

JOÃO LUIZ FARAH RAYOL FONTOURA

DIONISO NOS PRIMÓRDIOS DA FILOSOFIA

**RIO DE JANEIRO
2009**

JOÃO LUIZ FARAH RAYOL FONTOURA

DIONISO NOS PRIMÓRDIOS DA FILOSOFIA

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Doutor Fernando José de Santoro Moreira

Rio de Janeiro
2009

JOÃO LUIZ FARAH RAYOL FONTOURA

DIONISO NOS PRIMÓRDIOS DA FILOSOFIA

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Doutor Fernando José de Santoro Moreira

Rio de Janeiro
2009

Fontoura, João Luiz Farah Rayol

Dioniso nos primórdios da Filosofia/João Luiz Farah Rayol Fontoura.

Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS, 2009.

xi p. 111 p. an.

Dissertação – Universidade Federal do Rio de Janeiro.

IFCS.

1. Filosofia Antiga. 2. Filosofia Trágica. 3. Dionisismo. 4. Heráclito. (Mest. – UFRJ/IFCS)

I. Título.

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

DIONISO NOS PRIMÓRDIOS DA FILOSOFIA

Dissertação submetida ao corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, sob a orientação do Prof. Dr. Fernando José de Santoro Moreira, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre.

Aprovada em de de 2009.

Prof. Dr. Fernando José de Santoro Moreira

Prof. Dra. Izabela Aquino Bocayúva

Prof. Dr. Marcus Reis

Prof. Dr. Fernando Augusto da Rocha Rodrigues

Rio de Janeiro
2009

Ao Pedro.
À Kátia.

Ao Prof. Santoro, pela orientação.
Aos Prof. Marcus Reis e Izabela Bocayúva, pela disponibilidade e
pronta participação na banca.
A Max, Carina e Debora, pelo apoio logístico.
Às minhas tradutoras: Chuva, Vek e Noods.
Ao Bernardo, meu revisor.
À minha família como um todo.
E a meus pais, em particular.

“Pois existe também uma filosofia nem tão virtual assim na Bíblia, assim como há uma filosofia virtual em Homero e uma outra no Egito dos Faraós”

Lívio Rossetti

RESUMO

FONTOURA, João Luiz Farah Rayol. **Dioniso nos primórdios da Filosofia**. Rio de Janeiro, 2009. Dissertação de Mestrado em Filosofia – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

Esta dissertação tem como objetivo apontar no surgimento da Filosofia relações entre esta, em especial no pensamento de Heráclito, e algumas vertentes do Dionisismo. O menadismo e o orfismo, particularmente, surgirão como pontos de contato entre uma filosofia que vê o mundo como um todo em transformação, abarcando homem e natureza. Para isso, a definição de Filosofia utilizada abrange especificamente a

Grécia pré-aristotélica, quando não havia separação entre o conhecimento do mundo e a prática ética derivada desta sabedoria.

ABSTRACT

FONTOURA, João Luiz Farah Rayol. **Dioniso nos primórdios da Filosofia**. Rio de Janeiro, 2009. Dissertação de Mestrado em Filosofia – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

This work intends to point in the offspring of Philosophy some relations with the myth and cult of Dionysus, specially within Heraclitus. The orphics and the maenads, specifically, arise as points of contact between a philosophy that sees the world as a ever-changing whole, including man and nature. In order to do that, the definition of Philosophy here refers specifically to the Greece before Aristotle, when there was no separation between knowledge of the world and the ethical practices derived from that wisdom.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1	
1. CONTEXTO DO ENCONTRO ENTRE MITO E FILOSOFIA		5
1.1. Da relação entre mito e filosofia: Condições Preliminares		7
1.2. O mito na Grécia	18	
1.3 Mito e sociedade: Areté	22	
1.3.1. Areté em Homero	23	
1.3.2. Areté no teatro	26	
1.3.3. Areté n'As Rãs de Aristófanés		29
1.4. Primórdios da Filosofia	34	
2. MITO DIONISÍACO E FILOSOFIA	43	
2.1. O Dionisismo	47	
2.1.1. O Dioniso menádico	50	
2.1.2. O Dionisismo Órfico	59	
2.2. Os Deuses-Conceito	67	
3. A FILOSOFIA	76	
3.1. Filosofia Trágica em Nietzsche	79	
3.1.1. Os Trágicos Pré-Socráticos		83
4. HERÁCLITO	88	
4.2. Nietzsche e Heráclito	90	
4.3 Heráclito filósofo	94	
CONCLUSÃO	100	
BIBLIOGRAFIA	102	

INTRODUÇÃO

Em vários momentos da história da Filosofia, podemos perceber uma conexão entre esta e a religião. Ao longo dos milênios, a relação entre a Filosofia e as religiões ocidentais atravessou períodos de co-dependência, desconfiança, aliança e influência mútua. A apropriação dos pensamentos platônico e aristotélicos pelo catolicismo, a admiração muçulmana por Aristóteles, os existencialismos cristão e ateu, estes são conhecidos e documentados. Porém, é pouco explorada a relação entre a Filosofia e as religiões não-monoteístas. Enquanto é respeitável fazer Filosofia relacionada ao monoteísmo abraâmico, a influência destas nas sociedades ocidentais deu às religiões gregas a pecha de primitivas. Há menos de dois séculos que este preconceito está sendo combatido por estudiosos como Nietzsche, Dodds e Walter Otto. Este trabalho vem unir-se a esta corrente de pensamento, defendendo que o politeísmo grego é tão apropriado à filosofia quanto os monoteísmos ocidentais.

O tema “do mito ao *lógos*”, embora muito citado, é costumeiramente tratado como uma evolução do pensamento humano – a partir do momento que se alcança o *lógos*, o mito perde tanto seu interesse acadêmico quanto seu valor de verdade. Embora realmente a Filosofia tenha caminhado na direção da valorização dos aspectos racionais do pensamento, pensamos que esta passagem não é uma substituição excludente do pensamento humano: as duas verdades conviveram não apenas no pensamento pré-socrático, mas a forma mítica de pensamento despertou o interesse do próprio Platão.

Buscando explicar o cosmo de forma que hoje poderíamos chamar de “racional”, a Filosofia (ainda que nascente, incipiente ou, para os defensores da absoluta racionalidade, insuficiente) vem ocupar um nicho que antes pertencia apenas ao pensamento mítico. A busca por uma *arché* organizadora da *phýsis*, a busca por um princípio que independa da vontade ou paixão divinas, no sentido antropomórfico, é o que inaugura o movimento de questionamento sobre o lugar do homem no universo que herdamos dos gregos. A compreensão da origem é sumamente relevante para que se perceba adequadamente o nascimento da filosofia como algo não puramente racional, mas também intuitivo e mitopoético.

É a escola jônica que finalmente abandona as tentativas anteriores de obter uma compreensão antropomórfica do cosmo, embora este ainda fosse organizado de acordo com princípios divinos. A questão agora é que estes princípios não são antropomórficos: não mais respondem a apelos e orações. Não somos nós que, pequenos e miseráveis, podemos mover os deuses a nosso favor através de sacrifícios – a questão agora é compreender o funcionamento do cosmo, compreender seu Lógos, para melhor adaptar-se às regras naturais de funcionamento de um universo do qual somos uma parte. Hoje, estamos acostumados a pensar que possuímos

domínio, e direito de domínio, sobre leis naturais que não nos pertencem. Importa ver uma época em que homem e natureza não estavam em relação de conflito e servidão.

Com o declínio do pensamento mítico em seu aspecto religioso, tanto a filosofia quanto os filósofos trágicos e a tragédia, nascidos no mesmo movimento e momento, o século V a.C. grego, herdaram o mesmo objeto de estudo que antes era trabalhado pelo mito, ou seja, o cosmos; mas a busca por um princípio que tudo governe sem que a isso se dê uma explicação mitológica, mas física, levará à conclusão de que o mundo possui um *lógos* (uma razão, uma ordem) que, não sendo humano, não pode jamais ser controlado por seres humanos[1]. O homem está submetido ao cosmo, e jamais o contrário. Nada há a ser feito, fora do âmbito ético, quando esta compreensão é alcançada. Dentro do âmbito ético, ainda podemos dirigir tudo que pertence ao modo de vida humano, mas é preciso ter a consciência de estar tudo fadado não ao fracasso, mas à transformação radical e, conseqüentemente, ao desaparecimento.

Entender que o desaparecimento é um fracasso é um pensamento absolutamente separado de perceber que o desaparecimento é um fato. Esta visão pessimista, do desaparecimento como fracasso, foi negada por Heráclito. Na religião grega, o dionisismo a nega, enquanto o politeísmo estatal oficial, apolíneo no sentido nietzscheano do termo, tudo faz para dar sentido e permanência às obras humanas.

Frente ao desaparecimento universal, a busca por um sentido para a existência humana, e a busca por um lugar no universo que caiba à humanidade, é uma busca humana pelo pertencimento ao cosmo, uma busca por ordem. Esta busca não é nem exclusivamente religiosa, nem exclusivamente filosófica; a descoberta ou estabelecimento de uma ordem universal que nos permita compreender e participar da existência é uma necessidade humana, preenchida pela linha de pensamento que for desenvolvida por determinado povo. Se este povo, além de possuir uma religião politeísta, é também considerado o criador da Filosofia, estas serão respostas muito interessantes.

Para isso, primeiramente uma conceituação preliminar, tanto de mito quanto de Filosofia se faz necessária, em especial na época do surgimento desta última. O capítulo 1 oferece esta introdução, contextualizando o mito na sociedade a que pertence.

O capítulo 2 entra especificamente no mito dionisíaco, extraindo, de suas diferentes vertentes, duas que se fazem presentes no pensamento dos primeiros filósofos. O menadismo, que reconhece o mesmo mundo em perpétua transformação que Heráclito, e o orfismo, que possui semelhanças com o pitagorismo e com Empédocles, tanto em cosmogonia quanto em ritual. Também se aborda um tipo intermediário de pensamento, nem puramente mitológico nem puramente filosófico, com o qual Hesíodo, em sua Teogonia, por exemplo, descreve um tipo de

cosmogonia não-antropomórfica, utilizando um vocabulário conceitual semelhante tanto ao filosófico quanto ao mitológico.

O capítulo 3 aborda a visão nietzscheana da chamada Filosofia Trágica em geral, enquanto o capítulo 4 fala do caso específico de Heráclito, tanto em seu contexto filosófico quanto na comparação específica com o dionisismo.

