, pelo Instituto Federal do Paraná. É autor de artigos científicos nacionais e internacionais. É co-autor do livro “Reflexões sobre o ensino de línguas e formação de professores no Brasil: uma homenagem à professora Telma Guimenez” (2013).



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Resumo

En ĉi tiu laboro, ni problematized kelkajn demandojn pri temoj gravaj al la legado kaj tradukado de bibliaj tekstoj. Serĉu-pensanta centraj temoj de Lingvo Studoj, esenca areo de graveco por la ekzerco de lego de ĉio kiu rilatas al la lingvo, kiel la Bibli o, ekzemple. Tiel, tia graveco estas priskribita en provo por montri kiel produktivaj estas la uzo de la lingvo Studoj iloj por malkovri potencrilatoj kiuj bone traktita en la tradukoj kaj Biblio legadoj povas servi kiel ilo kontraŭ religia fundamentalismo. Tiucele ni diskutas la influo de la tradukisto la soci -historia-kultura en ilia laboro, rivelante ke Biblio tradukoj suferas tian influon kaj la influo de soci -historia kaj kultura kunteksto dela produktado defonto tekstoj.

Ŝlosilvortoj: Lingvo Studoj; Konceptoj lingvo; ĝenroj; Kritika diskurso analizo; Tradukisto emo.

Abstract

In this paper, some questions about issues relevant to the reading and translation of biblical texts are discussed. I t seeks to think central themes of Language Studies, an area of vital importance for the exercise of interpretation of everything that relates to language, as the Bible, for example. I n this way, this importance is described in an attempt to demonstrate how productive the use of the tools of Language Studies is to produce relationships of power that are well dealt with in translations and biblical readings that can serve as a tool against religious fundamentalism. For this, we discuss the influence of the socio-historical-culturality of the translator in his work, revealing that the biblical translations suffer such influence, as well as the influence of the socio-historical-cultural context on theproduction of the original texts.

Keywords: Language Studies; Language Concepts; Textual genres; Critical Discourse Analysis; Bias of the Translator.

Iniciando o Tema

A linguagem é a base para toda forma de interação humana. Esse argumento é amplamente defendido e já faz parte de um conhecimento estável na área dos Estudos da Linguagem. O desenvolvimento linguístico foi o primeiro passo do homem para sua diferenciaçãodos demais animais e a organização de estratos sociais e culturais. É certo que se cogita que outros animais como os golfinhos, por exemplo, também possuem esta qualidade, contudo o ser humano é o único que a tem de forma largamente desenvolvida. Bakhtin (1992) lembra que a língua vem da necessidade do homem de se expressar e se



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

exteriorizar; ela resume a criatividade de comunicação espiritual do indivíduo.

Podemos citar muitos tipos de linguagem tais como a escrita, a oral, a por sinais, o sistema braile, o código Morse, as indicações de trânsito, entre tantas outras. Nas sociedades modernas, as duas linguagens mais valorizadas e desenvolvidas são justamente as duas primeiras, a escrita e a oral. A escrita tem destaque nos meios de comunicação como a internet, o jornalismo, publicações científicas etc.

A Bíblia também é um exemplo do uso da linguagem escrita, sendo um dos principais livros do mundo e o mais importante dentro da cultura cristã. Trata-se do livro mais vendido de todos os tempos e também o mais traduzido (mais de 2.800 línguas) (LIMA, 2018). “Nenhum outro texto de igual importância é enunciado em tantos idiomas” (OUSTINOFF, 2011, p. 12). Por conta dessa influência que esse livro exerce, é ainda mais necessário problematizar suas traduções que remetem a escritos muito distante cultural e historicamente do presente.

Dietrich (2016) atenta para o fato de que é carente reflexões sobre tradução da Bíblia nas academias, sendo que “menor ainda é o confronto da tradução da Bíblia com as diversas teorias que ao longo dos anos se desenvolveram no campo da tradução” (p. 105). O mesmo autor nos alerta que, em se tratando das traduções bíblicas, os tradutores deixam suas doutrinas (viés do tradutor) falarem mais alto que às vozes do texto, além de considerarem o cristianismo como a única religião válida.

