

O dizer e o ser na epistemologia grega: o ceticismo sofista entre o mito e o *logos*.

I

AFONSO JUNIOR FERREIRA DE LIMA

Introdução:

Como é possível conhecer? Esta pergunta ao lado das questões éticas e sobre o sentido da vida, têm estado no centro de nossas indagações filosóficas no Ocidente cristão no decorrer dos séculos. Para investigá-la é preciso recorrer a outras perguntas afins: o que garantiria a objetividade do saber? Como supor e justificar a adequação do pensamento e do mundo? O zen, o Budismo e o Taoísmo têm uma resposta para isso: “O todo na Unidade e a Unidade no Todo”, é um provérbio zen; significa que ambos participam de uma mesma natureza búdica, ou do Tao, onde as oposições se dissolvem. De alguma forma também em Kant se fala de um uso regulativo, acompanhado pelo uso transcendental: a criação do conceito é uma criação vazia *a priori*, autônoma, e obedece a necessidade universal da razão e não a pluralidade e particularidade dos sentidos; mas de fato, na prática científica, esse modelo acaba definindo certo aspecto da verdade, o que o cientista John Barrow chamou de platonismo.¹

O fato de que haja correspondência entre mente e matéria tem aparecido como resultado de uma concepção de mundo que supõe uma base comum entre *dizer* e *ser*, uma *correspondência*: é a partir das dúvidas céticas da modernidade quanto a objetividade das apreensões dos sentidos que se pode desenvolver os sistemas filosóficos que desafiam a concepção medieval de uma correspondência e apreensão imediata entre formas da matéria e espírito humano.

Dizer e ser são diversos: o ceticismo contemporâneo

¹ BARROW, John. **Teorias de Tudo**: A busca de Uma Explicação Final. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editores, 1994, p. 44-51.

Através das críticas epistemológicas contemporâneas, a partir de Nietzsche, se pode colocar a questão fundamental, que ao saber dos gregos parecia tão natural: de onde vêm a certeza de que o que pensamos em nossa mente como conhecimento corresponde à realidade das coisas? Se para Descartes havia as idéias inatas e um Deus bondoso, não enganador, e para Kant, o conteúdo vazio que se une a representação da intuição para formar o objeto de saber, para Nietzsche, a verdade é uma violência sobre a pluralidade do mundo e a idéia de um eu permanente que conhece, fruto da vontade de poder. Na concepção nietzschiana, o *ser* e o *eu* são pura descontinuidade, duas crenças metafísicas que se alimentam entre si, pois “esse acredita no ‘eu’, no eu como ser, no eu como substância, e *projeta* essa crença na substância-eu sobre todas as coisas- somente isso cria a concepção de “coisa”... O ser é por toda a parte pensado-junto, *introduzido sub-repticiamente*; somente da concepção de ‘eu’ se segue, como derivado, o conceito ‘ser’. ²O eu é uma ilusão que projeta a ilusão do ser. A verdade que se baseia no “ser” ou no “eu” pode ser questionada.

Se o mundo é um “caos eterno” (Foucault cita Nietzsche, em *Gaia Ciência*, parágrafo 109), e “não existe mais relação entre conhecimento e coisas a conhecer, se a relação entre conhecimento e as coisas conhecidas é arbitrária, de poder e violência”, ³ também não pode haver uma natureza humana universal do conhecimento, mas o conhecimento é fruto da vontade de poder, “o conhecimento é simplesmente resultado do jogo, do afrontamento, da junção, da luta e do compromisso entre instintos”. ⁴

Para Derrida, a voz é representação de um significado que se quer inquestionável- referindo-se ao real ou ao consensual. Portanto a linguagem oral remete sempre a *presença*, a uma centralidade que

² NIETZSCHE. *Crepúsculo dos Ídolos. Coleção os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 331.

³ FOUCAULT. *A verdade...* Op. Cit, p. 19. Ainda, em “A Ordem do Discurso” : “Um princípio de especificidade: não dissolver o discurso num jogo de significações prévias; não imaginar que o mundo nos mostra uma face legível que apenas teríamos de decifrar; ele não é cúmplice do nosso conhecimento ; não há uma providência pré-discursiva que o volte para nós. É necessário conceber o discurso como uma violência que fazemos às coisas, em todo o caso como uma prática que lhes impomos; e é nessa prática que os acontecimentos do discurso encontram o princípio da sua regularidade”. FOUCAULT, Michel. **A Ordem do Discurso**. (*L'Ordre du discours, Leçon inaugurale ao Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*) Éditions Gallimard. paris, 1971. Tradução de Edmundo Cordeiro. Disponível em: <<http://www.geocities.com/SoHo/Veranda/6386/michel.htm>> Acessado em 2 ago 2002.

⁴ Idem, p. 16.

torna todos os outros significados possíveis metafóricos ou desviantes. Segundo Nythamar, Derrida toma a sério a afirmação de Nietzsche de que a “verdade é uma metáfora”, já que pensa numa “correspondência metafísica entre essência de uma coisa e seu pensamento, tendo na palavra uma referência a ambas instâncias para ‘traduzi-as’ adequadamente (*adaequatio intellectus ad rem*).”⁵ Como coloca o próprio Derrida: “Expressando naturalmente as coisas, as afecções da alma possuem uma espécie de linguagem universal, a voz é o que está mais próximo do significado, tanto quanto este é determinado rigorosamente como sentido (pensado e vivido) como quando é , com menos precisão, como coisa.”⁶

Ou , em outro ponto da *Gramatologia*:

“Já se pressente , portanto, que o fonocentrismo se confunde com a determinação historial do sentido do ser em geral como presença, com todas as subdeterminações que dependem desta forma geral e que nela organizam seu sistema e seu encadeamento historial (presença da coisa ao olhar como *eidos* presença como substância/essência/existência (*ousia*), presença temporal como ponta (*stigmé*) do agora ou do instante (*num*), presença a si do cogito, consciência, subjetividade, co-presença do outro e de si, intersubjetividade como fenômeno intensional do ego, etc.) O logo- centrismo seria, portanto, solidário com a determinação do ser do ente enquanto presença.”⁷

Segundo Rorty, críticos têm tendido a acusar sua vertente- a que chama “pragmatismo” ou “kuhnianismo de esquerda” - de relativista por negar “que a indagação chegue a convergir algum dia a um único ponto- de que a Verdade está ‘alí fora’ frente a nós, esperando para ser abraçada.” Para os pragmatistas isto seria “projetar uma concepção religiosa do mundo em uma cultura cada

⁵O LIVEIRA. Op. Cit., p. 4

⁶ DERRIDA.

⁷ DERRIDA. Op. Cit., p. 14.

vez mais secular”, portanto, um dos usos incorretos de noções científicas sobre outras áreas da sociedade. Deste modo, para Rorty:

“Nós pragmatistas desejaríamos substituir o desejo de objetividade- o desejo de estar em contato com uma realidade que seja algo mais que alguma comunidade com a que nos identificamos- pelo desejo de solidariedade com esta comunidade. Pensamos que os hábitos de recorrer à persuasão, de respeitar as opiniões dos colegas, de sentir curiosidade e avidez [por] idéias novas e dados, são as *únicas* virtudes que têm os cientistas. Não acreditamos que exista uma virtude intelectual denominada ‘racionalidade’ por cima destas virtudes morais.” ⁸

Segundo Sokal e Bricmont, teoria de Kuhn tem dois aspectos, o Kuhn moderado e seu irmão radical: o primeiro aceita que os fatos científicos se dão dentro de paradigmas que definem que estudos devem ser feitos, como devem ser manipulados e que os debates científicos do passado, com provas mais frágeis, tiveram a influência de fatores irracionais; seu irmão radical “pensa que as mudanças de paradigma se devem principalmente a fatores não empíricos e que, uma vez aceitas, condicionam nossa percepção de mundo de modo que somente podem ser confirmadas pelas nossas experiências subsequentes.” ⁹

Dentro da “ciência normal” (que seria uma fase de realizações técnicas dentro de um paradigma aceito universalmente) a tarefa do cientista seria a de “obrigar a natureza a que encaixe dentro dos limites pré- estabelecidos do paradigma” e chega a afirmar que “na realidade os fenômenos que não se encaixam dentro dos paradigmas mencionados freqüentemente nem sequer os vê.”¹⁰

⁸ RORTY, Op. Cit. 62.

⁹ Op.Cit., p.82.

¹⁰ KUHN. Thomas. Apud ARTIGAS, Op. Cit., p.86.

A ênfase na crença como determinante da ciência pode esconder a possibilidade de que estas crenças sejam contraditas empiricamente:

“Além do mais as mudanças de paradigma (...) não ocorrem por razões totalmente irracionais. Os escritos de Galileu e Harvey contém numerosos argumentos empíricos, e eles estão longe de ser absolutamente falsos.”¹¹

Portanto é simplesmente uma verdade relativa a de que “nossa experiência de mundo está radicalmente condicionada pelas teorias”.¹²

Já que os paradigmas trazem consigo uma nova visão do mundo e da natureza, e como não existiriam dados neutros para avaliar as conseqüências dos paradigmas, há a *incomensurabilidade* de paradigmas, ou seja, eles não podem ser rebatidos por argumentos lógicos como em Popper; os novos métodos de praticar a ciência em paradigmas diversos, “solo pode tomar-se com base na fé.”¹³

Como diz Artigas “o perigo do enfoque sociológico-histórico é esquecer que o problema central da ciência é a busca de verdade. De fato, Kuhn praticamente não se refere à verdade em sua obra.”¹⁴

Conforme Paul Boghossian “o pós-modernismo [procura] despromover a ciência da sua posição epistêmica privilegiada que

¹¹ Ibid.

¹² Ibid.

¹³ KHUN, Ibid, p. 87.

¹⁴ Ibid, p. 88.

tem vindo ocupar, esbatendo assim a distinção entre ela e ‘outras formas de conhecer’- o mito, a superstição, por exemplo(...) de acordo com o pós-modernismo o próprio desenvolvimento e uso da retórica da objetividade (...) representa apenas uma maneira de procurar o poder, silenciando essas ‘outras formas de conhecer’¹⁵ Para John Searle, Kuhn, na sua obra *A Estrutura das Revoluções Científicas*, é encarado como se “tivesse mostrado que as afirmações da ciência que descrevem uma realidade que tem uma existência independente são falsas.”¹⁶ Pois, “um mundo real, que seja descrito pela ciência, é coisa que não existe; ao invés, cada novo paradigma cria o seu próprio mundo de maneira que, como Kuhn afirma, Newton viveu num mundo diferente do de Aristóteles.”¹⁷ Já Rorty afirmaria “repetidas vezes que ‘verdadeiro’ é apenas um termo que usamos para elogiar aquelas crenças que pensamos que é bom ter e que a verdade é feita e não descoberta.”¹⁸ Se toda a verdade é poder é impossível decidir qual é a correta e é impossível impor, quer à arte, quer à filosofia critérios norteadores (sujeito, originalidade, autonomia). Por isso não se trata de esclarecer rigorosamente o erro em nome de alguma verdade, posição que gera uma permissividade excessiva. Para Searle: “Rorty atacou a teoria da verdade como correspondência e Derrida afirmou que os significados são indecíveis, mas não encontramos muita coisa — nem nos seus textos, nem noutros textos favoritos da subcultura pós-moderna — em termos de argumentos rigorosos sobre os quais possamos reflectir. Mas o ar geral de frivolidade vagamente literária que invade a esquerda nietzscheana não é encarada como um defeito. Muitos dos seus partidários pensam que é assim que se deve conduzir a vida intelectual”.¹⁹

¹⁵ BOGHOSSIAN. Paul. Idem.

¹⁶ SEARLE. John. Racionalidade e realismo: O que está em jogo? **Disputatio**, London. n.2, maio de 1997. Disponível em: < <http://www.terraviva.pt/Nazare/5474/Articles/art22.html> > Acessado em : 30 jul. 2002.

¹⁷ Idem.

¹⁸ Idem.

¹⁹ Idem.

Entretanto há inúmeras críticas que se pode fazer a este tipo de pensamento cético. Conforme Artigas:

“A alternativa viável ao cientificismo consiste em formular uma perspectiva metafísica que corresponda fielmente às exigências da experiência humana e seja coerente com as ciências. Uma perspectiva deste tipo é muito ampla, e dentro dela cabem diferentes acentos, inclusive religiosos. Sua legitimidade é evidente se se têm em conta que a discussão sobre o valor que a ciência exige, por sua própria natureza, adotar uma perspectiva metacientífica: por conseguinte, se não se admite a validade dessa perspectiva, nem sequer teria sentido dizer nada sobre o valor e o alcance da ciência.”²⁰

Se, portanto, supusermos, como o fez Wittgenstein, que a ciência se constrói não a partir de dados objetivos, de maneira positivista, mas a partir de modelos mentais que dão um uso instrumental da teoria, organizando observações empíricas, não há porque de início estabelecermos distinção entre as noções filosófico-míticas válidas ou não válidas em que se baseiam modelos de explicação (isso é diverso do que fazem os pós-modernos, por exemplo, reconduzindo todo dado científico a sua história e contextualidade para expor sua validade a crítica.) Neste sentido a diferença vulgar entre *antes* do *logos* ou *depois* do *mito*, perde significação.

Não costumamos perceber o quanto nossa idéia de correspondência depende da pressuposição de que mente e matéria sejam de alguma forma correlatas, e o quanto nossas concepções ditas filosóficas (como no caso mesmo de Platão e Aristóteles) dependem delas, o quanto a crítica a correlação entre mente e matéria se baseia na falsa interpretação de que a ciência parte do empírico e por isso coloca o homem sob o jugo do determinismo físico e da causalidade material, porque estamos

²⁰ ARTIGAS, Op. Cit. p. 265.

habitados a distinção cristã entre matéria e espírito (oriundas do maniqueísmo, neoplatonismo, gnose, etc.) e portanto quando refletimos sobre o mítico tendemos a ver as noções gregas de natureza como puramente materiais e a filosofia decorrente dela como logicamente “científicas” e “racionais”. Este ponto de vista têm sido recorrentemente colocado por filósofos europeus, com notáveis exceções como Jaeger e Confordt, sem notarem o peso evolucionista e etnocêntrico do qual esta divisão entre *logos* e mito está imbuída.