CAPÍTULO 1: CONTEXTO DO ENCONTRO ENTRE MITO E FILOSOFIA

A Filosofia nasce em um momento em que a Grécia está atravessando uma crise de valores. Ela não é a causa única dessa crise, nem uma evolução positivista de um pensamento mítico em direção a um pensamento científico, mas apenas um entre vários aspectos de mudanças culturais e civilizatórias:

a) A decadência do pensamento mítico representado pela religião homérica pública tradicional e herdeira dos valores aristocráticos micênicos. Esta decadência é concomitante ao surgimento de um modo não-religioso, ou não fundamentalmente religioso, de pensar. Seus anunciadores serão os primeiros filósofos e sofistas, que possuem posturas diferentes em relação à religião.

b) Uma transformação da fé popular, manifesta na ascensão de seitas religiosas discordantes da religião pública, como o Orfismo, os Mistérios eleusinos, os cultos a Adônis e Dioniso, entre outros. Estas religiões, em sua maioria, tinham sua origem em um caráter agrário, ou estavam ligadas a conceitos religiosos bárbaros: egípcios, frígios ou persas, por exemplo.

c) A maneira como os antigos mitos gregos passam a ser vistos e trabalhados, tanto no teatro quanto na ágora e nas escolas filosóficas e sofísticas.

Neste capítulo, trataremos destas consequências de modo geral, deixando ao Capítulo 2 a comparação específica entre o caso do dionisismo, na religião, e o pensamento jônico, na filosofia.

1.1. DA RELAÇÃO ENTRE MITO E FILOSOFIA: CONDIÇÕES PRELIMINARES

A palavra mito tradicionalmente aparece na relação entre *Mythos* e *Logos*, entendida como uma oposição entre mentira e verdade, ficção e realidade, ou, como é mais comumente expresso, mito e razão. Criticando esta interpretação, Otto dirá que “*chamamos de mito a todo relato sério que está em conflito com nossos conhecimentos acerca dos processos naturais*”^[2]. Esta é uma interpretação que remonta a Platão e seu enquadramento dos poetas como “mentirosos”, sem lugar em uma cidade justa. A Filosofia nasce em uma relação confusa com a religião e a poesia, mas definitivamente oposta à idéia de divindades antropomórficas. Este preconceito ante os mitos atravessou a história ocidental da Grécia até o Renascimento. Um exemplo disto é o fato de que o cristão tradicionalmente entende que “mito” é o nome apropriado para a religião verbal dos outros, enquanto que a sua chama-se “Verdade revelada”. Assim, a busca por uma Verdade absoluta se inicia com os filósofos, que a preferem como uma verdade absoluta *lógica*; mas se mantém com o cristianismo, que prefere uma Verdade absoluta revelada pela fé, na forma do monoteísmo. Ambas atacam fortemente o valor de verdade específica e relativa que o mito, não apenas grego, mas o mito politeísta em geral, oferece.

Heródoto não verá problemas se os deuses gregos e egípcios são os mesmos com nomes diferentes, mas a noção de que há apenas uma Verdade implica na obrigatoriedade da existência de várias heresias – conceito que pode variar da maldosa blasfêmia sofisticada ao simples engano, curável através da reminiscência ou da revelação.

Porém, na raiz, ambas as palavras significam discurso, conto, narrativa, história – sem atrelar a noção de “ficção” para mito ou de “razão”, para *logos*. Ainda assim, a raiz passa a ser ignorada: o sentido de “narrativa”, que pode ser atribuído às duas palavras, é entendido a partir de Platão de uma forma diferente para cada termo: de Logos se entendia um discurso que tinha possibilidade de ser verdadeiro ou falso, enquanto o Mito, se não fosse identificado diretamente com a mentira, seria passível, no máximo, de verossimilhança. O Mito seria, no caso, um substituto imperfeito da Razão, um mau atalho para a Verdade. A palavra “mito”, chegará a caracterizar o

conceito de narrativa especificamente ficcional quando é discutida por Aristóteles [3].

Porém, o mito é uma parte da realidade humana até hoje, e pode se estabelecer segundo um sentido próprio. Se entendermos que o sentido do mito se dá (A) por verossimilhança psicológica ou espiritual, o mito descreverá, racionalmente ou não, uma essência humana, um arquétipo, um ideal. A não-aceitação do sentido do mito levaria à desumanização do indivíduo que, dessa forma, destoasse da cultura de sua sociedade. Esta é a situação, por exemplo, que Mircea Eliade descreve em seu *Myth of Eternal Return* (1971), ao analisar os dois modos, linear e cíclico, de compreensão da passagem do tempo pelas sociedades.

Porém, se entendermos que o sentido do mito se dá por (B) uma verossimilhança histórica, abrimos caminho para uma justificação política, como a que havia na Grécia Arcaica, em Homero e, possivelmente, na civilização Micênica. Porque certas famílias são herdeiras de grandes personagens míticos (conceito distante e ainda assim o mais aparentado disponível ao conceito de personagem histórico – já que mesmo Tucídides aceitou a historicidade da Guerra de Tróia), é direito de herança consanguínea que organizem as coisas à maneira destes personagens. Ainda, esclareça-se, que o fato não seja historicamente correto, mas apenas tido como se o fosse. Nesta ótica, o mito é importante pela crença de que descreve uma realidade válida, não por realmente descrevê-la[4]:

“O mito não é simples narrativa, nem forma de ciência, nem ramo de arte ou de história, nem narração explicativa. Cumpre uma função sui generis, intimamente ligada à natureza da tradição, à continuidade da cultura, à relação entre maturidade e juventude e à atitude humana em relação ao passado. A função do mito é, em resumo, reforçar a tradição e dar-lhe maior valor e prestígio, vinculando-o à mais elevada, melhor e mais sobrenatural realidade dos acontecimentos iniciais.(...) Cada mudança histórica cria sua mitologia, que, no entanto, tem relação indireta com o fato histórico. O mito é acompanhamento constante da fé viva, que precisa de milagres, do status sociológico que pede precedentes, da norma moral que exige sanção.”[5]

Embora a interpretação de Malinowski seja abrangente e útil, não é a única possível. De acordo com Manuel Rolph[6], existem muitas chaves de leitura possíveis para a leitura dos mitos. Os autores que tratam do assunto explicaram o mito de maneiras diversas, incluindo tratá-lo como alegoria educativa, fatos históricos deformados, elemento de coesão social, necessidade de justificação da sociedade presente, expressão de um sentimento religioso inato à humanidade e, tentativa de explicação tanto do mundo natural quanto da psicologia humana[7].

Estas formas de entendimento do tema se relacionam: é como resposta ao Complexo de Édipo freudiano que Vernant escreverá seu clássico Mito e Tragédia na Grécia Antiga[8], por exemplo. Também é contra Wilamowitz-Möllendorf que se levanta Walter Otto[9], e Jung cria o conceito de inconsciente coletivo à revelia de seu antigo mestre Freud[10].

O mito, portanto, é uma narrativa que não se esgota em uma única interpretação. Não é um discurso fechado e lógico, mas a parte verbal de uma vivência aberta coletiva. Cumpre as funções de exemplo moral, de justificação do estado de um mundo, natural e social. Esgotá-lo implicaria em retroceder até sua origem e compreender os motivos de sua criação e aceitação – o que é impossível, dada sua natureza indissociável dos ritos religiosos e dos pressupostos epistemológicos e éticos, nem sempre explícitos, de certo grupo humano.

Um rito será entendido dentro da perspectiva de Mircea Eliade: a representação de um mito, e este, um rito em palavras. Deve-se notar que, embora fortemente relacionados, um mito tem maior liberdade imaginativa do que um rito, sendo este limitado pelas possibilidades físicas dos celebrantes; jamais será possível que uma representação da morte e ressurreição de um deus seja feita pelo mesmo ator, por exemplo: ou este deve apenas fingir morrer na representação, ou outro ator deve representar o deus que ressuscita.

Assim, características presentes no rito a um observador externo, como um arqueólogo, historiador ou filósofo de épocas posteriores, podem significar algo ligeiramente diferente aos celebrantes, que conhecem o real significado, o significado mítico, daquele objeto ou ato. Em cultos de mistérios, onde é necessário fazer-se segredo quanto ao que acontece nas celebrações, torna-se ainda mais difícil a compreensão de um rito devido à falta de representações em primeira mão, narrativas ou artísticas, do que lá se passa. Assim, partes integrantes dos ritos que atravessaram os tempos até os dias de hoje divergirão necessariamente em alguns pontos dos mitos que, pertencendo aos mesmos contextos, percorreram o mesmo caminho. Este é um problema pertencente à esfera do ritual religioso grego antes mesmo da esfera do dionisíaco.

Além disso, enquanto um mito pode sobreviver pela escrita, um rito não tem essa possibilidade. Assim como a exata origem da religião grega é impossível de se estabelecer, considerando as constantes transformações sofridas, também é impossível declarar a origem de um rito e o significado de seu mitos ao mesmo tempo. E estes se influenciam mutuamente ao longo do tempo de tal forma que é preferível acompanhá-los juntos.

Portanto, não só é complicado analisar mito e rito separadamente como é impossível estabelecer entre estes elementos uma relação de causalidade direta. O mito, portanto, é um fenômeno cultural, e não deve ser visto como parte da história, mas da ideologia de uma determinada cultura. É o conceito alemão de Geist,

(*Volksgeist* ou *Zeitgeist*: o espírito de um povo ou de um tempo), as crenças e pressupostos que adotam, que justifica este juízo acerca do pensamento de J. J. Bachofen:

“O mito não evocará então acontecimentos supostamente acontecidos, como o pretende imediatamente a escola historicista, mas nos alertará sobre aspectos culturais dos diferentes povos, destacando seus contatos, similaridades e divergências. Ademais, Bachofen amplia o conceito de historicidade, dado que considera que é histórico não somente o que pode ter ocorrido, mas também o que pode ter sido pensado[11]

É uma visão escalonada do processo histórico utilizada por Bachofen[12] que explica a descrição que faz do processo de criação dos mitos: sociedades ditas primitivas os utilizam como forma de autodefesa, seja contra a natureza, buscando seus favores, seja contra outros humanos vistos como inimigos: o mito das amazonas e os cultos femininos de Dioniso poderiam ser vistos, por esta perspectiva, como um protesto das mulheres pela posição social inferior que possuíam. E isto chegaria até o teatro, quando a Orestéia mostra o choque entre o patriarcado e o matriarcado. *“Bachofen libera o mito do marco rigoroso do acontecimento histórico para situá-lo, por outro lado, no horizonte menos rígido do sociológico e do cultural”[13]*. Não é suficiente, mas é um avanço em relação a uma visão puramente historicista, escola na qual se destaca Willamowitz-Möllendorf, que trata o aspecto mítico das sociedades não como expressão religiosa, cultural ou artística, mas como uma mera incompetência no exercício da própria História.