Diante disso, é fundamental que se pense em questões que envolvam a tradução, destacando àquelas que nem sempre são evidenciadas, apesar de sua importância. É disso que se trata esse texto. Nas próximas seções, problematizam-se algumas questões que se acredita ser fundamentais para o trabalho com o texto bíblico, principalmente se se pretende buscar minimização do fundamentalismo religioso e de preconceitos que se baseiam no texto sagrado dos cristãos.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Concepções de Linguagem

Ao longo da evolução dos Estudos da Linguagem, a concepção de língua e linguagem passou por diferentes etapas. Conforme a corrente filosófica em destaque em cada período, a língua e a linguagem são entendidas de formas distintas da concepção que dominava o período anterior. Desse modo, ocorre uma quebra de paradigma, surgindo uma nova concepção que sempre está de acordo com a visão de mundo da sociedade que a produziu e passa a se sobrepôr sobre as demais concepções, não as extinguindo, mas sendo predominante.

A concepção que se tem da língua/ linguagem, mesmo quando não consciente, influi diretamente sobre todo o trabalho com leitura (inclusive na forma como se trabalha com os escritos bíblicos), uma vez que cada concepção reflete uma leitura de mundo, construída e partilhada coletivamente em um espaço-tempo determinado. Contudo, os estudos dos textos tidos como sagrados, nem sempre, têm dado a importância devida aos Estudos da Linguagem. Estudos mais recentes acerca de gêneros textuais e Análise de Discurso, por vezes, são ignorados (apesar da grande importância que esse têm tido para a compreensão do funcionamento da linguagem, que é por onde ocorre toda e qualquer forma de interação humana, incluindo aqui o estudo bíblico), principalmente quando se estuda de uma perspectiva de fé, fato que prejudica um entendimento crítico amplo dos textos religiosos.

Já foi predominante a concepção de *linguagem como expressão do pensamento*. Nesta concepção, supõe-se que o que o indivíduo deseja expressar surge no seu interior e é expresso por meio da língua. Não importa, portanto, o meio social onde o indivíduo está inserido. A expressão do pensamento é monológica. Esta linha segue preceitos puramente cognitivistas, em que se acredita que o desenvolvimento cognitivo segue o mesmo preceito do desenvolvimento biológico. Todavia, sabemos que até o desenvolvimento físico-corpóreo das pessoas não é meramente biológico. Sabemos que a cultura tem influência sobre tal desenvolvimento. Por isso, sociedades que seguem determinados padrões culturais de alimentação, por exemplo, apresentam desenvolvimento de altura maiores ou menores, ou seja, a cultura afeta até o desenvolvimento físico. A classe



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

social é também determinante de muitos aspectos morais dos seres humanos.

Araújo; Souza Filho; Lima (2018, p. 274) colaboram explicando que essa concepção

considera ser a expressão construída na mente dos indivíduos e, por isso, o que eles dizem é reflexo do que está em suas mentes. Logo, a enunciação é vista como um ato individual e monológico que não seria afetado pelas condições sociocomunicativas.

Ainda na concepção de expressão do pensamento, o receptor e a finalidade do texto são desprivilegiadas. Não interessa para quem e por que se fala algo. A articulação adequada depende de como o desenvolvimento do indivíduo ocorreu, portanto, de sua capacidade de organizar seus pensamentos. Se admitirmos esta concepção, temos que afirmar que aquele que não se expressa bem é porque não pensa bem (GERALDI, 1984).

Alguns problemas merecem ser apontados quanto ao trabalho de leitura bíblica e de evangelização, entre os que têm a fé cristã, por esta perspectiva: a) o aprendiz que não aprende é facilmente desprezado, uma vez que se põe a culpa de sua não-aprendizagem em seu desenvolvimento biológico (há, portanto, um determinismo biológico implícito); b) esta concepção de língua/ linguagem favorece o aparecimento de preconceitos e divisões de grupos entre os que professam a fé nos escritos bíblicos (os que aprendem e são, portanto, “iluminados pelo Espírito Santo” e os que não aprendem e, desse modo, não fazem parte dos escolhidos – criam-se rótulos); c) o indivíduo é solitário na produção de seus enunciados. Esquece-se, assim, do contexto no qual tal sujeito se insere. Isto tem implicação direta no entendimento dos textos, pois o contexto de produção de cada texto que compõe a Bíblia deve ser levado em conta para o entendimento de em qual contexto foi produzido esses discursos. Esses problemas podem aprofundar tensões religiosas na sociedade. Defende-se, portanto, que um conhecimento crítico dos textos bíblicos e também do processo de tradução e mudanças textuais, ao longo do tempo, pode contribuir para uma convivência mais pacífica entre as diversas correntes cristãs e os não-cristãos.