Dizer e ser são o mesmo: a *physis* como meio homogêneo para o conhecer

A maioria dos manuais sobre a Grécia Antiga começa com alguma referência do tipo “do mito ao *logos*.” A posição talvez mais veemente seja a de Burnet, que declara: “Seria inteiramente falso procurar as origens da ciência jônica em uma concepção mítica qualquer...” Jean-Pierre Vernant também, no âmbito de seu pensamento estruturalista, supõe a preponderância das mudanças políticas na “evolução” do pensamento grego em direção ao positivo, e, mesmo enfatizando a visão de Confordt que relaciona as origens da ciência dentro quadro de referências e objetivos mitológico, reforça que “entre os físicos da Jônia, o caráter positivo invadiu de chofre a totalidade do ser. (...) Os físicos, deliberadamente, ignoram o mundo da religião...”²¹

Bruno Snell, em uma ótica quase evolucionista, chega a referir que: “o pensamento nas suas formas lógicas, comuns a nós, europeus, surgiu entre os gregos e tem sido, a partir dessa época, considerado a única forma possível de pensamento”.²²

²¹ VERNANDT, Jean Pierre. **As Origens do Pensamento grego**. Rio de Janeiro: Bifel, 2002, p. 110.

²² SNELL, Bruno. **A cultura grega e as Origens do pensamento Europeu**, São Paulo, Perspectiva, 2001, p. 127.

Entretanto se considerarmos que, no ponto de vista grego, **falar de algo é falar da natureza desse algo**, portanto o dizer e o ser têm uma íntima relação, sendo impossível **falar senão de alguma coisa**, percebemos o quanto é inconsistente o *dualismo* aplicado ao pensamento grego.

O problema se relaciona com a “tenacidade fenomenológica” que Bárbara Cassin observa na linguagem grega, esta forma de manter unidos o fenômeno e o *logos*, como se “o espírito afetado pudesse então produzir um som em contato com o que ele experimenta”, (“o fato de dizer ‘o ente não é’ ou o ‘não-ente é’ é falso, dizer ‘o ente é’, e ‘não-ente não é’, é verdadeiro, diz Aristóteles, “neva é uma proposição verdadeira se e somente se neva, dirá Tarski”)²³

Por exemplo, sobre os pitagóricos afirma Jean-François Mattei:

A cosmologia pitagórica (...) se prolonga numa epistemologia e uma psicologia que afirmam o parentesco entre a alma e o princípio das coisas e, em consequência, com a harmonia original que os une nas operações do conhecimento (...) [Aristóteles coloca os pitagóricos entre o grupo daqueles que] discernem [na alma] sua aptidão para conhecer, esses últimos vindo a identificar a alma com os ‘princípios’ (*tàs archás*) seguindo a

²³ CASSIN, Bárbara. **Aristóteles e o Logos**. São Paulo, Edições Loyola, 1999, p. 143.

velha tese homérica segundo a qual ‘o semelhante é conhecido pelo semelhante’.²⁴

Talvez onde fique mais patente esta união e semelhança entre palavra, ordenação do universo e a questão ética seja em Heráclito. Para Conforti:

“Heráclito, como os demais, não pode conceber que a alma divina fora algo imaterial e, portanto, a suporá como ‘a menos corpórea das coisas’, e seu veículo apropriado é o fogo (...) que pode identificar-se com a força da vida. O que efetivamente permanece constante ao largo de todas essas transformações é o *logos* que, em um de seus sentidos, significa a proporção da equivalência. (...) Heráclito identifica a justiça precisamente com aquele poder vivo que não conhece barreiras entre as regiões elementais senão que passa, em seu curso ordenado, através de toda a fase e forma...o fogo vivo que, ao longo de todo o ciclo de transformações, conserva suas medidas *era* na verdade a razão (que é outro significado da palavra *logos*) e o princípio da justiça.(...) Também constitui a única lei divina, a lei da natureza (*physis*) que é a vontade de Deus. (...) A estrutura da linguagem humana reflete a estrutura do mundo; mais, será

²⁴ MATTÉI, Jean-françois, **Pitágoras e os Pitagóricos**, São Paulo: Paulus, 2000, p. 127.

uma representação ou encarnação deste. O *logos* está contido na fala e é imanente a ela, (...) ²⁵

Como não há descontinuidade entre o divino e o humano, entre a natureza divina e o humano, entre o dizer e o ser, as expressões que representam os deuses (deuses estes “naturais”) representam também as características “universais” que atribuímos a linguagem; os deuses são parte do mundo, e a razão se comunica com esse mundo, portanto o que chamaríamos de “nomes” para identificar atitudes, situações e desejos são também divinos.

Há portanto, continuidade entre a esfera física, espiritual, psíquica e lingüística. Como coloca Snell:

“Mesmo o elemento profano, mesmo o que suscita hesitação e temor, participa do divino (...) está claro que com esses nomes divinos pretende ele [Hesíodo] descrever o que existe, o que no mundo é vivo e importante. (...) entre as Nereidas há, por exemplo Bonança. Mas ‘Galena’ é também o termo grego corrente para indicar a bonança: é, diríamos nós, um abstrato. Numerosos deuses de Hesíodo (e sobretudo os que ele próprio introduz para explicar o mundo) ocupam essa posição característica, a meio caminho entre as divindades aferradas à experiência imediata, vividas na emoção espontânea, e as puras abstrações lingüísticas nas quais se tende a petrificar o dado original. “²⁶

²⁵ CONFORDT, CORNFORD, F. M. **Principium Sapientiae**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, p. 221-4.

²⁶ SNELL, Op. Cit, p. 47.

Devemos atentar para a semelhança entre o fato de que o nome participa da natureza mesma da coisa, sendo esta divina; muito semelhante a concepção de idéia platônica.

Assim, para Conforti:

“Se considerava a *physis* como Deus e como alma (...) O ser em ambos os sistemas (atomismo e na filosofia de Parmênides) tinha as mesmas propriedades: era uma substância anímica homogênea difundida pelo espaço.”²⁷

Também para Demócrito, há tamanha semelhança entre alma e mundo, que ele a considera inteiramente “material”:

“A palavra grega que traduzimos por alma ou mente, *psykhé*, era freqüentemente concebida como tendo um forte componente material, senão básico. De fato, ela é tomada por Demócrito como inteiramente material. Por outro lado, Demócrito não utilizou o que nós consideraríamos propriamente meios empíricos para entender, analisar ou ganhar acesso à *physis*. Por trás da definição pretensamente totalizante de ‘átomos e vazio’ espreita um quociente não-erradicável de estipulação axiomática a priori.”²⁸

Para Bárbara Cassin, devido a esta “fenomenologia radical”, pode-se interpretar que se tudo que se diz se diz de algo, do que é, logo tudo que se diz é (“Todo o discurso confessa”, como diz Antístenes). Ou ainda, se tentamos conformar nosso *logos* com o aparecer dos fenômenos, acabamos por perder-nos neles e nos

²⁷ Idem.

²⁸ CARTLEDGE, Paul. **Demócrito**: Demócrito e a Política Atomista, São Paulo: Editora UNESP, 2001, p. 24.

reduzir à mudez como Crátilo. Em Protágoras, para esta autora, se nosso discurso é sobre coisas, cada fenômeno pode ser atomizado em sensíveis próprios, em fenômenos plurais irreduzíveis. O próprio *logos* é um fenômeno entre outros, “uma série de sons que só diz respeito à audição”. Portanto “nenhuma transitividade é possível, nem a que vai do que se vê ao que se diz, nem a que vai do que se ouve ao que se poderia ver. Como se não houvesse alma para assegurar o vínculo entre as manifestações, um hiato entre fenômeno e *logos*”.²⁹

Podemos supor, entretanto, que a opinião particular que encontra adesão das outras opiniões, pode estar certificada por uma relação com o real, já que, como na democracia, onde cada cidadão têm a virtude política da justiça e do respeito dados por Zeus, e por isso qualquer um pode todo mundo pronunciar-se validamente, diferente de assuntos técnicos, que exigem especialistas; da mesma forma porque “a alma não é nada, (como diz Protágoras) exceto percepções”, a opinião partilhada (discurso forte) pode ser usada como princípio da ciência e da verdade.

Conforme Guthrie, para os sofistas era uma questão central se os nomes das coisas tinham uma adequação inerente, ou natural, ou eram sinais convencionais, e Sócrates cita Homero ao referir que as coisas tem em geral dois nomes, um dado pelos homens e outro pelos deuses, sendo este último o que correta e naturalmente lhes cabe. Para Crátilo, foi o legislador que tem completa intuição sobre a natureza das coisas que deu o nome próprio de cada coisa, e o acordo dos homens sobre um nome não o torna o nome adequado. Hermógenes acredita que os nomes são mera convenção, e Sócrates debate consigo afirmando que isso levaria a postura de Protágoras de que não há realidade de objetiva, pois as coisas são diferentes para cada indivíduo. As ações e as coisas teriam, ao contrário, natureza fixa, e o discurso

²⁹ Idem, p. 147.

deve ensinar sobre as palavras e nomes (*onomata*) que ensinam sobre as essências de coisas reais e distingui-las. O legislador ou o *nomos* devem dar o nome adequado a natureza real da coisa. O nome “comunica a natureza da coisa”, “nomes não são, pois, não rótulos arbitrários, e sim forma de imitação de seus objetos”. Para Crátilo, aquele que conhece o nome conhece também as coisas, pois há uma *physis* a qual o nome está essencialmente unido”, de modo que uma opinião ou afirmação falsa é impossível, já que “há uma *physis* para tudo e não há nenhuma possibilidade de denominá-la ou descreve-la erroneamente”, o que seria fazer barulho sem sentido.

Além de a reprodução da natureza por meio do som poder ser corrompida com a passagem do tempo e poder ser identificada com algo diverso do que aquilo do qual ela é origem, como um quadro de x pode ser identificado como se fosse o quadro de Y, ou quando aplicamos a palavra justiça ao que não é justo. Pela análise de Aristóteles sobre Antístenes, podemos deduzir a sua teoria. *Logos* é “uma descrição ou afirmação do que uma coisa é”

³⁰ Todo *logos* diz alguma coisa e quem diz alguma coisa fala a verdade. Para Aristóteles o *logos* falso é aquele que diz de outra coisa que não a qual se aplica, descrevendo algo, mas sendo mal usado. Para duas pessoas se contradizerem devem dizer coisas diferentes sobre mesma coisa, mas visto que esta coisa tem apenas um *logos*, é impossível, pois dizem coisas diferentes, e não se contradizem. Quem diz o que não é, por exemplo, que o homem tem asas, diz nada (*ouden legein*), estando falando na verdade de pássaros e não entrando em contradição com quem dá de homem o *logos* ser bípede.

Para Platão, os sofistas ignoram a natureza real do bem e do mal. Para Antístenes, não pode haver *logois* dos primeiros elementos de que nós e todas as coisas mais consistimos; apenas podem ser

³⁰ GUTHRIE, Op. Cit., p. 197.

nomeados. “Elementos são, pois, inexplicáveis e incognoscíveis, mas podem ser percebidos, considerando que complexos são conhecíveis, explicáveis e compreensíveis por uma verdadeira opinião.”³¹ Ou ainda, um objeto complexo pode ser analisado nomeando seus elementos, mas os elementos só podem ser nomeados ou descritos analogicamente (prata como estanho). São apreendidos por intuição ou percepção”.³² Mas não pode ser explicados, ou sabidos como Sócrates e Platão entenderam o conhecimento, para os quais significava a “capacidade de dar um *logos* da essência da coisa conhecida”³³ (tendo alguma semelhança com Wittgenstein, quando separa dizer e mostrar.)

Se a experiência nos traz alguma certeza sobre o real, podemos basear nossa investigação nas opiniões aceitas ou mesmo pensar que os fundamentos últimos da ciência nos são dados por “abstração”. Para Sophia Rovighy, segundo Aristóteles,

“o entendimento humano capta por abstração a essência de uma coisa e a expressa com uma definição; analisando tal essência, descobre uma propriedade dela; atribui tal propriedade a essência fazendo dela um axioma. Por conseguinte segundo o conceito aristotélico de ciência: 1) da experiência se vai a definição e da definição ao axioma; 2) o axioma anuncia de uma coisa a *propria passio*, isto é, uma qualidade”.³⁴

Protágoras passou para a história como um dos maiores sofistas e pai do relativismo, para o qual cada homem têm sua própria medida o que, segundo Platão, tornaria todo conhecimento

³¹ GUTHRIE, Op. Cit., p. 199.

³² GUTHRIE, Op. Cit., p. 199.

³³ Ibid.

³⁴ ROVIGHI, Sophia. **Introdução ao Estudo de Kant**. Madrid: Publicaciones Pensamiento, 1948.

impossível. Entretanto recentes estudos têm tentado desfazer este preconceito. A tradição do politeísmo representa a idéia de uma pluralidade de deuses que “se defrontam e equilibram seus poderes” assim como o tempo é experimentado como uma ocasião propícia (*kayrós*) dado “ora a um ora a outro, sendo por conseguinte , bom para toda a gente”. ³⁵Também a experiência de ouvir discursos opostos faz parte da democracia ateniense.

Mais ainda, segundo o próprio Platão, há uma semelhança entre Heráclito e Protágoras, ambos jônios, pois ambos crêem no papel central do conflito, o primeiro crendo em uma “contradição interna de toda a realidade”, e o segundo crendo na indecidibilidade dos discursos, ambos coerentes entre si, mas contraditórios.

Onde esta contradição fica mais evidente é a propósito dos deuses; deles nada se pode afirmar, porque não são objetos de nosso conhecimento. “Se os dois discursos aqui se anulam em vez de deixar um sobrepor-se ao outro, é porque se trata do domínio do invisível e do escondido; o sofista guarda sua resposta, ou adia-a, na impossibilidade de poder levar a cabo uma fenomenologia do divino, ou de querer elaborar uma teologia do obscuro.”³⁶

Se é possível afirmar isto é devido exatamente a sua “intensionalidade” grega, ou seja, sem objeto não há saber, e é impossível saber de algo oculto.