Um mito, portanto, é uma parte da visão de mundo de um grupo humano específico, e não pode ser compreendido isoladamente porque nenhum mito pode existir isoladamente. É possível que uma mitologia, em perpétua transformação devido às mudanças de sua sociedade[14], misture narrativas de eventos físicos (naturais) e históricos, com o objetivo de esclarecer sobre o funcionamento e a história do mundo. Caso esta mitologia divinize heróis e relacione-se de outras diversas maneiras com o sobrenatural, poderemos ter um abordagem da Fenomenologia da Religião. Caso certo mito, independente de sua origem, seja usado para que um indivíduo purgue medos ou explique sentimentos, podemos entendê-lo através de Freud, Cassirer, ou mesmo através da famosa interpretação aristotélica sobre a função purgativa da Tragédia. Dessa forma, se nos é relevante entender a relação do fenômeno religioso grego com a filosofia grega, seguimos a orientação de Trabulsi[15]:

“a abertura de espírito que nos diz para levar em conta explicações diferentes não pode nos conduzir a um ecletismo beato, que consiste em adicionar explicações sem verificar a partir de que ponto e até onde elas são compatíveis ou, ao

contrário, se excluem. (...) Entre de um lado o historicismo que esquece o plano simbólico dos mitos e, de outro lado, o estruturalismo, para o qual tudo é código (...), entre estes dois caminhos igualmente falsos, a boa estrada é muitas vezes estreita. É entretanto, a que devemos trilhar.”

Para trilhar este caminho relacionando o mito e a filosofia, Trabulsi defende uma análise das sociedades à maneira marxista, mas as contribuições que aqui nos interessam virão de uma chave de leitura simbólica, que entende o mito como símbolo de elementos coletivos e transcendentais, como a cultura ou o Divino. Dentro desta chave, o foco escolhido é o religioso, especificamente a Fenomenologia da Religião de Walter Otto e Carl Kerényi. A escolha recai em dois motivos principais: o primeiro é a possibilidade de observar a filosofia grega por um prisma semelhante, atribuindo ao Divino, recebe ele o nome de *Ápeiron* ou de *Logos*, uma existência transcendente, não necessariamente física, mas apta a ser percebida na organização física tanto do cosmos natural quanto humano[16].

O segundo motivo é a falta de importância histórica do mito para o próprio crente: ainda que possa haver um substrato histórico profundo na mitologia, uma vez que uma narrativa mítica se estabelece, ela passa a ter um valor de verdade próprio, intrínseco, e independente do passado, que se torna inverificável e, aos crentes destes mitos, até mesmo desinteressante. É irrelevante o fato histórico originário quando o mito, ao olhar da sociedade que o abriga, é um fato social, presente, em torno do qual uma coletividade se organiza. Uma mitologia legitima tanto a organização social e política que nela se baseia[17], como a compreensão de mundo da sociedade que o adota – seu *Volksgeist*. O mito é uma base legítima para a maneira de viver e pensar das sociedades nele baseadas, oferecendo um sentido para sua organização.

“o resultado mais importante alcançado pelos membros desta Escola [de Cambridge] radica em ter tomado consciência de que a tão celebrada sophrosyne – 'serenidade' –, o bastião inquestionável dos filólogos em prol da defesa da ratio helênica – era o termo luminoso de um largo processo, em cujos pilares existiam formas obscuras primitivas – mitos e rituais ctônicos e místéricos - que atualizavam a tensão entre o dionisiaco e o apolíneo sustentada por Nietzsche e que hoje, mercê de estudos comparativos do campo antropológico, ninguém questiona. Em seu empenho por encontrar uma religiosidade grega anterior à dos deuses olímpicos (...), estes scholars conseguiram demonstrar muitas das instituições vertidas décadas antes por F. Nietzsche e E. Rohde e logo reafirmadas por Walter Otto, no que concerne aos aspectos

sombrios e irracionais de um transfundo religioso de base ctônica.”[18]

Parece-nos, portanto, que podemos definir, preliminarmente, o mito como um discurso místico-religioso, convincente, tautológico e auto-legitimador, através da qual é possível criar ou legitimar uma forma, lógica ou não, de compreender, explicar e relacionar-se com o mundo. Dirá Vernant[19], a este respeito que

“Para que a honra heróica permaneça viva no coração de uma civilização, para que todo o sistema de valores como que receba a marca de sua chancela, é necessário que a função poética, mais que objeto de divertimento, tenha conservado um papel educativo e formador, que através dela e nela se transmita, se ensine, se atualize na alma de cada um desse conjunto de saberes, crenças, atitudes, valores de que é feita uma cultura. Somente a poesia épica, devido ao seu estatuto e à sua função, pode conferir ao desejo de glória imperecível que domina o herói essa base institucional e essa legitimação social sem as quais ele não passaria de uma fantasia subjetiva”[20].

Esta definição de mito ultrapassa a época histórica estudada nesta dissertação: o mito é parte da relação humana com o mundo, incluindo tanto seu aspecto que hoje chamaríamos “natural” (em questões como a origem da chuva ou da morte), quanto aquele que nos parece ético (em questões sobre virtude, política ou desejos). Mas embora hoje possamos fazer esta divisão, tanto para o mito quanto para a Filosofia pré-platônica, essa distinção não existe[21]. Segundo Cassirer[22],

“O substrato real do mito não é de pensamento, mas de sentimento. O mito e a religião primitiva não são por certo de todo incoerentes, não são totalmente desprovidos de senso ou razão. Mas sua coerência provém muito mais da unidade sentimental que de regras lógicas. Essa unidade é um dos impulsos mais fortes e mais profundos do pensamento primitivo.”

1.2. O MITO NA GRÉCIA

Se vamos entender o mito como chave de compreensão do mundo, relacionado ou relacionável a conceitos como *lógos* e *arché*, é preciso vê-lo como um instrumento de descrição de uma realidade que não se resume ao elemento humano, mas o abarca e ultrapassa. E este é um papel que a filosofia pré-socrática também cumpre, ao descrever o homem como parte do mundo ao qual pertence, não merecendo maior destaque[23].

A evidência de que o mito descreve essa unidade é seu papel inalienável no sentimento religioso. Toda religião é composta de mitologia e ritual – ou, posto de outra forma, mito e rito. A escrita nos facilita desvendar os antigos mitos, mas os ritos estão perdidos em uma história ágrafa – mesmo através da arqueologia não é possível estabelecer seu início ou duração, quiçá seus procedimentos exatos. Passos de dança, palavras sagradas, drogas utilizadas (uva e a papoula eram cultivadas com esmero na Grécia e em Creta[24]) podem estar imortalizados em vasos ou textos, mas não são suficientes para um quadro completo. A partir das épocas às quais temos acesso através da escrita e da arqueologia, percebemos que na Grécia as pessoas que tinham autoridade para falar em nome da religião eram principalmente os aedos.

O papel da poesia é particularmente religioso: os poetas são instrumentos divinos, portadores de uma verdade religiosa sagrada, e meramente transmitem o conhecimento que os deuses, especificamente as Musas, lhes repassam[25]. Hesíodo, em sua Teogonia, explica de que maneira se tornou poeta: subitamente, através da graça divina:

*“Foram elas que, outrora, ensinaram a Hesíodo um belo canto
(...)e deram-me por ceptro um ramo de loureiro em flor
que tinham colhido, soberbo. E concederam-me um canto
de inspiração divina, para que eu pudesse celebrar o futuro e o passado
e ordenaram-me que entoasse hinos à raça dos bem-aventurados
[que vivem
sempre
e que as cantasse a elas também, sempre, no princípio e no fim.]”*[26]

O mesmo vale para Homero, que não é capaz de cantar por si mesmo, mas apenas com a ajuda da Musa:

“A ira, Deusa, celebra do Peleio Aquiles”[27]

E que nem mesmo pode lembrar-se dos personagens de sua narrativa sem ajuda divina:

*“Ó Musas, me dizei, moradoras do Olimpo,
divinas, todo-presentes, todo-sapientes
(nós, nada sabemos, só a fama ouvimos)
quais eram, hegemônicos, guiando os Dânaos,
os príncipes e os chefes. O total de nomes
da multidão, nem tendo dez bocas, dez línguas,
voz inquebrável, peito brônzeo, eu saberia
dizer, se as Musas, filhas de Zeus porta-escudo,
olímpicas, não derem à memória ajuda,
renomeando-me os nomes. Só direi o número
das naves e os navarcas que assediaram Tróia”*[\[28\]](#)

Este trecho, após a qual a enumeração das naves e navarcas leva cerca de duzentos versos, deixa clara a dependência do poeta em relação às musas: ao dizer que “nós” nada sabemos, ele se iguala aos seus ouvintes, atribuindo às Musas todo o poder que possui, e ainda mais – afinal, ao pedir apenas o nome dos “príncipes e chefes”, deixa subentendido que “o total de nomes da multidão” poderia ser recitado se as Musas ajudarem a memória.

Estes poemas, homéricos e hesiódicos, eram orais, a serem recitados frente a um público[\[29\]](#). Porém, após a passagem de seus poemas para a forma escrita, nem todos os ouvintes de Homero respeitam o que a Voz da Musa narra sobre os Olímpicos:

*“Tudo aos deuses atribuíram Homero e Hesíodo,
tudo quanto entre os homens merece repulsa e censura,
roubo, adultério e fraude mútua”*[\[30\]](#)

Os aedos não tinham mais, à época do nascimento da Filosofia, a exclusividade da verdade religiosa – e, com a crise desta, perde-se também a exclusividade do saber sobre o mundo e da educação, tanto das crianças quanto dos cidadãos.

1.3 MITO E SOCIEDADE: *ARETÉ*

“Tanto em Homero quanto nos séculos posteriores, o conceito de areté é frequentemente usado no seu sentido mais amplo, isto é, não só para designar a excelência humana, como também a superioridade dos seres não-humanos: a força dos deuses ou a coragem e rapidez dos cavalos de raça. Ao contrário, o homem comum não tem areté e, se o escravo descende por acaso de uma família de alta estirpe, Zeus tira-lhe metade da areté e ele deixa de ser quem era antes. A areté é atributo próprio de nobreza.”[\[31\]](#)

Intentando demonstrar como as mudanças sociais se refletirão na própria estrutura do pensamento grego, buscamos analisar como exemplo as mudanças na compreensão da virtude, incluindo sua origem homérica na *arete* militar, manifestos nas apropriações que os gregos farão dos mitos.