Outra concepção, também monológica, que foi muito forte é a da *linguagem*



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

como instrumento comunicativo. Aqui, a língua é entendida como um conjunto de signos que formam um código pronto, esse é enviado por um emissor e decodificado por um receptor (ARAÚJO; SOUZA FILHO; LIMA, 2018). Ambos, emissor e receptor devem compartilhar das regras da língua e utilizá-las de forma próxima para que haja a comunicação. A linguagem é vista como externa ao indivíduo e à sua existência, não podendo este atuar sobre essa. As concepções de Saussure e Chomsky estão bem de acordo a essa concepção, que também desconsidera o social e o histórico.

Também merecem ser apontados alguns problemas ao se trabalhar pela perspectiva, da *linguagem como instrumento de comunicação*: a) é atribuído à língua caráter totalmente lógico, desconsidera-se que a língua também é feita de convenções e inovações; b) como na *língua como expressão do pensamento*, o social não é levado em conta. Para o estudo bíblico, esta concepção de linguagem também não é satisfatória, deixando vago os interesses discursivos contidos na Bíblia, assim como em qualquer texto.

As duas concepções vistas até aqui ajudam a desconsiderar todo o contexto histórico de produção dos enunciados bíblicos. Estudos e traduções bíblicas que concebem a língua de um destes dois modos não colaboram para entendimento crítico.

Mais recentemente, houve um grande avanço e a concepção que se encontra mais presente, no ambiente acadêmico, é a da *linguagem como forma de interação*. Entende-se, por essa concepção, que há uma interação social, onde existem relações de poder. O enunciatário atua sobre seu enunciatário e este também atua sobre o enunciatário. Além disso, todo o contexto, cultural, histórico, social e situacional, está presente, durante a realização linguística. Há, no ato da interação verbal, a imposição ou divulgação de valores. Esta concepção deixa de ser monológica, como suas antecessoras, passando a ser dialógica. Araújo; Souza Filho; Lima (2018, p. 274) ratificam esses dizeres: “A terceira concepção vê a linguagem como um lugar de interação humana e os sujeitos são vistos como atores/construtores sociais que constroem e produzem sentidos dialogicamente”.

Referente à leitura, segundo a concepção adotada, já se privilegiou o texto, o autor e,



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

hoje, há uma consideração maior pelo leitor. Atualmente, há um consenso maior de que a vivência, a história, a posição social etc. do leitor afetam sua compreensão acerca dos enunciados. O mesmo é válido para o tradutor que tem sua obra afetada por suas concepções e vivências.

Por esta perspectiva, é possível realizar um estudo de textos ditos sagrados muito mais profundo e buscar entender por que cada enunciado foi, daquele modo, produzido. Paulo, Mateus, Marcos etc. inseriam-se dentro de um contexto sócio-histórico-cultural e, por isso, seus enunciados devem ser entendidos dentro de tal contexto e transposto de maneira adequada ao contexto do leitor de hoje. A ampliação desse entendimento pode ser um fator de combate ao fundamentalismo religioso e a preconceitos justificados em textos bíblicos. Importante também é verificar, quando possível, para quem se destinava os enunciados produzidos em seus contextos de origem.

Diante desta compreensão, é possível realizar a tarefa de tradução dos textos de partida de modo mais fiel aos objetivos desses textos e também adequar a linguagem ao contexto do provável leitor, sem prejuízo da provável significação original. Em vista disto, a concepção de linguagem que se defende para estudo e tradução de textos bíblicos é o da *linguagem como forma de interação*.

Gêneros do Discurso

Em todos os campos da área humana, podemos ver a variação e a utilização da língua e seu uso efetua-se em forma de enunciados orais e escritos, e são marcados como uma esfera de comunicação. Qualquer enunciado considerado isoladamente é claro, individual, mas a utilização da língua elabora seus tipos relativos estáveis de enunciados, denominados gêneros do discurso (BAKHTIN, 1992).

Brait (2005, p. 63-70, passim) nos traz que o termo enunciado em algumas teorias, grosso modo, pode ser entendido como frase ou sequências frasais. Já em outras teorias mais pragmáticas, tal termo é usado em oposição à frase. A frase pode existir fora



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

do contexto, o enunciado nunca. Assim o enunciado necessariamente precisa estar contextualizado, sendo uma unidade de comunicação. No pensamento bakhtiniano, a linguagem é concebida de um ponto de vista histórico, cultural e social, por isso as noções de enunciado/ enunciação têm função central. Em *Discurso na vida e discurso na arte – sobre poética sociológica* (1926), os termos enunciado, enunciado concreto e enunciação ligam-se diretamente ao discurso verbal, à palavra e ao evento. Na obra do círculo [Bakhtin e seus parceiros], o enunciado e as particularidades de sua enunciação fazem parte necessariamente de um processo de interação que une o verbal e o não-verbal, que ao mesmo tempo faz parte do contexto imediato e do contexto amplo, histórico. Em *Marxismo e Filosofia da Linguagem* (1929), o estudo da enunciação acontece quando são tratadas questões relativas à palavra e ao signo, às duas orientações do pensamento filosófico linguístico.