Deste ponto de vista Protágoras mostrará que, partindo dos particulares, não se pode decidir a maior validade de um discurso: no caso do tribunal, diversas perspectivas quanto a causa de uma morte podem estar corretas (no caso da morte em um jogo, o dardo, quem lançou ou quem organizou os jogos), da mesma forma, o discurso matemático diz que a tangente toca a esfera apenas em um ponto quando na realidade toda em mais de um ponto, se contradizendo. Ora, segundo a concepção heraclidiana temos aí uma “realidade indecisa, desempenhando sempre um

³⁵ ROMEYER-DHERBEY, Gilbert. Os Sofistas. Lisboa: Edições 70, p. 18.

³⁶ Idem, p. 20.

duplo papel”; mas se para Heráclito a guerra é comum a todas as coisas, o combate é a justiça e todos os seres nascem a mercê da guerra” também há uma medida que decide o sentido: “O que efetivamente permanece constante ao largo de todas essas transformações é o *logos* que, em uma de seus sentidos, significa a proporção da equivalência.” ³⁷

Segundo a visão de Romeyer-Dherbey, a palavra homem para Protágoras significa o que Hegel quis ver nela, uma indistinção entre o homem particular e o homem universal, a humanidade. Ou seja, seu sentido seria: “a opinião pessoal verifica-se pelo seu acordo com as opiniões dos outros. A opinião singular fortalece-se com o contributo de outras opiniões que lhe são adequadas; o seu encontro forma a verdade. (...) quando um discurso pessoal, pelo contrário, encontra adesão de outros discursos pessoais, este discurso, reforçando-se com todos os outros, torna-se discurso forte (*kreitón logos*) e constitui a verdade.” ³⁸

Portanto a universalização do discurso, linguagem comum regida pela gramática, é que possibilita a verdade, assim como, para Protágoras, Zeus distribuiu entre todos os homens a virtude política, a justiça e o respeito, como um conjunto de conhecimentos possuído por todos que um modelo cultural consistente sobre o qual pode-se exercer a democracia.

O *logos* comum, a opinião geral, têm valor de verdade, já que não podemos estabelecer indutivamente os pressupostos da ciência, pois, poderíamos inferir, baseia-se na coerência e na regularidade da natureza; aí está, com certeza, a divergência com Platão para quem, o fato de conhecer o real particular pela opinião particular universalizável, não é certeza para o conhecimento; deve-se conhecer o real Real, ou ainda o filósofo conhece diretamente o universal. Para este último, com efeito, “o deus é a medida de

³⁷HERÁCLITO, fragmento 62 apud CONFORDT. Op. Cit. p.. 221

³⁸ROMEYER-DHERBEY, Op. Cit., p. 25.

todas as coisas”. Se pelo discurso comum se chega ao real, significa que o objeto do conhecimento é a substância de Aristóteles, objetos de tamanho médio, cotidianos, e não os objetos do saber inteligível; cada objeto forma em si mesmo uma forma que não é imediatamente a combinação de “elemento-mais-combinação”, mas “uma nova forma unitária”. ³⁹A retórica racional elege como real o discurso com maior coerência com o observado, portanto, coerente com as vivências coletivas, sendo a lei invariável da medida do homem que estabelece ordem na alternância de opostos; a tradição é o material da dialética e este instrumento da ciência, como em Aristóteles.

Para Aristóteles também, o início da ciência é “a distinção entre os diversos significados de uma mesma palavra” e “quantos significados tem cada uma das palavras empregadas”; a ciência pode começar em princípio evidentes e imediatos, quando é uma demonstração; ou partir de opiniões geralmente aceitas (*endóxa*) , quando é dialética. Estas valem “por força do reconhecimento que lhe é atribuído por todos, ou da maioria, ou dos sábios”⁴⁰ A discussão dialética supõe, portanto, que os dois interlocutores

“discutiam na presença de um público (...) o qual, em certo sentido, faz as vezes de árbitro, e decide qual dos dois teve sucesso, isto é, conseguiu refutar o outro ou não fazer-se refutar pelo outro. As premissas conhecidas, (...) (ou *endóxa*) são partilhadas por todos os ouvintes, por isso servem de ponto de referência comum para a discussão. (...) A habilidade de cada um consistirá em chegar ao resultado por ele desejado, e temido pelo outro, mesmo atendo-se

³⁹ GUTHRIE, Op. Cit., p. 200.

⁴⁰ BERTI, Enrico. As Razões de Aristóteles. São Paulo: Edições Loyola, 1998, p.27.

aos *endóxa*, isto é, não se pondo em contradição com o público, que é o árbitro. Para o público, com efeito, o que é *endóxon* deve ser aceito, enquanto o que é contraditório deve ser refutado. (...) Os *endóxa* são, portanto, premissas , ou como se queira, também opiniões, mas autorizadas, importantes, às quais se deve dar crédito e das quais não se deve afastar. Certamente Aristóteles julgava que também fossem verdadeiras, mas queria fazer notar que, nos fins da dialética, o que importava é que fossem partilhadas, reconhecidas, aceitas por todos e , portanto, também pelo público-árbitro e por todos os interlocutores.”⁴¹

Isto nos remete a concepções bem contemporâneas sobre a coerência do saber científico, segundo as quais as teorias propostas não advêm do empírico, mas organizam os dados da sensibilidade de forma coerente, sem poder ser diretamente provadas.

Ligação homem-Cosmo na Antiguidade.

Portanto, na antiguidade parece ter havido uma ligação estreita entre linguagem e ontologia, ou seja, uma herança do pensamento ancestral na qual o homem e o universo comungavam de uma mesma essência, e pelo poder da palavra se podia atingir o âmago de uma coisa ou mesmo intervir na ordem do mundo.

Através da manipulação de conceitos lógicos chegar-se-ia à “realidade” de algo; para Aristóteles, tem de haver alguma coisa à qual o predicado se refere: cada tipo de pergunta quer um tipo

⁴¹ Op. Cit. p. 25.

de predicado, e a primeira categoria, que corresponde à pergunta “o que é isso” é a de substância.

Para Vlastos, no grego falado e escrito, “verdade” é um sentido comum de “real”. Platão pode usar indiferentemente “dizer (ou pensar) o real” ou “dizer (ou pensar) a verdade”.⁴² Ao que parece em grego o verbo *estí* (ser) expressa as noções de verdade e realidade, a tal ponto que “este uso absoluto é, em grego, a expressão idiomática para significar verdade, que algo é o caso, que é assim de fato.”⁴³

Em grego, “ser” (*on*), “realidade” (*ousia*), “real” (*ontos*) são termos derivados da mesma raiz etimológica: *estí*. “Real’ and ‘reality’ are simply the adjectival and nominal forms of ‘to be’, and that ‘is’ in turn represents the verbal form of ‘real’ and ‘reality’”.⁴⁴ Deste modo, a expressão “dizer o que é” significa não (apenas) dizer que algo existe, mas, principalmente, dizer a verdade.” Levando-se em conta o significado de *logos* como *palavra e pensamento*, e a frase de Parmênides “ser e pensar são o mesmo” – observar-se -ia a inseparabilidade do dizer (*legein*), pensar (*noein*) e verdade (*aletheia*), unidos ao o sentido veritativo de *estí*.⁴⁵

Um cenário que se poderia chamar de mítico, onde as correspondências entre os seres, as regularidades e a possibilidade de conhecimento eram propiciadas por uma mente cósmica, por uma substância, pela atuação dos seres divinos nos planetas ou pela relação ao Uno. Daí a necessidade de uma filosofia primeira, que estabeleça a relação – a hipótese - que explica a física e daí a sua capacidade de, pelo raciocínio, atingir o real.

Na Filosofia Antiga, a relação do conhecimento se assenta numa base comum, que Conford diz ter origem na noção de “alma”

⁴² VLASTOS, Op. Cit., p. 59.

⁴³ RIBEIRO, Op. Cit.

⁴⁴ VLASTOS Op. Cit. p. 58.

⁴⁵ MOURELATOS e COMBRIE apud. RIBEIRO. Op. Cit..

correlata a “*physis*”, refletindo “a consciência coletiva do grupo na sua fase emocional e ativa.”⁴⁶ Vale a pena reproduzir sua página:

“Ademais todas as ações dessa índole [do conhecer] precisavam supostamente de um veículo ou meio contínuo, que uniria o objeto conhecido com a alma cognoscente. Dessa forma, a alma e seu objeto não só tem de estar unidos de maneira física, mas também devem ser ‘análogos’ ou ‘semelhantes’. Se segue deste princípio que, se a alma tem de conhecer o mundo, é mister que esta consista ultimamente na mesma substância que aquela. Na base de toda esta teoria da percepção, há, como no caso de seus predecessores, o pressuposto de que a comunidade fundamental da constituição elemental dos objetos sensíveis e dos órgãos sensoriais é a causa de que possamos perceber os objetos. O processo de assimilação (...) implica em todo caso, um meio mediante e pelo qual tanto os objetos sensíveis como os órgãos sensoriais são postos em correlação. Pois assim este meio tem uma natureza comum a ambos.”⁴⁷

Platão dá um passo decisivo na busca pelo uso “não ontológico” da linguagem, quando identifica a opinião falsa como dizer algo que de certo modo é de certo modo não é, ou seja, o não-ser deve comungar de alguma existência, pois, se fosse puro nada, não seria objeto de opiniões falsas: o não ser pode ser Outro (não - branco, não - azul), e sendo o Outro ligado ao Ser, não é apenas nada. Mas, em Platão há, sabidamente, uma grande influência mítica, e tópicos importantíssimos de sua teoria do conhecimento e das Idéias são retiradas de passagens dos pré-socráticos, por exemplo a possibilidade de realidade além das aparências dos sentidos e da opinião comum, e a ligação da alma a elas.

⁴⁶ CONFORD, Francis M. **De la Religion a la Filosofia**, Córcega: Ariel Filosofia, 1984, p.149.

⁴⁷ Ibid.

Assim, por exemplo, há a identificação entre o que seria para nós um *conceito*, como Justiça, e uma *realidade* objetiva metafísica, como fica atestado no Sofista (por exemplo nas discussões entre o Outro e o Mesmo, Movimento e Repouso, Ser e Não-Ser, onde as propriedades a que chamaríamos semânticas levam a conclusões sobre a possibilidade de relação entre as Idéias) por exemplo neste trecho: “Com efeito temos demonstrado que a natureza do outro existe verdadeiramente e que está dividida entre todos os seres comparados entre si; e não temos tido temor em comparar que, precisamente cada uma de suas partes, desde que se opõe ao ser, é o que constitui o não-ser.” ⁴⁸

Mas mesmo este ponto pode ter relação com alguns interesses dos pré-socráticos, que, como vimos, comenta Conford, a respeito de Heráclito:

“Tanto ele como seus seguidores, como mostra o Crátilo platônico, recorriam às palavras como se elas contivessem a natureza das coisas, pois viam na linguagem uma expressão da sabedoria comum que reside em todos os homens (...) Desta forma, o logos se revela na fala. A estrutura das palavras reflete a estrutura do mundo.” ⁴⁹

A compreensão da divindade neste contexto é fundamental, pois se não existe um mundo espiritual desconectado do mundo profano, não existem os problemas colocados pelo dualismo à teoria do conhecimento, como de que modo a razão e a realidade correspondem, como o indivíduo solitário pode ter conhecimento a partir de seus sentidos, etc.

Quando falamos em “razão” ou mesmo “individualidade”, na Atenas do século V e IV podemos cair freqüentemente em simplificações. A comunhão e a contínua *transgressão* entre as

⁴⁸ PLATON, O Sofista, **Diálogos**, Madrid : EDAD, 1962, p.721

⁴⁹ CORNFORD, F. M. **De La religion a la Filosofia**, Barcelona : Ariel Filosofia, 1984. p.

duas esferas - racional/irracional e entre substância anímica/substância sensível, individual/coletivo - pode nos levar a indagar se a razão não seria antes um movimento para a *harmonia* que traz a *justiça* e se a ligação entre a ordem mundana e a ordem cósmica e divina (mas também o mundo das Idéias platônicas) não se dá numa circularidade, no estar atento a ordem e a harmonia tanto na vida prática (na alma, nas regras sociais, nos cultos) como na cidade. Para Vernant:

“Agir em função da harmonia é comunicar-se e trazer o mundo dos deuses; para que o sucesso coroe seus esforços, tanto na paz como na guerra, para adquirir riqueza, honra, excelência, para que a harmonia reine na cidade, a virtude nos corações, a inteligência nas mentes, o indivíduo deve esforçar-se (..) ao realizar suas tarefas como convém, tem-se as melhores oportunidades de assegurar a benevolência divina”.⁵⁰

De acordo com Cornford Empédocles dizia que a o Amor que une a esfera que é o corpo de Deus (o mundo), se “ trata de um fluído e de um princípio unificador que invade os elementos como a alma invade o corpo e o lhe mantém unido”; pode se chamar também *Harmonia* e é da mesma “categoria de seres” que o fogo-logos de Heráclito.⁵¹ Seria assim uma “uma razão matemática e uma substância espiritual” – um ente de mesma ordem que a “alma-harmonia” pitagórica - que poderia levar a crer que a alma seria uma *proporção* e ao *mesmo tempo* uma

⁵⁰ VERNANT, Jean-Pierre. Entre Mito e Política. São Paulo: EDUSP, 2001, p.173

⁵¹ CORNFORD. Op.Cit., p. 70.

substância, contra o que se insurge Aristóteles no *De anima* (Alpha 4 , 408 a 13.)

O sagrado seria, para o grego algo que parece *além do humano*, sempre que a ordem e a “excelência” (*areté*) se manifestam, seja na natureza, seja na vida social, seja na alma, aí há a divindade. Tudo que é *harmonioso, belo, desejável* ou “*sublime*” (no sentido de admiração, temor e respeito) deve ser sagrado.

Se seguirmos Vernant, para o “homem grego” entre o *mundo sagrado* - os deuses que “nasceram do mundo” e são “parte integrante do cosmos” - e o *mundo profano* “não existe corte radical”, mas distinguem-se por gradação, “do menos para o mais, da privação para a plenitude”; de um lado a esfera humana que partilha da efemeridade e da morte e de outro os seres que possuem os bens da beleza, graça, coragem, honra, glória, etc. A diferença entre o mundo humano e divino é que o divino é *intransponível* para os mortais, mas não é uma distância “qualitativa”, “sem esta transformação completa de plano que a passagem do finito para o infinito (...) exigem, porque são incomensuráveis.”⁵² “As perfeições de que são dotados os deuses prolongam na mesma linha aquelas que são manifestadas pela ordem e beleza do mundo, pela harmonia feliz de uma cidade dominada pela justiça, pela elegância de uma vida levada com medida e controle de si; a piedade do homem grego não adota a via da renúncia ao mundo, mas sua estetização.”⁵³

O homem grego desde o nascimento já está “além de si mesmo” faz parte de uma cidade e de uma linhagem e está sob a proteção de algum deus; deve inscrever-se nos cultos que “introduz[em] na vida dos homens uma nova dimensão, feita de

⁵² Op.Cit. p.175.