1.3.1. Areté em Homero

Só temos registros do uso amplo de *areté* em um sentido moral mais amplo, não exclusivamente guerreiro, a partir do final das obras de Homero. No início da *Iliáda*, esse sentido inexistia[\[32\]](#). Na *Iliáda*, todas as palavras aparentadas a *areté* têm não só o sentido de coragem militar, mas o de uma coragem militar possível apenas a um certo grupo especial de homens, guerreiros. É a partir do conceito de excelência no heroísmo, na batalha, atributo dominante da classe guerreira aristocrática, que o conceito de *areté* ganha o sentido de “excelência” a ser aplicada em outras áreas.

As duas grandes obras homéricas não espelham o mesmo exemplo de virtude. A palavra *areté* ainda carregará o sentido de excelência militar durante muito tempo, mas quando a democracia começa a ganhar relevo sobre a aristocracia, outros valores morais se elevam: quando a elite se impõe pela mitologia, todos os que desejam legitimidade política precisam fazer o mesmo.

A época retratada pela *Iliáda* é a época das grandes migrações gregas, período em que grandes guerras aconteceram entre os povos que viriam a formar a Grécia que conhecemos. Numa época de migrações e guerras, o valor humano poderia ser medido pelo sucesso em adquirir e manter um território contra forças externas. Sob esta ótica, a *Iliáda* é sobre o valor de povos guerreiros, não importando se a história que ela conta é real, no sentido de histórica, ou não. É irrelevante se realmente houve um Aquiles que se enfureceu contra Agamênon em Tróia por causa de uma divisão fraudulenta de espólios de guerra. A função das histórias educativas é

a de estabelecer exemplos e valores; e se não houvesse um bom exemplo disponível, este deveria ser criado. Mesmo Platão, que reconhece ser isso uma fraude (ao contrário dos poetas anteriores a ele), considera este tipo específico de fraude como algo bom, porque será socialmente útil[33].

Mas já não se poderia dizer da Odisséia que esta está inscrita na mesma tradição de valores da Ilíada. Aqui já não temos uma guerra, mas uma tentativa de retorno. Ela é a expiação de Odisseu, ou Ulisses, guerreiro aristocrático, pela sua *hýbris*, seu orgulho desmedido, sua falta de virtude moral, por não honrar os méritos divinos no sucesso que lhe coube. Por esta opinião, passa dez anos no mar, sob castigos de Possêidon. Nestes dez anos de viagens narrados pela Odisséia, leremos sobre famílias unidas e desfeitas, sobre saudades, sobre ameaças ao lar, sobre um filho que, desejando procurar o pai e restabelecer um homem na casa, faz uma viagem que termina por tornar a ele mesmo um homem, sobre um rei e chefe de família tentando reassumir seus assuntos internos após voltar da lida com um assunto externo, a guerra. Aqui, além do guerreiro que é Odisseu, um outro Odisseu se mostra, com uma nova virtude, respaldada por Palas Atena. A virtude da Ilíada, embora ainda presente, está agora em segundo plano.

Diz Werner Jaeger[34] que a inclusão dessas cenas de âmbito doméstico dentro da tradição épica remonta aos Jônios. Curiosa coincidência que seja na Jônia que nasce a Filosofia. É a Jônia, uma estreita faixa de terra na costa da atual Turquia, espremida entre o mar Egeu e os bárbaros Persas, o lugar que abriga as cidades onde nasceram Tales de *Mileto*, Anaxímenes de *Mileto*, Anaximandro de *Mileto*, Xenófanes de *Colofon* e Heráclito de *Éfeso*. Uma região espremida entre os bárbaros e o mar, uma região que faz fronteira com o Estreito de Dardanelos que Tróia defendia (posição geográfica que serviu de base para opiniões a respeito de motivos comerciais para a Guerra de Tróia).

A Jônia era uma região formada de cidades-colônia gregas, fundadas por navegantes. Estas cidades não tinham a forte tradição rural e familiar que suas fundadoras possuíam. Puderam, por isso, ser as pioneiras na filosofia, um dos novos modos gregos de ver o mundo e, conseqüentemente, a virtude. Enquanto elas eram cidades majoritariamente comerciais, em cidades mais antigas a tradicional aristocracia familiar casava suas filhas com a nova aristocracia mercantil. Odisseu, portanto, o astuto homem do mar que volta para casa depois de muitos perigos, pode ser visto como o herói dos comerciantes marinheiros. Nesta linha, cito novamente Werner Jaeger:

“Quando a Odisséia pinta a existência do herói depois da guerra, as suas viagens aventurosas e a sua vida caseira com a família e os amigos, inspira-se na vida real dos nobres do seu tempo e projeta-a com ingênua vivacidade numa época mais primitiva.”

Então, não chega a ser uma questão de *quando* estes vários cantos que formam a Odisséia e a Ilíada foram criados ou escritos, mas o *porquê* de certas épocas os terem escolhido como modelos de virtude para os homens de seu próprio tempo. Não é o mito que forma a virtude, ou a sociedade que cria um mito para justificar seu modo de vida; é a necessidade de uma moral social que fortalece certas mitologias previamente existentes, incluindo tanto o aspecto de culto público quanto o sentimento religioso pessoal[35].

1.3.2. *Areté* no teatro

A mudança da sociedade grega, de aristocrática para tirânica e democrática, é também a mudança no enfoque dos conjunto de mitos e nos poetas que os cantam. Anteriormente falamos dos aedos, mas cerca de duzentos anos depois de seu auge, na época clássica, sua importância declina. Os poetas das multidões (ao contrário de poetas filósofos e profetas viajantes) agora, na época clássica, educam as massas ainda através da arte e da poesia, mas mais especificamente, estes poetas as educam através do teatro. À época de Sócrates, o teatro já havia tomado o lugar da poesia épica na educação grega através da arte. Ainda assim, o mesmo conjunto de mitos se manteve, de forma que o conceito homérico de arete continuou podendo ser citado: o próprio Aristófanes pedirá por sua volta quando, na Guerra do Peloponeso, os cidadãos atenienses deixam de se interessar em ser hoplitas, tornando a cidade dependente de exércitos mercenários. Também Aristóteles[36] teria escrito um hino a seu amigo Hérmiias, príncipe de Atarneu, morto defendendo seu ideal filosófico e moral. Neste hino ele relacionaria o conceito filosófico de *areté* defendido pelo amigo ao morrer com os heróis Aquiles e Ajax, que agarraram-se às suas honras: Aquiles, ao morrer para ser lembrado, e Ajax, ao matar-se por ser esquecido[37].

A chave de compreensão da permanência da identidade grega é que mesmo na mudança, ainda o mesmo conjunto de mitos seria transmitido às crianças. A função da arte homérica era elevar o homem, dar-lhe valores maiores do que simplesmente um indivíduo, e esta função se mantém ao longo dos séculos, embora não seja mais com a poesia épica que se busca atingi-la. O que mudaria nos mitos exemplares seria meramente a ênfase, para adequar-se à mensagem, e a forma de exposição do pensamento: a política ateniense, cidade de maior relevância, com o papel preponderante dos sofistas, influenciará uma mudança da exposição artística para a argumentativa. O público receptor da mensagem passa a ser mais tocado pela exposição na forma da Razão do que na forma da Arte, mesmo quando ambas se baseiam na mitologia tradicional, para embasar a escolha de suas palavras. Tanto é assim que Aristófanes usa uma discussão argumentativa, em *As Rãs*, para convencer a platéia, embora critique Eurípides.

O mito usado como recurso de união políade não só efetivamente existe[38], como Aristófanes o usa e o próprio Platão o recomendará na República. Nessa passagem desde Homero até os autores teatrais, vemos aumentar o uso dos mitos como exemplos para o homem comum. O teatro também tem, como a Filosofia, a intenção de educar e enobrecer o homem. Com o declínio da poesia épica e da religiosidade aristocrática, a racionalidade nascente na Grécia começa a preencher os espaços educativos da Grécia, e não apenas através da Filosofia. Conceitos tratados pela Filosofia são também abordados no teatro, como a felicidade. Eurípides afirma em sua tragédia perdida *Antígona* que "*no princípio Édipo era feliz*", ao que Aristófanes, em *As Rãs*, faz Sófocles discordar: como pode ser feliz quem é destinado à miséria? É a mesma discussão que Aristóteles propõe ^{na *Ética A Nicômaco*}: se a felicidade não é um prazer imediato, como podemos medi-la? Como podemos saber quando se é feliz? Qual o momento de se dizer "este homem é feliz"? O quanto nossa felicidade depende dos outros? Em menos palavras, as mesmas dúvidas.

Embora a origem exata e detalhada seja incerta, os concursos teatrais surgem na época em que o Estado oficializa o culto de Dioniso. Sobre o teor das peças, Aristóteles diz que a Tragédia mostra o homem superior (ao que realmente é), enquanto a comédia o mostra inferior[39]. Ambas estabelecem ideais através da demonstração do exemplo e do mau exemplo. Portanto, há aqui uma conceituação de virtude desejável, ainda que pareça silenciosa: o que Aristóteles reconhece é a intenção do autor teatral de provocar certo efeito emocional, acreditando que este efeito levará os cidadãos a mudar seu comportamento para aproximar-se ou afastar-se das personagens retratadas. O humor é utilizado como uma ferramenta educacional, e isso pressupõe uma clara noção a respeito de que tipo de idéia e comportamento é aceitável que se tenha na sociedade da época.

O poeta se torna o porta-voz da moralidade vigente – seu propagandista, quando a recomenda nos palcos (ou critica o comportamento contrário a ela) e mesmo seu físcal, ao nomear explicitamente cidadãos que se comportam de maneira considerada vergonhosa tanto no campo sexual, privado, quanto em âmbito político e militar, aspectos públicos da vida cidadã.

Podemos então perceber que, embora não haja um livro sagrado da moral ateniense à época do teatro, esta se faz claramente presente, junto com a noção de virtude cívica que lhe é própria. Os temas da Filosofia não eram dela exclusivos, portanto.