O conceito de enunciação é construído sempre com vista em um caráter interativo, social, histórico, cultural. O enunciado, necessariamente, possui um autor e um destinatário, é unidade completa de significação que exige uma atitude responsiva, ainda que virtual. Os enunciados, portanto, só podem ser entendidos dentro desta perspectiva e abrigando o contexto em que foram produzidos, a finalidade, ou seja, o contexto sócio-histórico-cultural e situacional.

Para Fairclough, segundo Meurer (2005), o termo gênero refere-se a um conjunto de convenções que servem para determinadas práticas sociais, como, por exemplo, uma entrevista de emprego. Fica claro que o gênero está ligado a práticas linguístico-discursivas e sociais. A Bíblia é um conjunto de textos resultados de práticas linguístico-discursivas e sociais e, por isso, o estudo dos gêneros interessa aos pesquisadores da área, aos tradutores ou aos leitores.

A linguagem se realiza por meio de inúmeros gêneros discursivos. Segundo Bakhtin, são infinitas as riquezas e variedades dos gêneros do discurso, pois, à medida que a própria esfera fica mais complexa, vai se diferenciando e se ampliando. Podemos ver, então, que a



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

variedade humana é inesgotável. Encontramos estas variedades dos gêneros do discurso no cotidiano, em um livro de romance, em discursos políticos etc. (1992). A Bíblia é um livro que reúne uma imensidão de gêneros discursivos que vão desde gêneros poéticos, até gêneros argumentativos.

Os gêneros do discurso fazem parte de uma concepção dialética da linguagem, a qual entende o indivíduo como ser sócio-histórico que se constitui enquanto sujeito, conforme suas relações sociais, a partir de seu nascimento. Sobral (2005) nos alerta que Bakhtin recusa o sujeito infenso à sua inserção social, um sujeito submetido ao ambiente sócio-histórico e um sujeito fonte do sentido como um sujeito assujeitado. Isto se deve a ênfase no aspecto ativo do sujeito e no caráter relacional de sua construção “negociada” do sentido. O autor propõe um sujeito que é, ao mesmo tempo, um eu para si e um eu para o outro. O sujeito só é sujeito para si em sua relação com os outros, como o sujeito que é nesta relação. O sujeito, por esta perspectiva, é um sujeito organizador de discursos, responsável por seus atos e responsivo ao outro. Ou seja, o sujeito é agente de suas ações e estas respondem a uma ação prévia e exigem uma resposta posterior.

Conforme Fairclough (2001), os gêneros são conjuntos de convenções relativamente estáveis, ligados a um tipo de atividade socialmente aprovada, como uma conversa informal, uma entrevista de emprego, um documentário na televisão etc. Cada gênero ocorre em determinada situação, envolvendo agentes que o produzem e consomem. Os gêneros bíblicos possuem agentes que os consomem muitos séculos após sua produção. Os leitores da Bíblia, mesmo que em um contexto muito diferente do qual foi produzido aquele discurso, ainda hoje buscam entender aqueles enunciados produzidos há muitos séculos.

Nesse sentido, vemos que as questões acerca dos gêneros, enunciado, contexto sócio-histórico devem, necessariamente, também estar presentes quando se pretende realizar uma análise linguística, buscando um conhecimento profundo acerca do funcionamento da linguagem. No caso de traduções bíblicas, é necessário o conhecimento do funcionamento dos



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

gêneros que circulam nas Escrituras, para, assim, serem revelados as significações possíveis dos textos. Vale lembrar que os gêneros do discurso são delimitados historicamente. Assim, eles vão se transformando ou caindo no ostracismo. A maior parte dos gêneros presentes na Bíblia, são gêneros antigos que não circulam socialmente, no tempo presente. Desse modo, é necessário conhecer os gêneros bíblicos para qualquer tipo de estudo que se queira fazer utilizando a Bíblia.

Análise Crítica do Discurso

A Análise do Discurso, derivada de abordagens multidisciplinares ao estudo da linguagem, ao mesmo tempo que é uma teoria, é também um método de análise do discurso; a qual possui forte preocupação social e pode desvendar aspectos importantes da vida social (MEURER, 2005, p. 81).