⁵³ Idem.

beleza, de gratuidade, de comunhão feliz.”⁵⁴ O culto traz a alegria dos deuses aos homens com seus coros, danças, jogos; como diz Platão “ os deuses nos foram dados não apenas para partilhar nossas festas, mas para nos dar um sentido do ritmo e da harmonia acompanhados de prazer” (Platão apud Vernant, *Leis*, 653d)

Por outro lado a alma, imperecível, seria ela mesma uma “espécie de deus, um *daimon*”, “aparenta-se com o divino”.

Para Conforti, a esfera dos deuses não-mortais, poderosos e bem-aventurados pode nos lembrar a esfera das Idéias e talvez seja instigante pensar na idéia de “participação” como uma evolução de uma “alma animadora do grupo”, *daimons* (que portanto pode “dividir-se em todo grupo e entretanto manter a unidade”) para “ conceitos, ou objetos lógicos do pensamento(...) [que] carecem de poder e vida.”⁵⁵. Mas a definição da participação das Idéias como *methesis*, “relação entre sujeito lógico e predicado universal”, não ficam claras nem parecem definitivas -seja no Sofista (“Imaginemos por acaso que [aquele que é real a perfeição] não é nem vivo nem consciente, senão que, em toda sua majestade irreprovável, não é senão uma coisa fixa, carente de sentidos e imóvel?” O *Sofista* 248e), seja no Fédon, onde de alguma maneira a Idéia parece ser a causa da existência dos seres que conhecemos no mundo sensorial.

A opinião de Conforti é que a semelhança na descrição das características das Idéias platônicas com a alma (que podem estar “puras”, “não mesclada com as coisas” ou pode “contagiar-se com a carne do homem”⁵⁶), leva a supor que ambas “ idéias e almas são entes da mesma classe, ou apenas distinguíveis”.

A própria natureza é animada seu dinamismo a leva “próxima do divino”.

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ CONFORTI.Op. Cit., p.291.

“Assim temos um mundo onde o divino está implicado em cada uma das suas partes bem como em sua unidade e em sua ordenação geral (...) a natureza é propriamente daimónia, ‘demoníaca’ (Da Adivinhação durante o Sono , 2, 463 b 12-15): e como , no centro de cada homem, a alma é um *daímon*, um demônio, existe entre o divino, o físico e o humano, mais que continuidade: existe parentesco, conaturalidade.”⁵⁷

O próprio mundo é “belo como um deus”, é *kosmos*, é ordenado e regrado harmoniosamente, como uma jóia lhe foi conferida graça e beleza e sua presença sagrada é dada a priori, “anterior a qualquer experiência que possa ser feita. O homem é ser-no-mundo, não existe de um lado mundo e de outro homem e pensamento.”⁵⁸ Conhece-te-a-ti-mesmo significa não descobrir a si mesmo “no eu pensante”, é por um lado saber de seus limites e por outro descobrir sua identidade depende de olhar “para fora”, no contato com “o outro, pelo cruzamento de olhares e troca de palavras”.

Como diz Sócrates em Alcebiades 133 a-b: “A alma também, se quiser conhecer a si mesma deve olhar para outra alma, e naquela alma, a propriedade que resida a faculdade da própria alma, a inteligência, ou ainda a outro objeto [formas inteligíveis, verdades matemáticas?] que lhe é semelhante.”⁵⁹ Temos aí um intercruzamento de dialética e conhecimento. Se conhecer a si mesmo é conhecer “o que [se] é realmente, a alma a *psyqué*”, não poderíamos conjecturar se seria o erro e a vida moralmente condenável, antes que uma “queda na esfera de um ser oposto ontologicamente e resistente”, muito mais um “enganar-se, um “desconhecer a verdade”? Estariam tão distintos o ser (espírito) e o não-ser (matéria) ?

⁵⁷ VERNANDT, Op. Cit., p. 179.

⁵⁸ Idem.

⁵⁹ Platão apud Vernant Op.Cit., p. 183

Por esta razão- “o homem não está separado do universo” - para conhecer o mundo não é necessária nenhuma *representação* do mundo no interior da consciência, o *cogito* cartesiano, “o ‘penso’ como condição e fundamento de todo o conhecimento do mundo, de si e de deus.”

Poderia-se a partir disto tentar entender-se porque para Platão o conhecer seja uma questão de “ver” as coisas mesmas e porque as “coisas mesmas” não podem ser imagens do nosso espírito”, mas uma esfera exterior, as Idéias. Diz Vernant: “para o grego o mundo não é esse universo exterior coisificado, separado do homem pela barreira intransponível que separa matéria e espírito, o físico e o psíquico.”⁶⁰

O conceito de razão para Platão e Aristóteles está ligado a Idéia de ordem- a alma governada pela razão é uma a ordenada, desfrutando de concórdia e harmonia- e de adequação de si mesmo à harmonia do Universo. Para tanto é preciso que a alma tenha conhecimento claro e verdadeiro e os sentidos são definitivamente confusos e indistintos.

Conforme Vernant “ver e saber são a mesma coisa” – pois são duas formas do mesmo verbo *iden* e *eîdos* – e o “conhecimento é interpretado e expresso no modo de ver. Conhecer é uma forma de visão”. Para que haja visão é necessária - diferentemente de para Descartes que pressupõe as instâncias da luz, do olho e do “ato propriamente psíquico” de perceber o objeto – mais uma “reciprocidade” entre o que é visto e o ato de ver, “um parentesco muito próximo”. Porque ilumina todas as coisas o Sol também é um “Olho que vê” e nosso olho irradia ele mesmo uma luz, um “braço óptico” constitui um “corpo (*sôma*) único perfeitamente contínuo e homogêneo” com a luz do dia e os raios emitidos pelos objetos que “pertence ao mesmo tempo a nós

⁶⁰ Ibid. 179.

e ao mundo físico” O objeto e o sujeito “pertencem a mesma categoria de realidade.” ⁶¹

A razão é a capacidade de “ver e entender” e ser governado por ela é ser governado pela visão ou o entendimento corretos. “Razão é nossa capacidade de ver a realidade existente, iluminada” e deve estar voltada para o ser real, iluminado pelo Bem. O *lógos* que está tanto em nós como na natureza deve ser o objeto de nosso desejo e assim ser governados pela razão, ou seja, pela ordem racional preexistente. A ordem correta em nós é sermos governados pela razão que é a percepção do Bem, e é ela que nos torna perfeitamente virtuosos. O filósofo deseja conhecer não as “belas vistas e os belos sons”, mas a beleza em si, imutável.

Segundo Bertrand Russel : “um filósofo é alguém que ama a visão da verdade (...) o filósofo ama a beleza em si. Assim, Sócrates acha que todas as coisas que percebemos através de nossos sentidos têm traços opostos (...) Mas a beleza e extensão como tais , não nos chegam através dos sentidos, são imutáveis e eternas, são objetos do conhecimento.”⁶²

O *lógos* é o órgão pelo qual se adquire o conhecimento objetivo. Como diz Jaeger em relação ao Ménon:

“Este tipo de saber tem [objetivo] em comum com as matemáticas isto: é, que, embora partindo de vários fenômenos concretos perceptíveis pelos sentidos e que representam o

⁶¹ Ibid. 179-181.

⁶² RUSSELL Op.Cit. p.79.

que se investiga, não está per si encravado dentro do campo do perceptível. Só o espírito pode capta-lo e o órgão que o capta é o *lógos*.”⁶³

Esta atenção do filósofo para a imagem fundamental e imutável das coisas, em oposição a atenção da massa às opiniões oscilantes, torna-lhe também digno de dirigir o Estado. Conforme Jaeger:

“O filósofo é o homem que não se entrega à multidão das impressões sensoriais, nem se deixa arrastar durante a vida inteira pelo vaivém das simples opiniões, mas orienta o seu espírito para a unidade do que existe. Só ele possui um conhecimento e um saber no verdadeiro sentido destas palavras (...) Em meio a insegurança geral, é nesta forma que seu olhar está cravado. A capacidade para reconhecer é a capacidade de visão de que necessita o guardião do Estado.”

64

Platão, segundo Vernant, teria se insurgido contra a *paidéia* da poesia e das formas narrativas dramáticas porque nelas impera um “movimento de simpatia que faz com que os ouvintes sejam tomados e como que enfeitiçados, pela emoção que os versos comunicam.”⁶⁵ Mas esta forma de narração não é “irracional”, ela repousa numa racionalidade do “*kratos*”, num sistema onde “potências, poderes, forças, se opõe e lutam, e em dado momento um soberano mais poderoso vai impor sua lei. A partir deste momento, a ordem do mundo se torna constante.”

⁶³ JAEGER, W. **Paideia**. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p 709.

⁶⁴ Op.Cit. p. 842.

⁶⁵ VERNANT, J. P. **As origens do pensamento grego**. Rio de Janeiro: Editora Bertrand do Brasil, 1996

Zeus, tendo vencido, distribuiu os poderes no mundo e “todos permanecerão na sua esfera.”

A ordem imutável faz parte tanto do mundo natural como do humano. Para Aristóteles também a razão está vinculada a idéia de ordenação, por exemplo, na integração dos objetivos e desejos num todo unificado, dentro dos limites e dos lugares de cada elemento.

“Além disso embora Aristóteles faça distinção entre conhecimento da ordem eterna e nossa consciência da ordem correta da vida, ambas continuam essenciais para o bem viver. *Theoría*, ou contemplação da ordem imutável, é uma das atividades mais elevadas do homem, uma atividade que lhe aproxima do divino. O bem supremo da vida humana como vida racional não consiste apenas na excelência ética; inclui também as excelências da ciência. E a realização de ambas exige apreensão da ordem cósmica. Considerar ambas essas ordens é, portanto, um elemento constitutivo do ser humano.”⁶⁶

A razão platônica tem, portanto uma relação com o *conhecer* que é a busca- contemplação- da *ordem cósmica* e a realização desta ordem na alma e no Estado - pelo auto-controle, pela política.

Já em Agostinho o que estaria em consideração seria o acesso a Verdade pelo interior do homem. A natureza ou o cosmos, que havia passado pela idéia maniqueísta e Plotino, apesar de ser um dos modos pelo qual Deus se dá, pela sua

⁶⁶ Ibid.

ordem, são rebaixados; a “virada para dentro” não é em busca de uma memória onde ficou impressa a ordem universal, como no *Ménon*, mas é Deus que é o princípio ordenador mais fundamental na alma . Do *ver* passa-se ao *ver-se*. “Não vá para fora, volte para dentro de si mesmo. No interior do homem mora a verdade” diz Agostinho em *De Vera Religione* (XXXIX,72) . É no interior que está Deus.

Entretanto, esta rede de correspondências é reforçada no período do Renascimento, com a volta das teorias neoplatônicas e o crescente interesse pela astrologia, uma febre nas cortes italianas, inclusive entre cientistas, como o conhecido caso de Kepler. Como atesta Delumeau:

“O interesse pela filosofia neoplatônica e pelas doutrinas esotéricas veio, na época de Ficino, reforçar a crença na astrologia, pois, na concepção dos discípulos de Platão, o microcosmos e o macrocosmos- o homem e o universo- assemelham-se e correspondem-se. (...) O universo é um diálogo imenso, múltiplo e variado, ora murmurado, ora em voz alta, agora em tons secretos e logo e linguagem clara.”⁶⁷

Se o universo comunga a mesma natureza que o homem, a teoria do conhecimento pode confiar numa correspondência entre dizer e ser; se não, surgem os problemas ligados a duas naturezas (física e mental) que devem de alguma forma se combinar, se opor ou excluir-se. Ainda, essa base comum entre dizer e ser, têm em geral uma conotação ética, sendo vista, por exemplo, como uma ordem divina, o que nos leva a refletir sobre o fato de que na pluralidade do politeísmo subsiste uma tendência a unidade, pois deuses e homens comungam das mesmas características, não havendo, por exemplo, uma substância espiritual e outra material. Essa lei cósmica imutável aparece em diversas manifestações da cultura grega, muitas vezes aparecendo como Zeus.

⁶⁷ DELUMEAU, JEAN. **Civilização do Renascimento**, Lisboa: Editoria estampa, 1984. p. 53 e 57.

A ordem divina do mundo, do homem e da linguagem na tradição grega

Os deuses gregos são milhares, facilmente criticados como amorais e dificilmente se buscaria neles uma força ou princípio que unificasse o Universo. Apesar disso no imaginário grego sobrevive um respeito pela Dike cósmica, exemplificado por exemplo nos juramentos onde animais eram destroçados como advertência. No entanto algumas vezes aparecem como se estivessem zelando da justiça no Universo: na *Ilíada* (16,385-92) se diz que Zeus envia aos violentos terríveis chuvas que destroem os campos; segundo Hesíodo “sobre a terra que tantos alimenta, existem três mil vigilantes de Zeus” e Dike, a filha de Zeus, contava-lhe os homens que deviam ser punidos; na *Odisséia* se diz “Pai Zeus, vós existis de fato, deuses do Olimpo, uma vez que os nobres foram punidos pela sua desavergonhada arrogância”.

Zeus, como deus cultuado em toda a Grécia, “pan-helênico”, como Pai dos deuses, aquele que de certa forma zela pelo comprimento da Moira, aquele que, se todos os deuses segurassem numa corda e ele na outra sairia vitorioso, como deus que unifica a religiosidade patriarcal de Micenas e a religião ctônia de Creta, pela variedade de seus atributos e pela extensão de sua proteção sobre a fidelidade e os contratos sociais, pode ser visto como um deus quase onipresente, não existindo cidade que lhe possa dominar o culto: Zeus é cultuado em todos os lugares, com os maiores templos, como o *Polieús*, “da cidade”.