1.3.3. Areté em *As Rãs* de Aristófanes

Aristófanes escreverá a peça *As Rãs* como símbolo da decadência dos valores morais: *As Rãs* narra a viagem de Dioniso, deus do teatro, ao Hades, onde pretende buscar Eurípides de volta a Atenas, pois os novos poetas não o agradam. Lá chegando, encontra os três grandes tragediógrafos: Ésquilo, Sófocles e Eurípides, terminando por mediar uma disputa entre os poetas. Os dois primeiros, representados por Ésquilo, representam uma noção homérica de virtude, e Eurípides, pesando os versos na balança, representando a nova virtude socrática a partir da qual uma vida não-examinada não merece ser vivida.

Como parte dos critérios de julgamento, Dioniso pede conselhos políticos aos dois poetas (afinal, é função dos poetas, segundo ambos, tornar os cidadãos melhores[40]). Eurípides primeiro pergunta a Dioniso o que os próprios atenienses pensam da situação (Alcibíades - que Aristófanes quer de volta - exilado), e então concorda com a opinião da maioria. O personagem Eurípides da comédia *As Rãs*, assim como o personagem Sócrates da comédia *As Nuvens*, é uma amálgama dos "novos tempos" e da "nova moral" que Aristófanes despreza, e que está presente na própria platéia que o assiste, que Xântias, o escravo de Dioniso, critica logo na abertura da peça.

À época de apresentação da peça, Eurípides já havia passado quase quarenta anos escrevendo tragédias e transmitindo suas noções de virtude e moral ao povo através da arte. Enquanto isso, Sócrates, os filósofos e sofistas agiram sobre o povo pela via da Razão. É compreensível, portanto, que Dioniso esteja lá representando o ateniense médio, com os coturnos usados na Tragédia, a roupa amarela das mulheres e a clava e a pele de leão usadas por Hércules. Pode-se entender que é o deus do teatro exposto ao ridículo após a morte de seus maiores autores[41], ou o cidadão ateniense médio tornado ridículo pela ausência de bons pedagogos no próprio teatro, considerado por Aristófanes como mais relevante do que a filosofia e a sofística, ou até como única possibilidade real de educação da pólis.

Independente de quem seja o Dioniso da peça, ele quer de volta algo que perdeu: um bom pedagogo. Mas chegando lá, vê uma disputa pelo trono da Tragédia, e termina por mediá-la, dando como vencedor o inimigo daquele a quem vinha buscar originalmente. “*As pessoas de bem* [no Hades, para julgar os poetas] *são*

poucas, como também acontece aqui", são as palavras que o escravo Xantias usa para referir-se à platéia. É o escravo, aliás, o mais sensato personagem da peça, não o deus. O que tiramos desta mudança de idéia de Dioniso é que a Virtude se impõe aos olhos: o autor demonstra que o ateniense médio não sabe escolher bons pedagogos, mas ainda seria capaz de reconhecer um, caso fossem postos bons e maus exemplos à sua frente. Houve um aprendizado a respeito da virtude, pela mera exposição a ela.

Mas como ocorre essa exposição do homem à Virtude? Como se dá este conflito entre os poetas mortos? De acordo com os interesses e hábitos do lugar e da época, isto ocorre da maneira mais atraente aos espectadores: através de um debate racional. Eurípides, ao dizer que é melhor poeta do que Ésquilo, exige um julgamento e diz que examinará as tragédias verso por verso, com esquadros, régua e fitas métricas. É Aristófanes demonstrando como tudo, para a corrente de pensamento que Eurípides representa na arte, deve ser racionalizado. É a corrente dos filósofos e dos sofistas, que Aristófanes vê igualmente como deturpadores da moral antiga, o que de fato são, e como corruptores da juventude. Sófocles se apresenta como reserva de Ésquilo; se Eurípides vencer, Sófocles o desafiará.

Assim, Aristófanes coloca os dois representantes da antiga moral contra o representante sofisticado. E Eurípides narra seus méritos poéticos: *fazia falar o povão, homem, mulher, velho, escravo, todo mundo falava*" indiscriminadamente. Ensinou os atenienses a falar, as regras mais sutis, as palavras de duplo sentido, ser esperto, refletir, compreender, intrigar, admitir a maldade... Ésquilo concorda que realmente tudo que Eurípides diz ter feito realmente o fez: *"você não mereceria a morte por semelhante ousadia?"*

Para Ésquilo e Aristófanes, o simples fato de questionar a moral vigente é o mesmo que negá-la. Os sofistas, Sócrates, os fisiólogos, as idéias orientais e toda linha de pensamento não-filiada ou não-autorizada pela religiosidade tradicional é subversiva e danosa. O retrato de Sócrates feito por Aristófanes em *As Nuvens*, sob este ponto de vista, não é surpreendente, servindo exatamente ao que se propõe. A liberdade expressiva sem completa base factual, a licença poética, já existe e já é valorizada.

Como Eurípides é quem inicia seu auto-elogio, Ésquilo logo tem sua vez, e aí vemos claramente a oposição. Ambos concordam que o que torna um poeta trágico digno de admiração são *"as sábias lições que tornam os homens melhores"* (palavras de Eurípides), e que aquele que faz o oposto merece *"a morte"* (idem).

Mas para Ésquilo, ele tornou os homens melhores incentivando-os a serem fortes e ir à guerra. Como ele os melhorou pela Tragédia, ele cita outros: Orfeu, pelos Mistérios, Museu, pelos remédios, Hesíodo, pela agricultura, e "o divino Homero" pela profissão das armas. É aqui a filiação explícita da moral do autor:

"Foi de acordo com Homero que apresentei as façanhas de Pátroclo e Teucro, o Coração de Leão, para insuflar em cada cidadão o desejo de igualar-se a estes grandes homens".

Aqui, toda a Grécia concorda com a função social do mito: Homero, Aristófanes (em nome de Ésquilo) e Platão: não é a verdade que importa, mas os efeitos da boa mentira. Ou da boa ficção. Ou do bom mito. Ou da boa religião. Nós podemos ficar em dúvida quanto à palavra mais adequada, mas não eles: bastaria qualquer um deles defender a sacralidade do “*mýthos*” aos seus contemporâneos, e todos estes significados seriam perfeitamente compreensíveis a seus ouvintes.

Ésquilo, então, é eleito o melhor. Com ele, Aristófanes louva também Sófocles e Homero, e diminui Sócrates, Eurípidés e os sofistas, tornando suas peças veículos educacionais equivalentes ao de seus inimigos, mas com maior alcance imediato. Considerando que a vitória da antiga moral se obtém através dos métodos daqueles que a questionam, vemos que a racionalidade perde a batalha na peça, mas não na história.

1.4. PRIMÓRDIOS DA FILOSOFIA

Aqui pretendemos esclarecer alguns breves pontos sobre o conceito de Filosofia na Grécia pré-platônica para que este se diferencie dos vários usos dados à palavra a partir de Platão. Mesmo em Sócrates, a Filosofia é um modo de vida, dado que a missão que considera sua pelo Oráculo de Delfos o impele à ação e seu *daímon*, censurando seus excessos, estabelecendo os limites do modo de vida questionador e formador de homens que este filósofo atribui a si mesmo[42]. Esta opção de vida pode ser vista adiante, por exemplo, nos chamados socráticos menores, como os epicuristas, nos quais não há divisão entre o que se declara e o que se pratica. Estas filosofias, formas de vida sempre sociais, tanto explicavam o cosmo natural quanto o lugar do homem nele: os mesmos pré-socráticos escreveram tanto sobre a natureza do mundo quanto sobre como o homem deveria viver, dadas aquelas circunstâncias[43].

A elasticidade do conceito de Filosofia deriva do fato de que a filosofia não surge pronta; uma atitude de contestação religiosa e social ganha força, buscando encontrar algo que substitua a visão de mundo precedente, até que, em algum momento não específico entre o século VI a.C. e o IV a.C., esta contestação encontra os problemas de definição que se tornam sua exclusividade: *to on*, *arché*, *phýsis*. Os pensadores da época, consideremo-los filósofos, sofistas, fisiólogos, debruçaram-se, de uma forma inteiramente nova, sobre os fundamentos conceituais de campos do saber já estudados anteriormente, como cosmologia, ou inéditos, como a retórica e a

arte. Não foram estes campos do saber estudados que nos fizeram definir o que é um filósofo. O que, então, guia a tradição nesta definição?

Comum a todas as filosofias é a definição do termo dada por Platão, no Eutidemo, como “*o uso do saber em proveito do homem*”[44]. Em termos gerais, a questão não é exatamente qual é o saber proveitoso[45]. Este saber citado por Platão não é meramente um saber prático, uma *techné*; ele contém em sua base um arcabouço teórico articulado que o torna coerente com seus princípios éticos, também diretamente derivados deste arcabouço. A filosofia assim exposta não se reduz a uma causalidade mecânica, mas a um conjunto orgânico indissociável.

Mas por que esta organização interna da filosofia antiga é digna de nota?

Hoje é comum que a expressão “fazer filosofia” remeta o leitor ou interlocutor a uma imagem de especulação de objeto indefinido, mas a atitude filosófica exige uma definição *ética*, não meramente sapiencial. Esta ética não é necessariamente adquirida de forma racional; sua necessidade primordial é a coerência interna – o mesmo tipo de coerência que Cassirer atribui ao mito[46], questão humana que ele interpreta como cultural. Dessa maneira, tanto o mito quanto a filosofia grega cumprem um papel ético, estabelecendo ou justificando valores morais pra uma sociedade na qual existem muitas possibilidades de explicação para o mundo: tanto a Filosofia quanto a religião grega são múltiplas, de muitos cultos e muitos discursos; à maneira de Protágoras, poderíamos dizer que a um discurso sempre se opõe outro, e que a distinção entre os diferentes modos de vida não é clara nem mesmo para os contemporâneos daqueles que as propunham: Heráclito não fará distinção entre Hesíodo e Pitágoras[47], Empédocles e Pitágoras possuem semelhanças com o orfismo[48], Aristóteles tem a opção de estudar na escola de Platão ou de Isócrates.

Intentamos aqui referir-nos a duas possibilidades de definição de Filosofia: a busca por um saber-viver, e o próprio saber-viver[49]. A forma mais útil de separá-las conceitualmente seria em “atitude filosófica” e “sistema filosófico”. No processo de “fazer filosofia”, estas duas manifestações da curiosidade e do esforço humano se manifestam de forma separada e alternada, quase dialeticamente.