A Análise Crítica do Discurso (ACD) pode ser utilizada no estudo das Escrituras, pois os textos bíblicos, como qualquer outro, foram realizados dentro de práticas sociais. Para Meurer (2005, p. 82-83), “a linguagem é uma forma de prática social” e as formas discursivas e as estruturas sociais interagem uma sobre a outra; “o discurso cria, reforça, ou desafia” as formas de conhecimento ou crenças, as relações sociais e as identidades ou posições sociais. Assim, a linguagem é constitutiva; os textos trazem traços ou pistas de situações sociais complexas e ACD tem função de investigá-los para tornar a relação destas práticas com a linguagem visível. Os textos são impregnados de relações de poder. A ACD investiga o papel da linguagem para manter ou desafiar estas relações de poder. “As formas de poder se articulam com ‘trabalho ideológico’ realizado em diferentes discursos”. Cabe à ACD explicar a interligação entre poder e ideologia, desvelando que todo texto refere-se a outro texto, localiza-se historicamente, responde, provoca ou coíbe outros textos. A ACD tem função emancipatória, tenta conscientizar os indivíduos das questões levantadas nos demais tópicos.

A vertente metodológica especifica como os textos são analisados, fundamentando-



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

se em: A ACD além de descritiva é interpretativa, buscando ser também explicativa, propõe-se a examinar os eventos discursivos sob os aspectos do texto, das práticas discursivas e das práticas sociais, sendo as três interconectadas; a análise do texto centra-se em “aspectos relevantes do léxico, das opções gramaticais, da coesão ou da estrutura do texto”, esta descrição não é, contudo, o fundamento da ACD, mas serve de base para a interpretação e a explicação; a prática discursiva preocupa-se com a produção, distribuição e consumo do texto, visando o estabelecimento da coerência do texto, sua força ilocucionária e os aspectos intertextuais e interdiscursivos presentes; a prática social explica o evento discursivo, estabelecendo as relações de influência mútua entre as estruturas sociais e os textos (MEURER, 2005, p. 83).

A ADC⁷⁸ “procura estabelecer um quadro analítico capaz de mapear a conexão entre relações de poder e recursos linguísticos selecionados por pessoas ou grupos sociais” (RESENDE & RAMALHO, 2004, p. 185). Interessa para a ACD o contexto de produção dos textos para a construção dos sentidos e desvelamento das ideologias e relações de poder. Resende & Ramalho (2004) apontam, também, o caráter emancipatório da ACD que, através do estudo das relações entre discurso e prática social, tem por objetivo revelar as crenças que dão sustentação às estruturas de dominação, com o alvo de desarticular tais estruturas. Em vista disto, a ACD vem criando laços com teorias sociais e metodologias variadas (p. 186). A ACD trata de fenômenos discursivos variados, especialmente os que dizem respeito a questões de poder, ideologia e discriminação (étnica, sócio-econômica, política e/ou cultural) (HEBERLE, 2004, p. 87-88).

[...] As análises empíricas em ADC devem movimentar-se entre o lingüístico e o social, pois o discurso é compreendido como uma forma de prática social, modo de ação sobre o mundo e a sociedade. O discurso, nessa concepção, é socialmente constitutivo – através do discurso se constituem estruturas sociais – e constituído socialmente – os discursos variam segundo os domínios sociais em que

⁷⁸ Não interessa ao nosso estudo a discussão sobre o nome mais apropriado para a teoria/metodologia que aqui se aborda. Contudo, reconhecemos a discussão existente sobre as variantes de nomes: Análise Crítica de Discurso e Análise de Discurso Crítica. Neste trabalho ambos são tomados como sinônimos.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

são gerados, de acordo com as ordens de discurso a que se filiam. Uma característica determinante da ADC é seu caráter emancipatório. Por meio da investigação das relações entre discurso e prática social, busca-se desnaturalizar crenças que servem de suporte a estruturas de dominação, a fim de favorecer a desarticulação de tais estruturas. Com esse objetivo, a ADC vem se desenvolvendo, estreitando seus laços com teorias sociais e com metodologias várias (REZENDE & RAMALHO, 2004, pp. 185-186).