Ele é um deus atmosférico, e seu nome deriva dos indo-europeus, *deíwos*, “denominação do céu”, dando origem a uma série interminável de variações como *Lúpiter* (“o pai do céu luminoso”) :

“De acordo com Homero, Zeus é o ‘amontoador de nuvens’, o ‘nuvem negra’, o ‘tonitronante’, o ‘lançador de trovões’. Na fala comum diz-se, em vez de ‘chove’, também ‘Zeus chove’.(...) Assim , [também] é Zeus que proporciona a vitória. Cada *trópaion*, o monumento revestido dos despojos do campo de batalha, pode ser denominado ‘imagem de Zeus.’(...)”⁶⁸

⁶⁸ BURKERT, W. **Religião grega na época Clássica e Arcaica**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993, p. 255.

Em geral, é o mantenedor da ordem e da solidariedade social:

“Todo pai de uma casa submete a sua ‘corte’ e as suas ‘posses’ ao Zeus *Herceîos* e ao Zeus *Ctésios*. Porém, onde há uma ordem protetora, Zeus está presente. Particularmente todas as leis provêm de Zeus: os homens que administram o direito têm a sua competência através “de Zeus”. Ele oferece ora o bem, ora o mal, e com freqüência ninguém sabe porquê. Contudo o fato de , em geral, um ‘pai’ manter o poder em suas mãos ,torna a justiça possível entre os homens.(..) De modo geral Zeus vigia as relações que vinculam pessoas que não se conheciam antes: hóspedes, pessoas que suplicam proteção, jurados- Zeus *Xénios*, *Hikésisos*, *Hórkios*.”⁶⁹

Também é o única capaz de se identificar com os cosmos perdendo a figura individualizada:

“(...) Zeus é o único deus que se podia tornar um deus abrangente do universo. (...) Ésquilo nomeia-o muito acima de todos os outros deuses, apenas com predicados universais: todo poderoso, causa de tudo, desencadeador de tudo, ‘senhor dos senhores’, o mais abençoado dos abençoados, poder mais perfeito da perfeição, Zeus feliz.’ Numa de suas tragédias perdidas dizia: ‘ Zeus é éter, Zeus é terra, Zeus é céu, Zeus é tudo e ainda o que é superior a isso’. Em Dodona as sacerdotisas cantavam :‘Zeus foi, Zeus é, Zeus será: ó grande Zeus’, enquanto um verso de Orfeu anunciava: ‘Zeus é o início, Zeus é meio, por Zeus tudo é consumado’. Aqui podia começar a especulação filosófica que culminou no panteísmo dos estóicos: Zeus é o mundo como um todo e, sobretudo, o fogo pensante que tudo penetra, configura e mantém dentro de limites.”

Mas a busca dos princípios aparecia de modo mais claro na filosofia e religião mais antigas.

O próprio Aristóteles ao referir-se aos antecedentes históricos de sua filosofia científica cita os sistemas religiosos do Oriente, Hesíodo e Ferécides, com certeza no que diz respeito a

⁶⁹ Idem, p. 261.

“ordenação” racional que executam das forças do universo. Mas a mesma palavra, teologia, serve também à “filosofia primeira”, a “ciência dos primeiros princípios”, que foi chamada posteriormente metafísica.⁷⁰ Esta mesma necessidade de uma realidade que subjaz e explica as aparências é sentida e problematizada pelos pré-socráticos. Apesar da ressalva do filósofo entre a utilização pela filosofia dos métodos rigorosos de demonstração, Hesíodo é considerado teológico por introduzir explicações e construções originais, amalgamando tradições e atividade intelectual subjetiva.

A teogonia de Hesíodo significa também ela uma demonstração mais rigorosa, no sentido de eliminar contradições, estabelecendo uma “linearidade” dramática e narrativa que encadeia causas e efeitos.

Por outro lado muitas vezes trata-se de resolver os problemas humanos mais profundos seja a origem das dificuldades e do sofrimento, seja a dignidade do trabalho na apresentação do mundo humano como regido por duas Lutas (Éris), uma competição saudável e uma discórdia guerreira. Esta representa ainda uma reflexão sobre seu trabalho anterior, reflexo do momento presente.

Na sua concepção os deuses surgem dentro do mundo, e se geram pela ação de um princípio, Eros, também ele natural. Para Empédocles, Eros é o primeiro dos deuses: causa eficiente de toda a união de forças cósmicas.

Também para Sólon a lei do Estado repousava sobre uma lei cósmica, mas seu rompimento era a própria desordem social:

“Sólon não redescobriu a idéia de Hesíodo. Não precisava fazê-lo: imitou-se a desenvolvê-las. Também ele está convencido de que o direito tem um lugar insubstituível na ordem divina do mundo. Não se cansa de proclamar que é impossível passar por cima do direito, porque este acaba sempre por triunfar. Assim que a *hybris* humana ultrapassa seus limites, sobrevêm, cedo ou tarde, o castigo e a necessária compensação. (...) Pela primeira vez o nexo causal entre violação do direito e a perturbação da vida social é enunciado de modo objetivo(...) A *Eunomia* é, como *Dike*, uma divindade -Hesíodo dá-lhe o nome de irmãs na *Teogonia*- e tem uma ação imanente.(...) Sólon concebe claramente aqui e em outras passagens, a idéia de uma legalidade intrínseca da vida social. Convém recordar que a Jônia Tales e Anaximandro, filósofos da natureza milesianos, ensaiavam por

⁷⁰ JAEGER, W. **Teologia de los primeros Filósofos griegos**. Santafé de Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1997, p.15

essa época as primeiras passadas na ousada senda do conhecimento de uma lei estável do devir eterno da natureza. Aqui, como lá, trata-se do mesmo impulso para uma concepção intuitiva de uma ordem imanente no curso da natureza e da vida humana, e portanto um sentido e uma ordem interna da realidade.”⁷¹

A ordem divina do mundo, do homem e da linguagem na filosofia-mítica pré-socrática

Como nos diz Paviani⁷² a síntese, uma unidade, para explicar a multiplicidade, sem a eliminar, já havia sido buscada por vários filósofos como Empédocles, Anaxágoras, etc.

Para Confortdt, os trabalhos dos milésios se intitulam “Sobre a Natureza”, mas a origem da palavra *physis* se vincula a “crescimento”, “o significado de *physis* se aproxima mais de ‘vida’ que de matéria, que é tão movente como material e automotora por ser viva”.⁷³

A consciência coletiva seria representada como uma força tanto positiva (como fonte de energias sobre-humanas do coletivo) como negativa (impondo “a necessidade de observar a conduta uniforme do grupo”). Ela se representa como um “fluido carregado de vida” e se identifica com o “sangue”, que ao mesmo tempo é uma entidade mística, e une inclusive espécies diferentes (homens, animais e vegetais). No seu sentido positivo é a “energia do grupo segundo vêm expressa na sua emoção e atividades coletivas, seu “mana”, e dá origem tanto às noções de Deus e alma, como de “natureza” semi-mítica que originará a filosofia. No seu aspecto negativo dará origem a “repressão imposta desde o exterior como a Ira Vingadora (Nêmesis), a Justiça (Dike) e o Destino (Moirá), ao conceber que estas mantêm os indivíduos em seus lugares e se opõe ao egoísmo arrogante de cada um por meio do instinto autoprotetor do grupo social”.⁷⁴

Conforme Jaeger, Anaximandro:

“não distingue ainda entre o Ser como matéria e o Ser como forma, e seu *apeíron* não é simplesmente algo que, como matéria, está envolto pela forma. É sim a coisa que abraça todas as coisas, algo ativo, em realidade a coisa

⁷¹ JAEGER, Paidéia..., Op.Cit., p. 178-180.

⁷² PAVIANI, J. A Gênese....p 630.

⁷³ CORNFORD, F. M. Op. Cit., p. 154.

⁷⁴ CONFORDT, Op.Cit., P. 98-110.

mais ativa do mundo. Estes predicados ‘que governa’, que ‘abraça’ se encontram empregados uma e outra vez na filosofia pré-socrática para caracterizar a atividade do sumo princípio (...) O Ilimitado [segundo Aristóteles] ‘É o Divino, pois imortal e indestrutível, como sustentam Anaximandro e a maioria dos filósofos naturais.’⁷⁵

O filósofo devia sustentar que haviam “simultaneamente vários mundos e céus”, a que chama “deuses”, saídos da mesma “substância divina”, nos moldes genealógicos de Hesíodo.⁷⁶

Xenófanes chama seu Deus Uno de “maior entre os deuses e homens”, enquanto Tales ao afirmar que “todas as coisas estão plenas de deuses”, também proclamava um princípio uno para elas, a água-mística.

De acordo com Conford, Empédocles afirmou que acima das quatro formas elementares de matéria- “as raízes das coisas” - havia os princípios opostos da solidariedade e repulsão, cujos extremos seriam uma “esfera” e a “separação total”.

Para Anaximandro a partir do “uno indeterminado” ocorre a “separação” dos “contrários” - o quente e o frio, o molhado e o seco, etc. Sendo a individualidade “uma injustiça”, todo ente individual tem de pagar a culpa”, e “ perecer naquele em que havia vindo a ser”.

Segundo Aristóteles, em De Mundo, Heráclito afirmou que “o ser está sempre separado e junto ao mesmo tempo” e Empédocles que estão ora juntos - por obra de Afrodite -, ora separados, por alguma discórdia. De acordo com Confordt, para Heráclito:

“A guerra comum a todas as coisas e o combate é a justiça e todos os seres nascem a partir da guerra. Esta justiça ou harmonia é, por sua vez, o *logos*, o espírito da vida que observa medida mas viola todas as fronteiras. (...) Também constitui a única lei divina, a lei da natureza (*physis*) que é a vontade de Deus. ‘Lei (*nomos*) é obedecer a vontade do uno “(frag 110). Ele é tão certo para o universo como para a sociedade humana; essa lei é comum para todos os seres.”⁷⁷

⁷⁵ JAEGER, A teologia..., Op.Cit., p. 37.

⁷⁶ CONFORDT, Op.Cit., p. 39.

⁷⁷Idem, p. 222.

De acordo com o autor, esta representação teria sua origem na “divisão do grupo [primitivo] em duas frátrias exogâmicas” que ‘o matrimônio, a união dos opostos, reconcilia”.

Na concepção pitagórica, os números, vistos como formações geométricas, se dividem em pares e ímpares, correspondentes a limitados e ilimitado, pois os pares quando organizados graficamente expressam quadrados perfeitos e os ímpares criam infinitas variações nas relações entre os lados das figuras formadas. Daí surge a famosa tabela dos contrários e sua unificação no um, apesar de defendida pelos platônicos e neo-platônicos, não está clara em Aristóteles. Há apontamentos na direção de que, sendo o Um o fator do limitado, e que interfere no ilimitado criando o ser, como a proporção na continuidade da música - ‘the whole field of music, ranging indefinitely in opposite directions- high and low’ – e estando ele ‘outside of the number series of which it is the ‘principle’(arche) and combining in itself the nature of the odd and even’, estaria participando de todos os seres, pelo que eles ganham individualidade. Seria uma leitura demasiado *Sofista* da questão? Para a escola da Doutrina Não-escrita parece ser este o caso. Para Guthrie continuam “the ultimate principle are the two contraries limit and unlimited.”⁷⁸ De qualquer forma são um elemento importante na dialética platônica.

Segundo um trecho da doxografia (Aët.I,7,18, *Dox.*302):

“Of the principles, Pythagoras Said that the Monad was God and good, the true nature of the One , Mind itself; but the indefinite dyas is a daimon and evil, concerned with material plurality.”

A ordem divina do mundo, do homem e da linguagem na filosofia-mítica pré-grega

Na filosofia chinesa clássica homem e cosmos constituem uma totalidade, obedecendo as mesmas leis. Segundo o taoísmo , exemplificado no livro do I Ching, as linhas (princípios) cheia ____ (Yang) e cortada __ __ (yin) formam a totalidade das coisas.

No sistema indiano *Shamkya* da época pré-clássica fala-se da matéria prima da qual se produz a totalidade do mundo das aparências

“a matéria prima consiste em três propriedades constituintes (*gunah*): o bem, que origina tudo que é claro e tranquilo; a paixão, a que remonta toda a mobilidade e a treva, de onde deriva tudo que é pesado e inerte.” Devido a estas propriedades se combinarem de diferentes maneiras, em todas as coisas, resulta a infinita multiplicidade destas. Na época védica, buscava-se encontrar o “suporte da vida” em elementos como a

⁷⁸ GUTHRIE, W. K. *A history of greek philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1962, v. I.

água, o ar ou o fogo, doutrina que deu origem à noção de Brahma. “Partículas de brahma penetram nos seres vivos e peregrinam como almas, de nascimento em nascimento, até obter salvação pelo conhecimento.” O sistema *Vaisheshika* criou uma teoria atomista e, na sua filosofia natural, encontrou seis categorias que ordenavam o universo: substância, qualidade, movimento, comunidade, especificidade e inerência.⁷⁹

Akhenaton, o faraó egípcio da 18ª dinastia do Novo império (1580-1085), é considerado por muitos o precursor do monoteísmo. Segundo José Nunes Carreira, os deuses egípcios apresentaram sempre algumas características dos princípios dos filósofos naturais gregos (Unidade em oposição a multiplicidade da natureza, natural e inerente a operação do universo, subjacente, ou seja “fonte de todas as coisas que são, foram ou hão-de-ser” como diz Anaxímenes), mas foi com Akhenaton que “que passou a se apresentar não apenas como teologia, mas no formato da “filosofia natural ao jeito dos Gregos.”

A Luz, *Aton*, é Uno: “não pretendia substituir os outros deuses na sua função religiosa (a dimensão local ou ‘cultural’ da teologia implícita de Assman), mas no seu papel cósmico” “havia só um princípio de vida, indivisível por natureza o Sol”; reina sobre toda a natureza “por detrás do universo como um todo; é natural, sua imagem “nenhum artífice conhece, seu culto é realizado ao ar livre apenas pelo faraó e a rainha, seu símbolo significa apenas “luz” .⁸⁰

O pensamento egípcio se caracteriza por sua notável percepção dos contrários cuja dramática vivência sustenta-se no contraste entre a terra árida do deserto e a terra escura do Nilo, representados em última instância pelos deuses Osíris e Set.

Uma forma de unificação destes opostos, tomando cuidado para não tentar forçar aqui um monismo, é Maat, a deusa filha de Ré.