Deixando pressuposto que as etapas se sucedem às vezes em longos intervalos de tempo, não necessariamente dentro do mesmo pensador, podemos dizer que a crítica de um pensamento permite o nascimento de um diferente. É mais comum que o pensamento, a crítica e o novo pensamento levem séculos para se suceder, mas algumas vezes as três etapas podem ser atravessadas em períodos espantosamente curtos. Isso não demonstra que haja um escalonamento qualitativo na história da Filosofia; apenas demonstra que a filosofia, em suas diferentes definições, altera a si mesma, através da redefinição de seus termos e da criação de novos conceitos, por exemplo.

A atitude filosófica dependeria da problematização, através de uma expressão verbal clara, dos conceitos basais de um sistema teórico, seja filosófico ou não. Seria a filosofia questionadora das bases conceituais dos sistemas teóricos, a Filosofia que Tucídides põe na boca de Péricles: “*Amamos o belo e filosofamos sem timidez*”[50], cujo sentido se inclina para a busca do saber, e não para uma disciplina ou campo específico do conhecimento. Ela é “conquista” para Platão, “esforço” para os estóicos e “atividade” para os epicuristas[51]. Todas estas noções pertencem antes à vontade do que ao saber humano, têm a ver com uma busca ativa por algo, e não com um conhecimento, dado, revelado ou alcançado. Esta é a Filosofia que Aristóteles faz com as Formas de Platão, por exemplo.

Também é esta a filosofia que os pré-socráticos fazem com o entendimento religioso antropomórfico: Heráclito[52], Xenófanes[53], Tales[54] – os pensadores e os fragmentos que atacam o antropomorfismo religioso ou redefinem o conceito grego de divindade é numerosa.

Já um sistema teórico filosófico pode ser entendido como uma reorganização sistemática internamente coerente de uma visão de mundo anterior à aplicação desta filosofia crítica, ou seja, de uma atitude filosófica. Pode-se vê-lo como uma consequência da reorganização dos conhecimentos anteriores a partir da crítica de seus conceitos necessários. A racionalidade filosófica nascerá desta relação com o passado epistemológico do solo onde cresceu. Por isso o filósofo não surge pronto, completamente racional, um observador ideal da natureza, isento de subjetividade, portador de um olhar absolutamente externo e despido das suas influências sociais. Assim como a Filosofia só pode nascer em determinadas condições, também estas condições necessariamente irão surgir impressas na Filosofia. No caso grego, elas são o contato de várias culturas, ocorrido primeiramente na Jônia, aliado às condições materiais capazes de proporcionar tempo livre a certas pessoas na sociedade – tempo suficiente para que o pensamento abstrato surja como interessante em si mesmo, e não apenas como instrumento para a melhora ou manutenção das condições de vida. A Filosofia não é filha apenas do espanto e da maravilha; ela é igualmente filha da *scholé* - do ócio.

Sendo assim, entendemos que os filósofos gregos foram homens permeáveis à sua época, com suas condições materiais próprias, seus movimentos religiosos, sua política, e permeáveis também às especulações abstratas, se não pudermos ainda usar o nome Filosofia, de outros homens da época. Estes se encontram imbricados de tal forma que o grosso da população não os distinguia: a diferenciação platônica entre Filosofia e Sofística, por exemplo, era ignorada tanto pela população em geral quanto por homens de elevada importância cultural, como Aristófanes. Em sua peça *As Nuvens*, ele não diferencia nem um filósofo de um sofista, usando os termos platônicos, nem um filósofo da *phýsis* de um filósofo do *nómos*.

Também Péricles é exemplo desta ausência de diferenciação entre as diferentes classificações que usamos em relação às formas de pensamento da época.

O século que levou seu nome viu o líder ateniense ao lado tanto de Protágoras quanto de Anaxágoras. Caso realmente possamos dizer, com Burkert, que “*a Filosofia começa com o livro escrito em prosa*”[55], no que tange à Grécia veremos um Isócrates mais próximo de uma definição “correta” do termo Filosofia do que o próprio Platão, que transmitiu seu conhecimento de forma semi-teatral.

Cremos, portanto, que a melhor definição de Filosofia para o contexto grego seja a de Pierre Hadot,:

“A filosofia antiga admite muito bem, de uma maneira ou de outra e desde o Banquete de Platão, que o filósofo não é um sábio, mas ela não se considera um puro discurso que é suspenso no momento em que a sabedoria aparece; ela é, ao mesmo tempo e indissolivelmente, discurso e modo de vida, que tendem ambos à sabedoria, sem jamais atingi-la”[56]

Se a filosofia é realmente o “amor pela sabedoria”, e não a sabedoria em si, é apenas esta atitude crítica de constante busca, de humildade epistemológica, que impede a filosofia de recair no dogmatismo religioso. Se não há humildade do filósofo para receber críticas ao pensamento que formulou, se este é cristalizado, então ele não é um Filósofo no sentido da etimologia da própria palavra, mas simplesmente um repetidor de dogmas, um líder religioso. E alguns dos pré-socráticos estão incluídos nesta definição pelo próprio Jaeger, que dará Heráclito características de profeta, não de um mestre racional[57].

Este limite que a própria Grécia considerava impreciso, aliado à constante redefinição dos termos filosóficos a respeito da análise da própria Filosofia nos permite chamar de filósofos tanto sofistas que redefiniram, em seus sistemas, a essência do homem ao identificá-la com a natureza, quanto os tradicionais filósofos pré-socráticos, que buscaram uma *arché* única para a *phýsis* que viam. Muito próximos deles, afastado apenas por uma questão de linguagem, estão poetas que utilizam conceitos racionais abstratos divinizados e não-antropomórficos para explicar o mundo, como Hesíodo[58]. À época, podemos dizer que todos estavam redefinindo o que a Grécia sabia, muitos a partir da própria origem conceitual, quando o instrumental teórico, o arcabouço conceitual que possuíam, o permitia. Mas se não é o uso exclusivo da razão instrumental que define a filosofia (se o fosse, de acordo com a descrição que Nietzsche faz dos Pré-Socráticos, o primeiro filósofo seria Platão), qual a diferença em poucas palavras, entre o pensar mitológico e o filosófico?

Podemos conceituar a filosofia na Grécia pré-platônica como uma visão de mundo que envolve dois aspectos do cosmo[59] e dois aspectos humanos:

1) Ontológico[60] - a) *Arkhé*: um (ou mais) Princípio(s) não-antropomórfico passível(is) de compreensão intelectual voluntária, mas não automática, pelo homem;

2) Ontológico - b) *Phýsis*: uma miríade de manifestações fenomênicas derivadas deste(s) Princípio(s), estejam elas hierarquizadas ou não;

3) Sapiencial: a possibilidade de uma unicidade de saberes não contraditórios sobre a organização do mundo fenomênico. Aqueles que não assumiram esta possibilidade, como os céticos, não se preocuparam em buscar a (para eles) impossível verdade sobre o mundo, mas ainda assim entenderam que “saber que nada pode ser sabido” nos obriga moralmente a viver de uma determinada maneira. Por este entendimento de que fazer filosofia é nos obrigar a viver filosoficamente, pode-se considerar que estejam incluídos nesta definição.

4) Ético: um modelo ético derivado destes saberes.

Com o tempo, o aspecto epistemológico desta definição passou a ser considerado, com a imensa valorização da razão instrumental, o verdadeiro elo entre a filosofia e seu objetivo, seja este a verdade (terceiro aspecto da definição acima) ou a sabedoria (quarto aspecto da definição acima). Porém, nosso interesse está na relação entre os aspectos ontológicos e éticos, como nos parece ter sido também o interesse, ainda que expresso diferentemente, dos próprios pensadores da época. O saber e a racionalidade têm seu valor, mas a filosofia antiga nem prescinde disso, nem pode a isso ser reduzida. É Hadot quem dá a chave para a compreensão da filosofia grega ao estabelecer a indissolubilidade entre conhecer e praticar. “Se o mundo é assim”, poderia perguntar qualquer um imbuído deste espírito, “como devo viver?”

Entendemos, portanto, que um filósofo pré-platônico expõe uma ontologia explícita baseada numa *Arché* cósmica, e que desta organização de mundo deriva necessariamente uma disciplina ética, por ser o homem parte integrante desta organização. Como exemplo, temos Anaximandro, que entende ser justo direito do *Ápeiron* retomar aquilo que dele se diferenciou[61].

Esta definição de filosofia não se manterá obrigatória a partir de Sócrates, quando a filosofia passa a dissociar física e ética, e por isso entendemos que a citação da palavra nos Pré-Socráticos necessita de uma compreensão particular.

CAPÍTULO 2: MITO DIONISÍACO E FILOSOFIA

“Toda vez que se considera um mito, como com razão sustenta Lévi-Strauss, não se deve atender somente a uma determinada variante tida supostamente como a mais antiga, mas sim à soma de todas as versões conservadas, do mesmo modo como não constituem a árvore as suas distintas partes – tronco, galhos, copa... –, mas sim a visão de conjunto de todos os seus componentes.”[62]

Entendemos que para a compreensão do Dionisismo, é preciso conhecer os mitos dionisíacos mais populares, sua origem, e entender seu papel na mitologia grega em geral[63].

Contava-se popularmente entre os gregos do século VI a.C. que Dioniso nasceu de um caso amoroso entre Zeus, soberano do Olimpo, e a princesa mortal Sêmele. Enciumada, sua esposa Hera disfarça-se de mortal e convence Sêmele a exigir ver Zeus em todo o seu esplendor. Quando ela o encontra, faz-lhe jurar que atenderá um pedido seu, e exige o que lhe foi dito. Sem escolha, Zeus mostra sua forma divina, com todos os raios e trovões que comanda, incinerando a princesa. Porém, vê que o coração da criança no útero ainda bate, e retira-a do ventre de Sêmele para terminar a gestação em sua coxa. De lá, portanto, ele nasce, gestado na coxa, chamado de “o duas vezes nascido”.

Já os seguidores dos ensinamentos órficos[64] diziam que Dioniso, filho ainda criança de Zeus, é raptado pelos Titãs, deuses mais antigos do que os olímpicos, que os distraem com brinquedos e, com as faces embranquecidas de cal, esquartejam-no e comem-no cru. Zeus, então, envia-lhes raios e os incinera. O pó de seus corpos forma uma massa, e dessa massa surgem os homens: parte criminosos, pois vieram de Titãs canibais, e parte divinos, pois estes mesmos titãs haviam comido o corpo de um deus olímpico sem mácula.