Fairclough (2001) propõe um modelo tridimensional de análise de discurso. Para ele, a análise de discurso deve contemplar o texto, as práticas discursivas e as práticas sociais (p. 101). O discurso, desse modo, é formado por esses três elementos, indo muito além da mera composição morfossintática. A figura abaixo representa o modelo proposto por Fairclough:

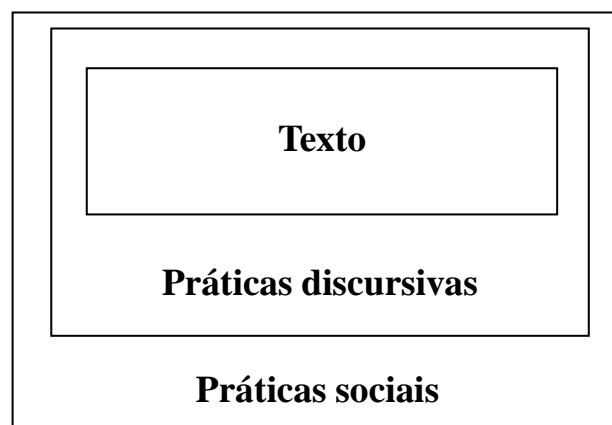


Figura 1 - Modelo tridimensional de discurso, conforme Fairclough (2001, p. 101).

Pelo modelo de Fairclough, fica claro que um texto tem sua existência dentro de práticas discursivas que, por sua vez, ganham vida dentro de práticas sociais. Em outras palavras, as práticas sociais moldam as práticas discursivas e estas dão o formato do texto. A união desses três elementos é o que constitui um discurso.

De acordo com Fairclough (2001, pp. 35-36),

a conexão entre o texto e a prática social é vista como mediada pela prática discursiva: de um lado, os processos de produção e interpretação são



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

formados pela natureza da prática social, ajudando também a formá-la e, por outro lado, o processo de produção forma (e deixa vestígios) no texto, e o processo interpretativo opera sobre 'pistas' no texto.

O estudo dos textos de partida, da sociedade, da cultura, do tempo-espaço em que foi produzido cada livro da Bíblia é de extrema importância para os que querem fazer um trabalho de tradução honesto e explicativo. Em vista disto, requer-se amplo conhecimento do contexto de produção dos livros das Escrituras para que se desvele as relações de poder e se combata vícios de tradução que apenas reforçam a intolerância religiosa.

Quanto ao tradutor do texto bíblico, este necessita de conhecimentos que vão muito além do conhecimento linguístico da língua original do texto. Tal profissional precisa ser um profundo conhecedor da cultura, história e sociedade em que foi produzido o texto bíblico que pretende traduzir e da cultura, história e sociedade dos eventuais leitores que pretende atingir. Desse modo, o discurso de sua tradução pode manter proximidade ao objetivo original do texto e atingir adequadamente o público a que se destina. O tradutor da Bíblia necessita ser um analista crítico do discurso.

O discurso é entendido pela ACD como prática social, realizado total ou parcialmente por meio dos gêneros textuais. Esse entendimento gera três implicações: os indivíduos realizam ações através da linguagem; há uma relação bidirecional entre o discurso e as estruturas sociais, ambas atuam e modificam um ao outro; a ACD preocupa-se com os recursos sociocognitivos, ou seja, o indivíduo atua sobre a sociedade e esta, sobre o indivíduo; o cognitivo não se sobrepõe ao social (MEURER, 2005, p. 85-87).

Assim, o que traduz o discurso bíblico deve estar ciente que o discurso que ele traduz é o discurso que contém pressupostos sócio-histórico-culturais daqueles que o proferiram, inclusive pressupostos da sociedade em que se insere ou inseriu o tradutor do texto, já que a tradução é afetada pelas visões de mundo do tradutor. Ser consciente disso é o primeiro passo para uma tradução igualmente consciente de suas limitações.

Toda esta reflexão é importante para compreendermos que a Bíblia possui, como



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

qualquer texto, enunciados produzidos dentro de um contexto sócio-histórico. Desse modo, não se pode entender suas mensagens deslocada do entendimento da cultura e do autor (ao menos o provável tipo de pessoa) que produziu tal texto.

Algumas Considerações

Ao longo do texto, ficou claro que o homem é produto sócio-histórico-cultural, ou seja, suas concepções de mundo e seus discursos estão, inevitavelmente, ligados ao lugar social, ao tempo histórico e à cultura nos quais está inserido. Desse modo, é possível encontrar uma relação direta entre o discurso de um indivíduo e a ideologia de seu lugar social, de sua cultura e de seu tempo histórico. O tipo de cultura, o lugar social e o tempo histórico, simultaneamente, formam e transformam o indivíduo. Tudo isto ocorre por meio da linguagem.

Em vista do exposto, não se pode afirmar que haja discurso neutro e/ou objetivo. Todo discurso é subjetivo e ideológico. Todo discurso é, portanto, sócio-histórico-cultural. Assim, as traduções bíblicas para a língua portuguesa também não podem ser tomadas/entendidas como discursos objetivos e neutros. Tais discursos trazem presente as ideologias de seus autores, que refletem a sociedade e o tempo histórico em que se desenvolveram cada um deles.