Maat pode ser representada como uma pena, e é assim que aparece nas pinturas do julgamento após a morte, onde o coração do morto deve ser pesado e ser tão leve quanto esta pena. Também é um atributo do rei do Egito, Hórus, identificado com o Faraó, após a vitória contra seu tio Set. “Hórus possuía MAAT, personificada por uma deusa que segurava uma pena, fundamentalmente representando a verdade, o equilíbrio e a justiça, qualidades constitutivas de um Faraó: o deus vivo”.⁸¹

⁷⁹ HEINEMANN, Op.Cit., p.49-64.

⁸⁰ CARREIRA, J.N. **Filosofia Antes dos gregos**. Lisboa: Publicações Europa –América, 1994, p. 80-81.

⁸¹ BAKOS, M. **Fatos e Mitos do Antigo Egito**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994, p. 54.

Mas ela também tem um caráter cósmico, mais geral: “Representados sobre a terra pelo Faraó, os deuses presidiam a ordem cósmica, exprimida pela verdade-MAAT- justiça, tendo cada nomo, cada cidade, o seu deus protetor.”⁸²

Maat, enquanto princípio cósmico é a responsável pela vitória contínua da ordem sobre o caos, pois o caos , assim como o deserto, ameaça continuamente o Egito:

“Neste contexto [de “estruturas fundamentais da imagem egípcia de mundo”] é que emerge de bom grado a ordem cósmica personificada em uma deusa, não como no mundo dos homens, um ‘princípio’, ou ‘norma’ de pensar, falar e agir. Maat é a filha de Ré que sustenta o mundo do ser. “O cosmo não é um estado, é um processo (...) ‘Os deuses egípcios não só estão no mundo; são o mundo. O seu comum agir produz continuamente o mundo, isto é, o processo a que chamamos ‘cosmos’. Para isso precisa-se da Maat. É ela quem cuida da harmonia da ação conjunta , que do jogo das forças contrárias e da superação de energias opostas faz resultar os cosmos’(...) O êxito do processo depende antes de mais da deusa Maat, por meio da qual o deus do Sol Ré, sustenta o mundo em ação.(..) O deus sol triunfa no quadro de uma ordem jurídica que ele próprio ergue o impõe. No Sol há a “maatização do mundo”, da qual se aproxima o indivíduo purificando-se do mal pela prática da *maat*. O cosmos não pode viver sem *maat*. Mas o êxito do processo cósmico depende também de haver um faraó- é ele , nas funções de Thot ou Onúbis, o garante e portador da *maat* por excelência.(...) O processo cósmico está continuamente ameaçado de paragem e decomposição. Sem o domínio do Sol, ajudado pela deusa Maat, o mundo ruiria. Ruiria, igualmente, sem a presença do faraonato na terra, garante da ordem e realizador da *maat*. (...) E o conceito de *maat* pode , ainda hoje, ter muito a dizer, ‘se

⁸² Op. Cit., 62.

fizemos começar o pensamento filosófico um pouco mais cedo, só alguns milhares de anos antes dos Gregos”.⁸³

Ao faraó era devida a contínua busca de ordem do universo pela revitalização de Maat:

“O deus demiurgo não era o responsável pela origem do mal, mas verdadeiramente, ele era fonte de origem de todos os atos tidos como benéficos, ordenados e absolutamente inquestionáveis (...) De acordo com alguns estudiosos da religião egípcia é possível estabelecer que ela *‘é o instrumento mediante o qual os egípcios tinham demonstrado sua vontade coletiva de não sucumbir às forças da natureza e tinham dado testemunho de sua integração à ela’*. Ao rei, como legítimo e verdadeiro herdeiro da divindade do Demiurgo, era reservada a contínua restauração do processo demiúrgico. A aparência formal, bem como a essência natural dos sistemas social, político ou religioso estavam sujeitas a noção deste processo e qualquer ato de natureza social, política ou religiosa, fosse ele conservador, reformador ou inovador era justificado como sendo uma coisa de acordo com a ordem universal (Maat), já há muito estabelecida. Um texto da época de Amenhetep III nos revela que ele desejava *‘fazer o país florescer como nos tempos primordiais por meio dos desígnios de Maat’*. Neste sentido, os termos *‘viver em Maat’* ou *‘estabelecer Maat’* eram necessária justificativa à qualquer ato”.⁸⁴

Na mesopotâmia o caráter ainda mais estranho das *mês* lembram tanto o conceito da idéia platônica como um princípio unificador da multiplicidade:

“Tradicionalmente traduzido por *‘göttliche Kräfte’*, *‘divine ordinance’*, e *‘fonctions divines’*, admite uma variedade de especificações: *‘poder especificamente divino ou poder sagrado’*, *‘ordenações divinas de validade eterna e imutável’* (B. Landsberger), *‘norma’* (Th.

⁸³ CARREIRA, Op. Cit., 77-79.

⁸⁴ Idem, p. 40.

Jacobsen) , ‘normas culturais’ (B. Alster) ou a série ‘decretos divinos’, ‘leis divinas essenciais a civilização’, regras e elementos atribuídos a cada uma das entidades cósmicas e fenômenos culturais’.(...) O mundo da natureza e da cultura está impregnado de *mês* a palavra pertence a classe dos substantivos e deve entender-se como plural).(...) ‘Uma ainda que surda tentativa de dualismo é impossível para o pensamento sumério. O mundo da criação e civilização é um só; e mais: esta realidade compreende até- seria de investigar isto a parte- o mundo dos afetos. As invenções humanas não são invenções ocasionais, mas estão subordinadas às *mês*. A responsabilidade pelo direito e pela justiça, pelas viúvas e pelos órfãos, não nasce de nenhuma obrigação profana ou contrato social, mas apóia-se solidamente nas leis fundamentais do mundo, a que, até os deuses estão sujeitos. (...) A realidade é vista na fragmentação de seus aspectos, cada qual com o seu *me*. Se o *me* é algo que se pode “perder” e “recuperar”, mas não “destruir”, andaremos longe daquilo que a filosofia definirá mais tarde como essência das coisas?”⁸⁵

Maat ou *me* são semelhantes a *arché* e as idéias platônicas, o que não deve nos criar estranheza. Se um lado tendemos a “secularizar” cultura helênica, o eurocentrismo fez com que a distância física entre Atenas e o Eufrates fosse transformada em um abismo na nossa representação de cultura: que semelhança pode haver desta religião bárbara na filosofia dos pais do Ocidente? Entretanto, como vimos, é possível que a tenacidade fenomenológica dos gregos partilhe do mesmo pressuposto, o parentesco e a correlação direta entre mente e ser.

A influencias orientais da Ásia Menor e Egito na cultura grega são imensas e conhecidas. Dificilmente, entretanto, se comenta das influências semíticas, e não é nosso objetivo aqui tentar uma relação causal entre ambas, mas percorrer um panorama de fundo de uma época que será revivido e remodelado pela filosofia racionalista após os tempos do ateísmo sofista.

Entretanto algumas ligações podem ser mostradas, em especial no culto do deus Adônis, de origem semita, de Biblos ou Chipre, cujo nome vêm da palavra semita para senhor (*adon*) e cujo ritual de choro das mulheres por sua morte, em telhados planos, com plantação de flores (os ‘jardins de Adônis’) são motivo de escárnio pelos profetas do Antigo Testamento. (Ezek 8 , Jerem

⁸⁵ Idem, p.86 –91.

32, 29, Jes 17, 10). Seu culto se difundiu na Hélade como forma de expressão da mulher circunscrita no lar.⁸⁶

A força desta difusão e assimilação cultural oriental-grega pode ainda ser observada nos cultos de *Meter* - deusa adorada na margem do Eufrates na Idade do Bronze, que, sob influência frígia, passa a ser adorada na Hélade, assimilada ora a Afrodite ora a Deméter, com suas procissões de êxtase (os coribantes), acabando por ganhar uma estátua na *ágora* no século V, onde passa a ser o arquivo oficial de Atenas - e em muitos outros como o do deus frígio Sabázios (colocado em paralelo com Dionísio), da deusa trácia Bêntis (que obteve culto oficial em Atenas após a guerra do Peloponeso), do deus egípcio Ámmon (cujo culto está organizado oficialmente em Atenas no século IV⁸⁷); no próprio ciclo hesiodiano de Zeus (muito semelhante ao hino babilônio a Marduk,⁸⁸), em Dionísio (deus possivelmente de origem Trácia, já existente na Hélade no século XIV ou XIII, segundo o linear B, tableta X de Pilos⁸⁹), ou mesmo em Afrodite (forma da deusa das águas e da fertilidade semítica *Astarté*⁹⁰), até mesmo no culto do mais eupátrida dos deuses, Apolo (que não é de origem indo-européia); isso sem falar nas influências minóicas, dos cretenses Hera, Atena, parte do mito de Zeus, *Velcano*, *Britomartis*, *Réia*, *Ilítia*, *Perséfone*, Deméter, Minos, Dédalo, entre muitos outros e dos cultos iniciáticos ...

Deste modo um certo “substrato cultural comum” assim como a influência mútua destas culturas – inclusive da semítica – como foi mostrado com Afrodite, Adônis e *Meter* - fica evidente.

A questão de uma ordem divina e moral imanente ao mundo ainda encontra expressão no Antigo Testamento. No caso de Israel, mesmo notando as regularidades da natureza e “lei do céu e da terra” (Jer 33,25) “a única lei era a vontade soberana de Javé”, permanecia sempre a possibilidade “do milagre, tão ‘natural’ aos olhos do crente como os fenômenos mais naturais”.⁹¹

‘[A Sabedoria], deusa anterior ao mundo, é desmistificada em princípio inteligível do mundo, uma espécie de *logos* do mundo. (...) A novidade do Prov 8 é que a sabedoria não é um atributo de Javé; é qualquer coisa de imanente ao mundo, como a *maat* egípcia. Quer a chamemos de ‘ordem primordial’, ‘mistério cósmico’, ‘razão

⁸⁶ BURKERT, W. Op. Cit., p. 347-8.

⁸⁷ Ibid, p.350 .

⁸⁸ CORNFORD, F. M. Op. Cit., p. 390 –425.

⁸⁹ BRANDÃO, Junito de Souza. Mitologia Grega. Petrópolis: VOZES, 1988, v2, p.117.

⁹⁰ Ibid., v.1, p.25.

⁹¹ Idem, p. 88.

cósmica ou ‘sentido incorporado por deus ao mundo quando da criação’, ou ‘glória do mundo’ , só falaremos dela em cada caso sob a forma de uma personificação figurada.’ ⁹²

A ordem do Universo também é expressa pela noção de *sedeq*, em relação com as outras culturas:

“Ao lado da sabedoria e também em dependência da *maat* egípcia ,Israel teria desenvolvido outro conceito de ordem cósmica-*sedeq/sedaqah* , traduzidas por ‘justiça’ desde as versões mais antigas (*dikaiaosune* nos LXX e *iustitia* na Vulgata). É a opinião de um especialista de Antigo Testamento , que vê no conceito sumério de *me* e no cananeu de *sedeq* correspondência perfeita com o egípcio de *maat*. ‘As grandes civilizações orientais encontram-se , entre outras coisas , nisto: no seu pensamento sobre o mundo, partem de uma experiência comum de ordem cósmica global” ⁹³

E José Nunes Carreira cita o provérbio 8, escrito por volta de 510, atribuído a Salomão.⁹⁴

(...)
Por mim reinam os reis
E os príncipes decretam o direito
Por mim governam os chefes
E os notáveis julgam sobre a Terra. (...)

Javé criou-me, como princípio e seus projetos,
Anteriormente as suas obras, desde então
Desde a eternidade fui tecida
Desde o início, antes das origens da terra
Antes de haver abismos fui parida (...)
Quando consolidava os céus, estava eu lá
Quando punha a abóboda sobre a face do abismo
Quando fixava as nuvens nas alturas (...)

Outros trechos não citados por José Nunes, por não pertencerem a épocas tão tardias, demonstram este mesmo espírito estranho ao monoteísmo judaico, como nos versos do Eclesiástico, escritos por volta de 200 a.C., em Jerusalém , por

⁹² CARREIRA, Op. Cit. , p. 91.

⁹³ BRANDÃO, Idem, p. 94.

⁹⁴ As datas dos textos bíblicos são de acordo com **Bíblia Sagrada**, São Paulo : Edições Paulinas, 1986, notas de Pe Matos Soares.

Jesus de Sirac. Demonstra-se também a tensão entre Uno e Múltiplo ('a luta de Gigantes' de Platão) dentro do Monoteísmo judaico, desde a origem do Mundo (*Elohim*, o Criador, é uma palavra plural).

Toda a sabedoria vem do Senhor Deus
E com ele esteve sempre
E existe antes de todos os séculos
A areia do mar e as gotas da chuva,
E os dias dos séculos, quem pode contar?(...)
A Sabedoria foi criada antes de tudo ,
e a luz da inteligência existe desde toda a eternidade
A fonte da sabedoria é o verbo de Deus nos céus
E os seus caminhos são os mandamentos eternos
A quem foi descoberta a raiz da Sabedoria
E quem conheceu os seus desígnios?
A quem foi revelada e manifestada a habilidade da Sabedoria?
E quem compreendeu a multiplicidade de seus passos?
Um só que é o Altíssimo (...)
Foi ele que a criou no Espírito Santo
E que a viu e que a contou e que a mediu
Ele a difundiu por todas as suas obras
E por toda a carne, segundo a sua liberalidade
E a comunicou aos que o amam.

(Ecles1, 1-10)

E fica mais claro ainda no Livro da Sabedoria, escrito no Egito, provavelmente Alexandria, por volta de 150 a.C. Segundo Bertrand Russell:“ [Alexandria] situada na porta de entrada das terras do Oriente, constituiu um ponto de contato entre Ocidente e as influências culturais da Babilônia, e da Pérsia. Uma grande comunidade judaica se formou rapidamente e se tornou rapidamente helenizada.” Ela se tornou o centro do estudo da matemática , com Euclides, Apolônio, etc., onde a “simplicidade” e a “clareza da estrutura do universo” ficavam patentes.⁹⁵

Conforme o Livro da Sabedoria:

Efetivamente há nela um espírito de inteligência,
santo, único, múltiplo, discreto, ágil,
imaculado, suave, amigo do bem, penetrante,
amigo dos homens , que tudo pode,
que tudo vê, e que encerra em si todos os espíritos,

⁹⁵ RUSSELL , **História do Pensamento Ocidental**, Rio de Janeiro: Ediouro, 2001, p.138.

inteligente, puro, sutil.
Porque a sabedoria é mais ativa do que todas as coisas
ágeis ,
e atinge tudo por causa de sua pureza.
ela é uma exalação do poder de Deus,
e uma como que pura emanção da claridade de Deus
onipotente (...)
e sendo uma só, pode tudo;
e permanecendo em si mesma, renova todas as coisas,
e através das gerações, transfunde-se nas almas santas,
e forma os amigos de deus e os profetas.
Porque Deus, somente alma aquele
que habita na sabedoria.