Dioniso é considerado um deus da vida e da morte por sua origem agrária, cretense, na qual ele representa o filho de uma deusa cumpridora do papel de Grande Deusa-Mãe. Esta origem está relacionada à de vários outros deuses mortos, esquartejados e renascidos na região do Mediterrâneo, todos originalmente agrários: Dioniso, Adônis e Osíris são deuses de vegetação que, ganhando popularidade, adentraram os cultos urbanos e perderam, para um observador externo como nós, suas características mais ctônicas: o supermercado matou em nós a capacidade de acompanhar o crescimento dos vegetais e ver sua sacralidade, assim como as luzes noturnas não mais nos permitem saber a fase da lua ou a posição das estrelas. Estas

formas de sacralidade não são capazes de tocar um indivíduo ou povo que seja majoritariamente urbano – porém, à época tratada aqui, havia quem soubesse não só onde estava, mas também *quando* estava, apenas olhando para o céu. A religiosidade ctônica destas pessoas, ligadas à terra e aos ciclos da natureza, é algo difícil de compreender para quem vive no meio urbano e presume que a vida vegetal é meramente comida, carecendo de qualquer sacralidade. Enquanto apenas cem anos atrás uma criança poderia esperar um ano inteiro de ansiedade para comer o próximo morango, por não ser “época” de morangos, hoje a humanidade tornou a oferta de comida abundante – a química já permite que se supere a “limitação” que os ciclos da terra representam para a humanidade atual.

O crescimento dos vegetais é sagrado na religião dionisíaca pelo simbolismo dos mitos divinos, que explicam a relação da Terra com o Céu e a Humanidade. Dioniso é um deus menino, filho de uma deusa mulher: esta deusa é a Terra: Perséfone para os eleusinos, a Deusa-Mãe dos cretenses, ou Sêmele, para os frígios. Dioniso é seu filho, o filho da Terra – os frutos da Terra. Ele não é o deus do vinho, nem o representa – ele é o próprio vinho. Da mesma maneira, a vida animal o representa: ele não é o deus dos touros ou bodes, mas é os touros e bodes. Qualquer coisa nutrida da mãe-terra, esta será Dioniso; esta é a origem de suas transformações incrivelmente variadas.

Deuses de povos agrários, como o cretense Dioniso-Zagreus, o caçador, têm uma tendência a nascerem de uma mãe tripartite, representável pela lua, com a qual pode se relacionar em diferentes estágios. Este deus, nascido de sua mãe, posteriormente se acasala com ela ao deixar sua semente em seu ventre. Se o deus é o fruto da terra, e a mãe é a terra, não há nem mesmo uma metáfora nesta crença! É um modo de expressão poético para um conhecimento da natureza e da vida.

De qualquer modo, no contexto grego, o touro e o bode serão os animais dionisíacos por excelência, assim como a uva e a hera, seus vegetais. Há relatos, por mais violenta e difícil que pareça a tarefa, de que era uma prática de alguns cultos dionisíacos a caçada grupal, de mãos nuas, a um bode ou touro, seguida de sua morte por esquartejamento e pelo alimentar-se coletivo de sua carne e sangue, crus, no próprio local de sacrifício. É a morte originando e alimentando a vida – inseparáveis.

2.1. O DIONISISMO

Os cultos a Dioniso, embora se voltassem para um mesmo personagem, ou conjunto de personagens, mitológicos, não podem ser considerados uniformes. O

deus teve funções próprias em cada grupo que o acolheu: na mesma época, as Bacantes e a Pólis não se relacionavam com o deus da mesma forma, enquanto épocas diferentes, como a Creta minóica e a Macedônia alexandrina, mal parecem se referir a um mesmo personagem. Trubulsi, a respeito de questionamentos sobre se o dionisismo seria uma “religião popular”, declara que

“Certamente não, por exemplo, quando o deus era representado nas paredes de uma mansão da aristocracia romana, ou quando um rei fazia suas conquistas como um 'novo Dioniso'. O dionisismo não foi uma 'religião popular', pois isso suporia um conteúdo fixo, quando justamente ele não parou de se transformar. Mas, em certo momento, ele funcionou como uma religião popular. Em cada momento da história grega este conjunto de crenças e práticas que chamamos de dionisismo desempenhou um papel específico, mudando com a sociedade.[65]”

A chamada Linear B, forma de escrita descoberta e decifrada no século XX, atesta a presença do nome “Dioniso” ligado a um contexto religioso cretense e minóico. Desde que há tecnologia naval para isso, o Mediterrâneo é singrado por embarcações de diferentes povos, o que favorece um contato cultural constante. A partir deste tipo de contato é que se crê terem chegado aos minóicos as maneiras de outros povos: consta que o calendário surgido na Grécia, herdado dos cretenses, segue as cheias do Nilo[66].

A Cultura Minóica é como chamamos a cultura existente na ilha de Creta de XXVI a.C. até XV a. C., quando terremotos ou guerras acabaram com seu poder. Dominou comercialmente o Mediterrâneo, embora não haja registros bélicos abrangentes sobre o assunto. Após sua queda, foi seguida pelos micênicos, um povo mais belicista que viveu as guerras originárias da lenda de Tróia. Porém, muito de sua cultura sobreviveu até a Grécia Clássica. Nesta época era aceito que Creta tivesse seu deus próprio: Zagreus, o caçador, era um aspecto de Zeus. Um Zeus cretense, *Kretagenés*, nascido na Gruta do Ida, onde o mito narra que os Dáctilos fizeram grande arruaça para encobrir o som do choro de Zeus, de modo que Crono não o pudesse ouvir[67]. Este Zeus cretense é uma transformação, uma adaptação necessária de um deus anterior, não Zeus, mas Zagreus, de maneira que fosse possível a este deus mais antigo fazer parte, ainda que alterado, do mais recente panteão olímpico, herdado dos micênicos. O Dioniso grego é herdeiro deste deus minóico, ainda que tenha sofrido diversas transformações.

O Dioniso que veremos a seguir descreve uma visão de mundo ainda semelhante à minóica. É preciso ter em mente ao analisar as manifestações de seu culto que Dioniso é um deus de aparências, tendo feito por merecer o título de “o deus das máscaras”. Ele manifesta a unidade da natureza em seus diversos estágios através de diferentes apresentações: barbado, emasculado, criança, caçador, adulto,

todos os aspectos do Dioniso pré-alexandrino se referem a fases temporárias, passageiras, seja da natureza, da vida das mulheres ou do calendário cívico. Mesmo na arte de seus seguidores, “o caráter artístico dionisíaco não se mostra na alternância de lucidez e embriaguez, mas sim em sua conjugação”[68].

Dioniso é um rosto unitário para a unidade de opostos que se alternam em períodos justos e regulares, representando a mesma visão de mundo que Heráclito defende.

2.1.1. O Dioniso menádico

O Dioniso das Mênades não é o Dioniso dos cultos estatais, nem o Dioniso órfico. O culto menádico, seguido apenas por mulheres, é baseado em uma visão feminina da existência humana, e pode ser compreendido de acordo com o mito de Urano e Gaia.

Urano, o céu, e Gaia, a terra, uniam-se todas as noites, mas Urano odiava os filhos que nasciam destas uniões, e tinha prazer em escondê-los em cavernas subterrâneas, não os deixando ver a luz do dia. Isso causava a Gaia grande sofrimento, e ela logo gerou dentro de si o ferro, e pediu que os filhos presos dentro dela por Urano usassem uma foice de ferro para cortar o falo do pai. Crono, o mais novo, o fez, em defesa da mãe. Quando mais tarde ele comete o mesmo crime de seu pai, impedir os filhos de viverem sob o sol, seu filho mais moço, Zeus, usurpa seu lugar em defesa da mãe.

A cosmovisão ctônica, relacionada a Gaia, lida com a maternidade, a vida, a morte, o sangue, a agricultura, a linhagem, a família. Seu costume fúnebre é enterrar os mortos para que voltem pela terra, que se nutre deles: os mortos alimentando os vivos. A morte é o outro lado da vida, é santificada e bem-recebida, os mortos são honrados como parte da natureza, os deuses se relacionam com a morte (como Dioniso e Perséfone). É a certeza de não haver fim, é o conhecimento de um ciclo de morte e vida do qual o homem faz parte. Quando Zeus e Crono destronam seus pais, ambos, embora sejam deuses masculinos, protegem com seus atos a terra, o direito do sangue familiar, ou seja: a religiosidade ctônica feminina. Dioniso, não da mesma maneira, defenderá o mesmo princípio.

A cosmovisão urânica lida com a paternidade, a criação humana, a cultura, a cidade, a política, a guerra. Cremar os mortos é o ritual fúnebre apropriado neste caso. A terra não merece ter de volta o fruto que gerou. “*Pensas que eu e minha mãe somos consangüíneos?*”, pergunta Orestes, em seu julgamento por matricídio[69]. Para sua visão urânica, não: é o pai quem gera os filhos, e a mãe não passa de um depósito. Desse ponto de vista, a morte não é um retorno ao seio da mãe, um

descanso, um destino natural, uma parte da vida; a morte é um roubo, um crime, uma injustiça do universo contra o homem. Há uma série imensa de restrições das religiões urânicas quanto ao contato de um vivo com a fronteira entre a vida e a morte, como partos, mulheres menstruadas, cadáveres e doentes. Os próprios deuses urânicos são proibidos de presenciar a ocasião em que ocorre uma morte[70]. Para os gregos, especificamente, os mortos são cantados e honrados para que algo deles permaneça – não como parte da natureza, mas como exemplo para os outros homens. Para os povos que também não se identificam com a terra, como o nosso, é preciso deixar alguma prova de que estivemos aqui um dia: plantar uma árvore, ter um filho, escrever um livro. Na Grécia, o deus mais representativo dessa tendência é Apolo, patrono das artes e da música. É ele um dos deuses mais ligados a um conceito que não existia na época grega, mas hoje reconhecível: o da cultura. É a cultura a única prova que deixamos ao futuro de que, como sociedade, não vivemos “em vão”. É Homero quem melhor a representa.

Dito isso, entendemos ser o Olimpo e os Titãs formados majoritariamente por deuses urânicos. Mesmo as deusas obedecem a este princípio, pois não é o gênero que uma divindade pertence que define sua filiação: Atena é feminina, mas em tudo é com o pai, e não reconhece ter tido mãe. Vai à guerra, atividade masculina, e recusa o casamento e os filhos, atividades definidoras do feminino grego.