A tradução bíblica de qualidade é aquela que leva em conta o contexto de produção dos enunciados contidos nos textos de partida e, além disso, tem um público alvo definido, levando em conta também o contexto de recepção (o contexto sócio-histórico do leitor a que se destina). Na maior parte das vezes, as traduções bíblicas para a Língua Portuguesa não levam em conta o contexto de produção e tampouco o de recepção. Desse modo, aparecem formas de linguagens arcaicas (que são entendidas/ confundidas por seus tradutores como forma de respeito), por exemplo, que não fazem parte da linguagem dos usuários destas traduções. Além disso, o contexto de produção dos textos é desconsiderado, gerando trechos com duplos sentidos e/ou de difícil entendimento.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

O contexto de recepção quando considerado, produz traduções etnocêntricas como aponta Dietrich (2016, p. 114):

E quando analisamos a tradução de muitas de nossas Bíblias, vemos ali, que a etnocentricidade e a hipertextualidade estão muito presentes e exacerbadas. Na tradução da Bíblia, quase sempre, unem-se as concepções que consideram a cultura ocidental como a cultura, superior às demais, e a convicção religiosa de que o cristianismo é a única religião verdadeira.

Berman (2012) define o etnocêntrico como aquilo que valorizando sua própria cultura traz tudo para ela, considerando o Estrangeiro negativamente ou, no máximo, como elemento enriquecedor da cultura de chegada, se anexado ou adaptado. Defendemos que o contexto de recepção deve ser levado em conta, mas para que se considere qual a melhor forma de colocar o texto ou a nota de rodapé para que se entenda a cultura do Outro. É preciso trabalhar com o estranhamento e, sempre que possível, valorizá-lo como aspecto natural de contato com culturas alheias a nossa. Dietrich (2016) também tem esse entendimento. Para ele, o processo tradutório não se resume a cuidados com a língua de partida e de chegada. A relação com o Outro, o estrangeiro, a alteridade, ou seja, a busca pela leitura do Outro a partir dele próprio são questões que não podem ser desprezadas.

A visão de mundo, quando desconsiderada, é fator que compromete, muitas vezes, uma tradução. O homem entende o mundo, a partir do acúmulo de experiências que vivencia desde o nascimento. Por isso, cada ser é único em seu modo de pensar, já que suas experiências, por mais parecidas com a de alguém, nunca são exatamente iguais. É impossível fugir totalmente desse fator. Sempre estamos presos ao nosso modo de ver o mundo, de acordo com o que vivenciamos. No entanto, é tarefa do tradutor ser consciente de que todo homem é, inevitavelmente, ligado ao seu contexto sócio-histórico-cultural.

Creemos que, até o presente, as traduções bíblicas para a língua portuguesa não têm considerado os fatores aqui elencados. Defendemos que as traduções muitas vezes pecam pela literalidade, promovendo passagens de difícil entendimento aos contextos de nossa



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

língua; ou erram pelo *excesso* de liberdade, pela falta de autoconhecimento, ou seja, o tradutor deixa sua visão de mundo, suas experiências pessoais que o constituíram como sujeito afetarem, em demasia, seu texto.

Questões sobre concepção de linguagem, gêneros textuais e Análise Crítica do Discurso são relevantes para o campo da tradução de textos (aqui se incluem as traduções bíblicas para a língua portuguesa), já que o processo de tradução vai (ou ao menos deveria ir) muito além da mera transposição de frases de uma língua para a outra. Uma tradução de qualidade é a tradução capaz de transmitir com maior fidelidade possível a intencionalidade do texto de partida, mantendo forma e estilo semelhantes (sempre que possível), levando em conta o público para o qual se destina.

É sabido que, na contínua busca pela equivalência no decorrer dos séculos, as tendências em favor de uma fidelidade à forma ou ao conteúdo têm sofrido alternâncias e a qualidade das traduções tem sido, historicamente, avaliada quanto a julgamentos voltados para a exatidão, fidelidade, adequação e outros, os quais carecem de melhor definição (CAMARGO, 2004)

Não podemos ser ingênuos, pensando que as escolhas que fazemos, ao produzir um enunciado, são livres de interesses, ideologias ou concepções pessoais. Nesse sentido, Bakhtin (1992) assinala que, muitas vezes, ficamos tentados a acreditar que, ao escolher as palavras de um enunciado, adotaríamos aquelas que, por seu tom, correspondem a expressão do nosso enunciado, mas podemos ver que, ao escolher a palavra, partimos das intenções construídas por nós, e todo intencional é expressivo. Todo enunciado sempre responde, de uma forma ou de outra, a enunciados anteriores. Portanto, o objeto de discurso do locutor se torna o ponto onde se encontram opiniões de interlocutores imediatos, através de uma conversa ou discussão em relação a qualquer ponto da vida cotidiana, visões do mundo, teorias etc.