(Sab 7,22-28)

E em seguida:

“ A sabedoria atinge, pois, fortemente,
de uma extremidade á outra
e dispõe todas as coisas com suavidade
E , se alguém deseja a profundidade da ciência,
ela é que sabe o passado, e que julga o futuro
Penetra as sutilezas dos discursos e as soluções dos
argumentos
Conhece os sinais e os prodígios antes que eles apareçam
E o que tem de acontecer no decurso dos tempos e dos
séculos

Deste modo fica evidente que a idéia de que a natureza contém
uma tensão Uno-Múltiplo, e que esta realidade suprema engloba
ser, dizer, homem e mundo, não é de modo algum um problema
grego. Além disso, deste ponto de vista, pouca diferença faz a
idéia sofista de que a opinião partilhada nos dá traz a verdade e de
que a alma é percepção, já que nos leva a uma noção de
correspondência entre mente e ser, e a idéia platônica de um
grande Bem como princípio ordenador do Universo, pois, “o deus é
a medida de todas as coisas”.

A *physis* como lugar da moral – caminhos da grande síntese com contrários

A dialética platônica também pode ser vista como caminho,
movimento de unificação dos contrários tendo como base a *physis*,

envolvendo o *nomos*, ou seja, um diálogo para unir moral, natureza e ordem racional do universo, da mesma forma que caminho filosófico da teoria do conhecimento à metafísica. Segundo Paviani:

“Sendo a alma uma espécie de intermediária entre as Idéias e os objetos sensíveis, tendo também seu ser verdadeiro (cf. Sofista 248e, 249 b) como as Idéias, está pressuposto que ela as conhece. A prática da dialética pressupõe a articulação de todos os elementos do sistema filosófico (...) Em termos tradicionais é possível dizer que na dialética estão presentes, fundidos num único movimento aspectos ontológico, gnosiológicos, antropológicos, cosmológicos, éticos e outros. (...) neste entrelaçamento entre natureza das Idéias e a natureza da alma, as formas de conhecimento que Platão expõe na República articulam-se com os graus da realidade, do sensível ao inteligível (...) Há uma dialética das Idéias entre si e uma dialética que relaciona o mundo sensível e o inteligível mediado pela categoria da participação. A noção de participação, fundamental no sistema platônico, tem a função de resolver principalmente o problema da relação entre as Idéias (Formas) em si (Gêneros Supremos) e, segundo alguns comentaristas, a relação entre as Idéias e as coisas sensíveis (...) No procedimento dialético ascendente, sinótico, livre dos sentidos e do sensível, alcança-se as Idéias e, em seguida, de Idéia em Idéia pode-se chegar à Idéia suprema. (...) No procedimento dialético descendente parte-se da Idéia suprema ou de Idéias gerais e por divisão (processo “diaréutico”) distingue-se as Idéias particulares contidas nas Idéias gerais e, examinando as articulações nas quais se desdobram, alcançam-se as Idéias que não incluem em si outras Idéias, para finalmente estabelecer o lugar de cada Idéias na estrutura hierárquica do mundo real.”⁹⁶

Esta síntese retrataria, pode-se supor, a própria evolução da filosofia platônica que teria começado nas questões morais de seu tempo (levantadas pelas questões políticas e pela relatividade dos valores apregoadas pelos sofistas), passando pela teoria do conhecimento (tentando compreender como se articula o conhecimento válido) até uma metafísica moral que harmonizasse todos os aspectos de sua filosofia sem anular os contrários. Nesta solução conservadora, porque já assinalada pelos sistemas

⁹⁶ PAVIANI, Op. Cit, p. 732.

arcaicos de mundo, está contudo uma rediscussão de séculos de pensamento acerca de política, moral e gnosiologia.⁹⁷

A ordem moral do universo nos pré- socráticos e em outras tradições mítico-filosóficas

Vimos como uma tensão Uno-Múltiplo permeia todos os politeísmos desta época, representado como ordenação do mundo, harmonia, beleza, etc., que, na maioria das vezes, têm também uma conotação ética. A ordem divina do mundo é também uma ordem *moral*.

⁹⁷ **Os mitos em Platão: latentes (cosmo-visão). e manifestos (narração)**

Poderíamos trabalhar por hipótese: nosso filósofo usaria imagens para descrever pontos de sua teoria, mas no seu modo profundo de ver a realidade, utilizaria uma versão racionalista dos grandes sistemas míticos da antiguidade. (Mito no sentido aqui usado se aproxima de *logos* enquanto hipótese que salva as aparências, unida a uma dada ordem de valores morais, culturais e políticos (paradigma?) – como, a hipótese suprema, a divindade (do cosmos, nos mitos arcaicos). A própria ciência, ao despeito dos positivistas pseudo-kantianos, utiliza a pressuposição (hipótese) como modelo explicativo provisório, como por exemplo a noção de causalidade. Mesmo em Newton e Kepler fatores importantes como a “força” e a “gravidade” e permanecem obscuros e remetem a concepções religiosas de mundo. Cientistas quânticos atuais usam a idéia de Deus para tentar explicar porque uma realidade que a nível micro precisa de um observador para “optar” entre probabilidades, no nível macro mostra-se objetiva). Platão faria dois usos do mito (a alegoria aparece em outras passagens): o aparente e o latente. (Estas categorias remetem a tipos sociológicos em que o manifesto expressa a racionalização e verbalização de uma “utilidade” ou “função” última, mais fundamental e mais inconsciente, mas estão deslocadas em seu sentido.) O mito aparente, a ponta do *ice-berg* onde o mito latente tentaria ser expresso, apresenta-se na forma de narração de “fatos” apresentados como essenciais, poeticamente descritos , de forma a criar um “*insight*” no dialogante, ao mesmo tempo utilizando sua razão e apreendendo o conceito de forma intuitiva. O Mito latente, englobado pela obscuridade e dificuldade de apreensão, baseia-se numa concepção mítica do universo, que remonta raízes pré-socráticas e ainda mais antigas, e usa a ontologia para explicar a ética, unindo teoria do conhecimento, política e Paidéia. Este mito-racional último só é aprendido com dificuldade nos seus escritos, mas é evidente que havia um caminho de preparação à sua contemplação entre outras coisas através da matemática , como fica claro pela preparação dos filósofos da *República*. Obviamente o mito manifesto ou a historieta só poderia ser compreendido na estrutura última dada pelo mito latente ou estrutural, e lhe reflete. Neste trabalho tentaremos perceber o mito latente, sem contudo desprezar o uso da linguagem que permanece parte componente não apenas de um “método de exposição” da filosofia platônica, mas de sua estrutura. (Para isto conf. PAVIANI, Jayme, Dialética e linguagem em Platão, Revista Veritas, dez 1995.) Os mitos manifestos platônicos se encontrariam na República, o famoso exemplo da caverna, no final do Fédon, onde se apresenta imortalidade da alma e Idéias, no Timeu , todo ele em linguagem semi-mítica- e no Fedro. Quando parte-se para o nível metafísico, o a-sensível, só pode ser aprendido por analogia, ou seja como reflexo , pois a analogia visa absorver a essência de alguma coisa, e usa o método intuitivo, percepção imediata mediada pela linguagem. Isto nos faz revisar a importância das imagens em Platão: assim como a imagem poética tradicional de Homero e da retórica pode “envolver em laços” levando o “aluno” a um “êxtase” onde perde-se a definição - “uma destruição da inteligência” diz Platão,- (“ele pede, ao invés disso que os homens analisem uma experiência, e a rearranjem, que pensem sobre o que dizem, em vez de apenas dizê-lo e devam distanciar-se dela ao invés de identificar-se com ela; eles próprios deviam tornar-se “sujeito”, que permanece separado do “objeto”, e reexamina, analisa e avaliem vez de apenas imita-lo”[Para isto conf. HAVELOCK, Eric. Prefácio á Platão, Campinas: Papirus, 1996])- a imagem dialética relaciona o universal e os particulares (também cada um destes entre si), chegando a “unificação” ou “divisão” por semelhança com um modelo sensível, e serve de ponte para o acesso às naturezas últimas . (Para este uso da imagem conf. Sardi, 1997.) Este fato só é possível se levarmos em conta a *anamnese*, o fato de haver uma ligação última entre a alma racional e o logos do universo. Parte-se, entretanto, de uma ordem de discurso comum, tradicional. Por exemplo no *Fedon* onde, para se falar de um mundo “superior”, se apela a topologia Homérica e tradicional :“ Mas a terra mesma está no alto, neste céu puro, onde se encontram os astros, e a que a maior parte dos que falam disto chamam éter, do qual é um mero sedimento o que aflui às cavidades que habitamos. Sumidos em estas cavidades, cremos, sem duvida-lo, que habitamos o mais elevado da terra (...)” Esta terra superior narrada representa uma descrição da realidade do mundo suprasensível ou apenas uma ligação entre um mundo

É sabido que Platão teria começado seus estudos tomando aulas sobre Anaximandro, o qual abandona depois, pois considera que apesar deste considerar o *Noûs* como causa universal não lhe oferece explicação satisfatória, e acaba por abandonar todas as causas sensíveis para solucionar o problema dos opostos e da multiplicidade da natureza, buscando refúgio nas Idéias (*logoi*).⁹⁸ Mas o caráter destas Idéias está longe de ser o que entenderíamos por “espírito” em uma concepção dualista.

A herança das tradições mítico-filosóficas permanecia forte, principalmente através dos cultos pitagórico e órfico. Platão utiliza-se largamente dos filósofos da antiguidade, realizando vários parricídios, e ao mesmo tempo absorvendo suas doutrinas. Estas doutrinas tem um caráter não apenas mítico, mas *moral*, o que é comum nas grandes tradições que vieram antes-durante a Grécia platônica. Não é uma coincidência, portanto, que a Idéia que pareça estar no ápice de todas as Idéias seja o Bem e o Belo.

No Egito, conforme José Nunes Carreira, “a ordem global do mundo tinha dimensão ética.” Os pecados contra Maat são o esquecimento do passado, da tradição, da solidariedade, reciprocidade e retribuição do grupo (“não tapes o rosto perante aquele que conhecestes”), a surdez, a falta de disposição no ouvir e falar com os outros, a ganância, a falta de generosidade e o isolamento social.⁹⁹

O conceito israelita de *sedeq* (justiça) engloba tanto uma “potência ativa ao jeito do Céu e Sol e como instrumento de ação de Deus na terá com movimento próprio”, uma “substância” como, na esfera humana a relação dos atos com as conseqüências”, pois quem tem “*segeq*” é fiel à comunidade. “Cada ação persiste não só na memória de Deus e dos homens como entidade “espiritual”, mas permanece como uma *realidade* no meio ambiente do seu

conhecido e um mundo atingível apenas após longo treinamento? Nunca saberemos ao certo. E mais adiante para falar da vida após a morte (note-se a influência do orfismo e dos mistérios, que utilizavam a linguagem poética largamente): “Dispostas assim todas as coisas pela natureza, quando os mortos chegam ao lugar a que os conduziu seu guia, se lhes submete a um juízo para saber se sua vida neste mundo tem sido reta e justa ao não.(...) mas os que justificaram sua vida na santidade deixam estes lugares terrestres como uma prisão e são recebidos no alto, nesta terra pura onde habitam. E o mesmo sucede com os que foram purificados com a filosofia, os quais vivem toda a eternidade sem corpo, e são recebidos em estâncias mais admiráveis.” Descreve esta passagem as questões do “juízo” e da “prisão”, que remetem a uma analogia da ordem do vivido, mas a descrição na narração das “instâncias mais admiráveis, nos leva a uma abstração que aponta para uma realidade oculta. O Timeu, segundo Paviani, seria um exemplo de união entre pensamento mítico e racional, começando pela estrutura do Estado (com o discurso de Sócrates) e contemplando as esferas do indivíduo e do cosmos como um todo. (Seminário a Dialética em Platão e Aristóteles: O Timeu, Pontifícia Universidade Católica do Rio grande do Sul, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Porto Alegre, 18 de Junho de 2001.)

⁹⁸ PAVIANI, Op. Cit., p. 632.

⁹⁹ CARREIRA, J.N. **Filosofia Antes dos gregos**. Lisboa: Publicações Europa –América, 1994, p.158.

autor, como uma *esfera* que se implanta invisivelmente à sua volta e determina seu futuro, como uma *substância coisificada e ocupando espaço*.”

Esta substância moral guarda relações com sua correspondente egípcia.

“Na ambivalência de *sedeq* como entidade originalmente divina e, sem perder o estatuto de substância concreta, bitola da moralidade entre os homens, há algo da Maat egípcia. No Egito, como em Israel, a ordem social tem algo de divino, independente da vontade ou criação humana. Num e no outro lado se considera a ordem justa como realidade objetiva, que desce do céu à terra e regressa a origem numa certa circulação.”¹⁰⁰

Como o princípio que tudo permeia e reflete ou como ordem do cosmos, mesmo na linguagem pré-socrática grega, não se diferencia muito efeitos “cosmogônicos e éticos.” Muitas vezes refletem uma “distribuição” moral do universo entre os deuses, onde fica evidente a ação da Moira. (Após a vitória dos deuses sobre os Gigantes e Titãs, Zeus, Posídon e Hades distribuem entre si o Cosmos, através de um sorteio).

A religião grega exigia uma série de regras de culto e o respeito aos pais, mas não impunha uma única forma de comportamento ou leis morais vindas dos deuses: segundo Burkett, podia “aceitar uma realidade variada sem precisar de evitar as contradições, sem ser obrigado a negar uma parte do mundo.” Ao homem era concedida uma esfera de liberdade fora das obrigações que tinham de ser satisfeitas.

“O politeísmo encontrava dificuldades de fundo em legitimar a partir dos deuses uma ordem moral generalizada. A multiplicidade dos deuses implicava simultaneamente uma oposição: Hera contra Zeus, Afrodite contra Ártemis, Dionísio contra Apolo. Conseqüentemente a ordem só era possível enquanto ‘partilha’, *moira*, como partimentação. Cada deus zela pelo seu domínio.”¹⁰¹

A moira é o princípio de ordenação do mundo que governa até mesmo os deuses. “Não os limita portanto, o que chamamos

¹⁰⁰ Ibid p.178-179

¹⁰¹ BURKERT, Op. Cit., p. 478.

de lei natural: pelo contrário, os milagres são seu campo específico. Quem os limita é o destino (Moiras), que eles não fizeram e ao qual não podem vencer.” Em Heródoto se lê “nem mesmo um deus pode evitar o destino ditado”.

A inalterabilidade da Moira também está presente nestes versos da Ilíada:

Todos nós descemos do Olimpo para participar da batalha, a fim de que nada aconteça a Aquiles por parte dos troianos, hoje, ao menos; mais tarde, todavia, ele deverá sofrer tudo o que AISA fiou para ele, desde o dia em que sua mãe o deu á luz. (Il.XX, 125-128)

Mas não havendo em Homero a concepção de “impossibilidade absoluta” (mesmo a Aquiles foi ofertada a escolha de uma vida sem honra e sem vitória, mas longa, o que de fato ele não aceitou), de acordo com a reclamação de Zeus de que os mortais “se alçam contra o que se tem ordenado” e “derroga assim o que se tem estabelecido” trazendo sobre si as desgraças pelas quais culpam os deuses, Moira apresenta-se mais como “um decreto de obrigação moral que a uma delimitação de mera impossibilidade física”.

A justiça em Anaximandro seria uma adaptação da ordenação do mundo em domínios sugerida por Homero – O céu é de Zeus, O mar de Posídon e os Infernos de Hades - e Hesíodo – que teria dividido o espaço nos domínios de Geia (*Terra*), Céu (*Urano*) e Mar (*Ponto*), mantendo a ordem moral, mas fazendo a ordem primordial ser causada por um movimento mecânico.¹⁰²

“O que antes de tudo chama atenção no apótema de Anaximandro é que descreve o processo secular de nascimento e morte em linguagem moral. A transformação dos entes em elementos se designa como “pagar reparação” e castigo” por sua injustiça” (...) esse material primordial chamado natureza está separado em domínios que são , cada um, o senhor de seu elemento. E esta ordem é moral, no sentido de que a violação de seus limites constitui uma injustiça, uma iniquidade. O castigo é a morte e a dissolução.(...) Todo o peregrinar pela senda do mal há de ocorrer ‘como o ordenado’ Este princípio do destino e da justiça tem marcado as lindes da ordem originária dos elementos e vela para exigir o castigo de toda transgressão.O

¹⁰² CONFORDT, Op. Cit., p. 31-33.

poder que preside o universo físico é, pois ,um poder moral.”¹⁰³

A religião filosófica – solução conservadora com base no cosmo-moral

Após a crítica levantada às divindades tradicionais, antropomórficas e cheias de vícios, pelos filósofos e pelos sofistas, ressurge a idéia de que o universo tem uma ordem moral, ou como diz Mac Intyre, Platão precisa defender a idéia de uma justiça considerada como atemporal, impessoal e não-perspectiva, que funcionasse como a *arché* de uma pesquisa pela natureza da justiça. ¹⁰⁴ Também para Aristóteles, segundo o autor, “não é meramente a *pólis*, mas o próprio *kósmos*, a própria ordem das coisas, que fornece o contexto no qual a justiça e a racionalidade prática estão relacionadas.” ¹⁰⁵

Por outro lado, toda a crítica do século V, dos sofistas a Eurípedes, à religião tradicional, além de gerar uma reação conservadora - manifesta numa desconfiança geral a respeito do “Sábios” e nas acusações e impiedade que viriam a dar origem a lei de Diopites, de 432, responsável pelo banimento de Anaxágoras, contra quem acreditasse nos deuses ou ensinasse estas teorias - acaba por reformular a concepção do que deveria “ser próprio de um deus.” Um deus não deveria ser humano; deveria ser incorruptível e nunca ter sido gerado; deveria ser auto-suficiente; deveria atuar através de um espírito onisciente que tudo governa. Como expõe Eurípedes em *Hércules*, desprezando a ira da deusa Hera para com o herói : “O deus, se for deus, não carece de nada. O resto são palavras infames de cantores.” Esta concepção de deus aparece mais tarde em Epicuro, para quem o deus “não se preocupa com o mundo, mas fica retirado, isoladamente no gozo de seu bem-estar ou estar bem.” ¹⁰⁶

Com certeza Empédocles já havia falado de “um pensamento sagrado, inexprimível, que se precipita por todo o cosmos com movimentos velozes”; Heráclito havia dito “todas as leis humanas se nutrem do uno, do divino”; o coro de Sófocles no rei Édipo fala de leis “criadas pelo *aithér* celeste”, Diógenes de Apolônia havia identificado o *noûs* de Anaxágoras com o ar e lhe aplicado o nome de Deus, que estaria presente nos homens e no cosmos; o mesmo Diógenes dá vazão à tese, que “ganhou um ímpeto invulgar”, de que “seria de todo impossível que tudo seja assim tão repartido sem um pensamento planificador”.; em

¹⁰³ Ibid.

¹⁰⁴ MacINTYRE, Alasdair. Justiça de Quem? Qual racionalidade? São Paulo: Loyola, 1991, p. 93.

¹⁰⁵ Idem, p. 115.

¹⁰⁶ ULLMANN. Reinholdo. **Epicuro**, o filósofo da alegria. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996, p. 89.

Hécuba é dito “Tu que carregas a terra e sobre ela repousas, quem quer que sejas, difícil de imaginar e conhecer”.

Das doutrinas de Parmênides sobre a perenidade do ser e da crença de que a alma é algo existente – seja ela fogo, ar ou outra coisa - chega-se a imortalidade da alma ou a sua união com o céu; ao morrer o homem o corpo volta a terra, a alma regressa para o *aithér*. “O *aithér* absorveu as almas”, diz um epigrama de 412, e a influência dos mistérios aliada a filosofia natural possibilita ver como objetiva a idéia de que o espírito humano é parte de um espírito global. Até mesmo os mitos dos poetas são re-vistos como alegorias de elementos naturais e Moira.¹⁰⁷

A crítica a teologia tradicional pode ser caracterizada por três princípios: os poetas tem de ser criticados; os seus mitos, entendidos literalmente, não são nem verdadeiros, nem piedosos. Existem rudimentos de teologia que tinham de ser aceites como o poder, a perfeição e a espiritualidade divinas. A realização prática de devoção permanece incólume e é considerada um dever conciliável com a piedade “mais pura”. Um traço de cepticismo protagórico combina-se com a “cautela” herdada dos antigos em assuntos religiosos. “A revolução espiritual acaba numa atitude conservadora.”¹⁰⁸

Então o mesmo movimento que Platão faz em sua vida filosófica – de Sócrates ao *Timeu* e *Leis* - fica claro no seu método-caminho dialético, onde sociedade-indivíduo-cosmo, formam um todo contínuo ao redor da *physis* enquanto englobando a moral e os costumes dos homens.

Segundo Châtelet, :

” Estabelece pois, tal modo de conceber o sujeito uma correspondência estrutural entre a ordem (ou a desordem) da alma, a da Cidade e a do mundo. E, definitivamente, é em função deste último que devem organizar-se os outros dois”¹⁰⁹

Neste processo a razão humana interfere, enquanto a própria racionalidade do mundo lhe corresponde. (Essa ênfase no caráter pessoal da salvação deve ser herança dos cultos de mistério.) Platão no *Sofista* retrata a Idade de ouro onde cada raça era governada por um *daimon* que tudo lhe proporcionava (271d) e no *Crítias* fala de uma distribuição da terra entre os deuses pela sorte como “os lotes da Justiça”. “Nosso dever na Idade presente

¹⁰⁷ BURKERT, Op. Cit. , p. 605.

¹⁰⁸ Idem, p. 609.

¹⁰⁹ CHATELET, F. **El pensameinto de Platón.** s/l. Editorial Labor, s/d, p. 46.

consiste em restaurar aquela ‘distribuição da Razão’ a que daremos o nome de ‘lei’. “Assim a Razão ocupa o lugar de Zeus, como Zeus ocupara o lugar da Moira. A função do poder supremo, sem embargo, segue sendo a mesma: introduzir distinção e ordem’, a de levar a cabo uma *Diakosmesis* (redistribuição)”¹¹⁰

Com os estudos de Eudoxo de Cnido, a natureza dos astros mostra sua lógica perfeita, circular. “Os movimentos matemáticos exatos são irracionais e pressupõe um espírito que os causa.”¹¹¹ Enquanto os filósofos atingem através desta contemplação uma divindade superior, estes “deuses” visíveis, são suficientes para manter a ordem social, através de ritos e práticas, inclusive com mitos cantados pelos poetas sobre a punição no além e a transmigração das almas.

Porque antes de ser um “monte de coisas aí atiradas”, o mundo corresponde a uma racionalidade, mesmo que nela as contradições se mantenham:

‘O mundo da experiência não pode, como mundo de imagens, atingir o mundo das idéias, que realmente é. O imperfeito é, assim, para Platão, algo negativo e por defeito. Mas a imperfeição encontra-se ordenada e articulada na ordem do mundo e é eclipsada por ela. ‘Não admitamos que Deus seja menos que os artistas terrenos que dão às suas obras a maior beleza e perfeição compatíveis com a medida de seu poder. O nosso rei viu então que há muita virtude mas também muitos vícios – não pode haver criação se um desses opostos for eliminado [!] . Por isso projeta uma tal ordenação de todas as partes, de modo a que, de maneira mais fácil e melhor, o bem tenha primazia e o vício se possa acomodar.” P 93

A razão, fonte da descrença e do ateísmo, une-se ao princípio mistérico para produzir uma nova teologia capaz de abarcar o cosmo, a moralidade e a verdade.

O deus mistérico une através de sua vida a morte e renascimento da natureza e do homem ; engloba portanto todos os ritos de fertilidade ; tende ao monoteísmo de um lado, ao panteísmo de outro, pois enfatiza a união do todo, e que “todos os

¹¹⁰ Idem, p. 52.

¹¹¹ BURKERT, W. **Religião grega na época Clássica e Arcaica**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian , 1993, p. 614.

deuses são somente diversas formas de um único princípio divino”.¹¹²

O conhece-te a ti mesmo, domínio racional de si, o princípio da medida e da *areté* (“fazer a sua beleza” “a subordinação do físico a uma “beleza” mais elevada”) ¹¹³, é unido ao princípio místico da comunhão com o deus- cosmo através de uma teoria dialética que utiliza-se da razão como acesso primário às Idéias , percebendo-se por exemplo a universalidade que reside nos particulares, mas eleva-se até a contemplação do Bem.

“I have suggested that Plato’s conception of process , and indeed of the philosophical life, is religious and particular ecstatic. This means that not only does he characterize it in terms drawn from the mystery rites and ecstasies practices; he also develops his account of inquiry and education in part from these traditions and in the end takes philosophy to be a form of such initiatory rites. If this is so, the dialogues should show that the philosopher moves through systematically related steps in order to gain divine wisdom, thereby becoming virtually divine himself.” ¹¹⁴

Obviamente este divino não pode ser o divino tradicional, enquanto mesclado com a ética aristocrática da soberania dos mais fortes: a ordem do mundo deve ser não apenas racional, mas moral.

Santo Agostinho no seu livro *De Civitate Dei* combate os deuses pagãos propondo a adequação do modelo cristão de Deus único “às ideias mais profundas de la filosofia grega” , baseando a teologia sobrenatural desta religião na teologia natural de Platão, “la teoria de la naturaleza de lo divino tal como se revela en la naturaleza, a de la realidad.” ¹¹⁵ Uma teologia universal, como propõe o cristianismo, em oposição a teologias do Estado e dos poetas, baseadas em convenções, só pode ser derivada da compreensão racional e “natural” de deus como a vêem Platão e Sócrates, assim como Aristóteles.

O problema que perturba Platão quanto a racionalidade dos deuses (como por exemplo na passagem da República onde ele cria a palavra “teologia”, *Rep. II*, 39 a) é a contradição entre uma norma racional de conduta moral e a pluralidade de vontades e contradições dos deuses homéricos. Na República Livro II, fica claro que, se os deuses são bons, como se provou, e sendo eles

¹¹² CONFORDT, p. 136.

¹¹³ JAEGER, Op. Cit., p.36.

¹¹⁴ KRAUT, R. **The Cambridge Companion to Plato**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p.235.

¹¹⁵ JAEGER, W. A teologia..., p.8

atentos aos detalhes da ação humana e do universo, e sendo o destino fixado por leis de recompensa e punição, presentes e sacrifícios não devem influenciar ao deuses, mas ações retas.¹¹⁶ Da mesma forma se os objetos percebidos pelos sentidos podem ser ao mesmo tempo belos e feios, grandes e pequenas sob diferentes pontos de vistas e portanto não “são mais que não são” ou estão entre “ser e não ser” (*Rep.* 479c7) , deve-se buscar a unidade em um princípio primeiro, o mundo das Formas. Como propõe Richard Kraut, na *República* apenas se propõe que as Formas estão inter-relacionadas como “kosmos” (9500c), e que o Bem é “central to the being and knowability of al the others” e no Fedro a dialética tem a tarefa de encontrar unidade numa multiplicidade de formas e diversidade na unidade , usando como exemplo desta estrutura o amor. E continua:

“ If Plato equates Goodness and Unity- and there are some reasons to believe that he does-then the elaborate treatment of the Unity found in the *Parmênides* might be read as a continuation of Plato’s preoccupation with the Good. And in the *Timaeus* the entire sensible world is viewed as an expression of the goodness of a divine craftsman who looks to the pattern of the Forms and shapes the recalcitrant and disorderly material his disposal into good (29a-30b) though far from perfect (46d-e) series of structures.”¹¹⁷

¹¹⁶ KRAUT, R. *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p.241.

¹¹⁷ Idem.