Em relação aos textos bíblicos, é preciso compreender, em profundidade, o contexto de produção para se acercar da intencionalidade dos autores e produzir traduções conforme os enunciados originais, entendendo as relações que ali existiam. Bakhtin esclarece



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

que é muito importante a compreensão de um enunciado, pois há sempre uma reação, atitude através desta compreensão. Uma compreensão responsiva busca exercer uma influência didática sobre o enunciatário, suscita sua crítica e tenta convencê-lo (1992). A partir de uma compreensão do provável significado original dos textos bíblicos, é que se pode aplicar adequadamente seus discursos para contextos específicos do presente e se produzir traduções que mantenham fidelidade ao significado.

Com esse texto, propôs-se uma consideração maior dos Estudos da Linguagem para o exercício de tradução bíblica e também para seu estudo. Acreditamos que, pelo uso das ferramentas que os Estudos da Linguagem disponibiliza, é possível minimizar a intolerância religiosa, bem como o uso de textos ditos sagrados como ferramenta de opressão. Como estudo introdutório e básico, é certo que muito há que se pesquisar.

Referências

- ARAÚJO, Maria Dolores Martins de; SOUSA FILHO, Sinval Martins de; LIMA, Lucielena Mendonça de. “Espelho, espelho meu: concepções de linguagem e ensino de gramática/ análise linguística no Ensino Médio” In **PERCursosLinguísticos**, v. 8, n. 18, p. 272-291, 2018.
- BAKHTIN, Mikhail. “Os gêneros do discurso” In BAKHTIN, M. **Estética da Criação Verbal**. São Paulo, Martins Fontes, 1992.
- BERMAN, Antoine. **A tradução e a letra ou o albergue do longínquo**. Tubarão: Copiart; Florianópolis: PGET/UFSC, 2013.
- BRAIT, Beth; M ELO, Rosineide de. “Enunciado/ enunciado concreto/ enunciação” In BRAIT, Beth. **Bakhtin: Conceitos chave**. São Paulo: Contexto, 2005.
- CAMARGO, Diva Cardoso de. “Uma análise de semelhanças e diferenças na tradução de textos técnicos, jornalísticos e literários” In **D.E.L.T.A.** v. 20, n. 1, 2004.
- DIETRICH, Luiz José Dietrich. “Prostituta” ou “mulher sagrada”? A tradutologia de Antoine Berman e a tradução da Bíblia In **Revista Pistis Praxis**, v. 8, n. 1, p. 103-125, 2016.
- FAIRCLOUGH, Norman. **Discurso e mudança social**. Brasília: Universidade de Brasília, 2001.
- GERALDI, João Wanderley. “Concepções de linguagem e ensino de português” In GERALDI, João Wanderley (Org.). **O texto na sala de aula; leitura e produção**. Cascavel: Assoeste, 1984. p. 41-49.
- HEBERLE, Viviane M. “Revistas para mulheres no século 21: ainda uma prática discursiva de consolidação ou de renovação de ideias?” In **Linguagem em (Dis) curso**, v. 4, p. 85-112, 2010.
- LIMA, Francinaldo de Souza. “História da tradução bíblica brasileira: o lugar da Nova Tradução na Linguagem de Hoje” In **PERCursosLinguísticos**, v. 8, n. 18, p. 153-167, 2018.
- MEURER, José L. “Gêneros textuais na análise crítica de Fairclough” In MEURER, J. L.;



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

BONINI, A.; MOTTA-ROTH, D. (Org.). **Gêneros: teorias, métodos, debates.** São Paulo: Parábola, 2005.

OUSTINOFF, Michael. **T radução: história, teorias e métodos.** São Paulo: Parábola, 2011.

RESENDE, Viviane de Melo; RAMALHO, Viviane. C. Vieira Sebba. "Análise de Discurso Crítica, do modelo tridimensional à articulação entre práticas: implicações teórico-metodológicas" *In Linguagem em (dis)curso.* Tubarão, v. 5, n. 1, jul./dez. 2004.

SOBRAL, Adail. "Ato/atividade e evento" *In BRAIT, Beth. Bakhtin: Conceitos chave.* São Paulo: Contexto, 2005.