As divindades ctônicas, então, são poucas. Basicamente a Terra em suas diferentes manifestações (Gaia, Réia, Deméter, Perséfone) e as Erinias, que vingam o sangue derramado por alguém da família, e uma ou outra deusa em aspecto menos conhecido[71]. Isso ocorre porque todos os aspectos de uma divindade ctônica contam como aspectos de uma única deusa, mas as divindades urânicas se dividem mais especificamente. Embora Zeus possa ser dividido entre soberano da família, soberano do Estado, soberano da natureza, ele sempre será soberano, e nunca criança. Uma divindade ctônica, seja soberana ou criança, é a mesma. Mas o pensar urânico divide claramente: Zeus não pode ser Dioniso.

Ilustrando como Zeus e Dioniso podem ser um único deus no pensar ctônico, os cretenses afirmavam, na época clássica, ter um Zeus próprio, nascido em uma caverna da própria ilha de Creta, e tinham um túmulo onde ele estaria enterrado. Escavações arqueológicas indicam que realmente houve um deus em Creta antes da helenização da ilha, quando era dominada pela chamada cultura minóica; mas os elementos deste deus o relacionam também a Dioniso e Hades. É um deus subterrâneo, da vida e da morte.

A religiosidade da Creta minóica era um círculo de relações entre uma deusa, feminina, posteriormente identificada com Ariadne, Perséfone e com a Grande Mãe da Frígia, e o deus-touro, masculino, identificado posteriormente com Zeus, Hades e Dioniso, recebendo também o nome Zagreus. Estes dois deuses cretenses não estavam em igualdade: de acordo com o número de estátuas e objetos

de culto encontrados, a deusa era mais cultuada do que o deus. Em suas raras representações em forma humana, este era mais representado como um menino do que como adulto. Na interpretação de Kerényi, enquanto a terra, parte feminina, representava o corpo da vida, o deus representava a vida em si – e por isso poderia assumir as formas que a vida assume, vegetal ou animal, e a forma de eventos a ela relacionados, como uma estrela que aparece no céu na época da colheita. Também morria e renascia, como a vida que representava – mas em qualquer forma que assumisse, ele era um único deus: “*vinho e touro, mulheres e serpentes, compõem pequenas síndromes especiais. É como se fossem sintomas de um estado dionisiaco agudo que zoé*[72] *criou para si mesma*”[73].

A unidade entre estes aspectos relacionava-se com a unidade da vida. Uma criança e o adulto que ela se torna são a mesma pessoa, embora muito diferentes. Assim o Dioniso cretense possuía uma unidade de identidade que era mais do que a soma de seus estados. Enquanto deus adulto, soberano do mundo, ele era Zeus. Quando morto, senhor dos subterrâneos, Hades, na companhia de sua rainha Réia, cujo lugar foi ocupado por Perséfone na mitologia olímpica. Quando caçador nas florestas, patrono do ritual de desmembrar o touro vivo e devorar sua carne crua (o mesmo *sparagmós* de que um Dioniso posterior foi vítima pelos Titãs), era Zagreus. O deus cretense pré-helênico era mais complexo e nuançado do que o Dioniso grego. Este último é formado de amálgamas de deuses regionais, como o Zeus cretense e o Dioniso frígio. Já o Dioniso cretense, além de ter sua origem exata ainda mais indefinível do que o helênico, só pôde transmitir uma parte de seus atributos a este último. Isso ocorreu graças à diferença entre um povo que vê ctonicamente e um povo que vê uranicamente.

Quanto à sua relação com a deusa minóica, não se pode dizer propriamente que o deus cretense, cumpridor de funções aproximadas a Zeus, Hades e Dioniso ao mesmo tempo, era acompanhado da deusa, mas o contrário: este deus é que a acompanhava. Se numa comparação entre as mitologias ele recebesse os nomes de Zeus, Hades, Dioniso e Hermes, ela receberia os de Ariadne, Perséfone, Réia, Deméter; em, seu aspecto de virgem seria Ártemis, courótrofa, reinando sobre a infância; quando casada, Hera. É a esta deusa de muitos nomes que os cretenses subordinavam Zagreus, e é ela que os frígios cultuam juntamente com Dioniso. A própria palavra Sêmele parece ter origem na palavra frígia para “terra”, indicando o posto divino da personagem nas terras vizinhas; mas seu culto não veio à Grécia acompanhando o culto de seu filho, e ela foi transformada em princesa humana ao chegar à Hélade; seria um hábito na mitologia grega relacionar mitologicamente a realeza ao divino.

Ainda assim, com seu papel diminuído, não há como disfarçar a herança que Dioniso recebe na Grécia de sua deusa minóica. Mesmo a característica de êxtase não pertence a Dioniso, mas à Terra, em suas diversas manifestações. O oráculo de Delfos, conhecido por pertencer a Apolo, não só guarda o coração físico de Dioniso como também pertencia originalmente a uma deusa[74]. Da mesma

forma, ele não é o único responsável pela música que provoca o êxtase; em *As Bacantes*, Eurípides faz o deus declarar que os instrumentos de percussão que seus celebrantes trazem são invenção dele e de “*Réia, a Grande Mãe da Frígia*”.

Podemos atribuir o surgimento do Dioniso da época clássica à miscigenação religiosa anterior à formação da Hélade, no período ágrafo de guerras e migrações entre 1500 e 1000 a.C., que permitiu o contato entre deuses de povos diferentes, mas com mitos, ritos e funções semelhantes. Assim, o Zagreus cretense pôde encontrar o Dioniso frígio e com ele relacionar-se ao longo de séculos. Tendo sido uma época ágrafa, talvez tenham mesmo encontrado outros deuses dos quais não temos registro. Sabázio, por exemplo, cumpre o mesmo papel de ambos os Dionisos; então por que supor que estes três seriam os últimos?

Ao ter seu culto absorvido formalmente pela pólis, começa a surgir o Dioniso que conhecemos, da embriaguez, do vinho e do teatro. É no teatro, nascido das celebrações agrárias populares, não de decretos estatais, que iremos encontrar as pistas mais claras das identidades de Dioniso anteriores à sua absorção estatal. É através não só dos epítetos que lhe são dados, mas também de suas ações, que é possível entendê-lo.

Na peça *As Bacantes*, quando Dioniso Trácio, filho de Sêmele, a Terra, chega à cidade natal de sua mãe com suas bacantes, ele espera ser cultuado na cidade ao lado dos outros deuses olímpicos. Mas ao ter sua identidade posta em questão, percebe que isso é feito através de ataques à honra de sua mãe. Como Sêmele, para os gregos, é mortal, o direito dionisíaco à divindade só poderia vir de Zeus. Se Sêmele mente, Dioniso não é filho de Zeus, e não merece culto. Mas não é sua posição como filho de Zeus que ele defende; o que está em questão para ele, agora, é a palavra de sua mãe.

Dioniso honra em especial a mãe e nada ao pai, oposto exato de Atena. Não é apenas sua própria divindade que ele defende, mas a honra da mãe. Na peça, as duas coisas são indissociáveis; sua defesa do feminino e das mulheres é parte fundamental de seu estatuto divino. Mesmo tendo homens entre seus seguidores, ele é um deus de mulheres. Como o Dioniso trácio-frígio e como o Dioniso cretense Zagreus, em diferentes ocasiões ele serve à mãe, se mostra subordinado a ela, exige dos mortais que a honrem. Apenas quando ele entra na esfera de influência do Olimpo passa a ser visto como o deus principal desta dupla, e chega-se até a não se mencionar mais sua mãe-terra, exceção feita aos eleusinos. Então, já que Dioniso é apenas um pólo de uma religião agrária baseada em uma dupla de deuses, ele termina por tornar-se um deus ainda mais estranho aos olhares urânicos dos gregos – e nossos. É possível entender a dupla de deuses, mas Dioniso sozinho, acumulando funções de sua mãe, nos parece estranho demais. Talvez por isso ele seja visto majoritariamente apenas como Baco pelo senso comum, um deus festivo. Apesar desta perda das identidades de Dioniso, foi Vernant quem nos deu a chave para compreendê-lo:

“Quando pensa religiosamente, o grego faz distinções, mas que não são as nossas. (...) Assim Zeus é antes um modo do céu luminoso mostrar-se e esconder-se, por uma certa forma de potência, do que o próprio céu luminoso. Qual é a natureza dessa potência? No caso de Zeus a definição menos ruim consistiria talvez em dizer que se trata do poder de soberania. Um dos traços essenciais de Zeus é que ele se situa, entre todos os deuses e em todo o universo, no cume da hierarquia, detém o comando supremo e dispõe de uma força superior permitindo-lhe um total domínio sobre os outros”[75].

Sob esta ótica, Dioniso pode ser pensado não só como o deus das mulheres, mas como o modo divino das mulheres. Assim como Zeus é a soberania, paradoxalmente seria um deus masculino o representante absoluto da feminilidade no panteão olímpico. Não é possível que as deusas representem essa característica, pois durante a formação da Hélade e a prevalência dos deuses olímpicos na religião grega, não só a característica ctônica foi bastante diminuída como as próprias deusas que as representavam foram esvaziadas de seus significados anteriores. A antiga deusa adorada em Creta era nascimento, morte e renascimento, mas ela se dissolveu em deusas de papéis claramente delineados. Hera é apenas uma esposa, Ártemis é a mulher selvagem, virgem e aculturada. Réia e Gaia são duas mães superpostas e redundantes. Ligadas à agricultura, mãe e filha, Deméter é nascimento e Perséfone é morte; já Atena, urânica, filha de Zeus, não pode ser considerada um elemento feminino.

Mas Dioniso não. Dioniso, deus das máscaras e metamorfoses, vive em si mesmo o nascimento, a infância, a maternidade, a morte e até mesmo o renascimento, para o qual não há deusa olímpica definida. Dioniso deita-se com a Rainha de Atenas nas festas estatais e com Ariadne nos mitos. A criança divina que é seu próprio pai e nasce nos subterrâneos eleusinos é idêntica à religiosidade cretense; ou seja, todas as mulheres, em algum momento, são tocadas por Dioniso, e a mesma mulher o encontra em diferentes formas em todas as fases importantes de sua vida.

O culto dionisíaco helênico não é uma vingança política das mulheres pelas condições sociais a que sua maioria estava submetida, mas se quisermos ver uma justiça poética neste culto, pode-se pensar algo semelhante. Não que seja uma vingança das mulheres mortais, mas da Deusa-Mãe dos trácios, frígios e minóicos. Entregando seu próprio filho e fazendo com ele o mesmo que foi feito com ela, dilacerando seu corpo e personalidade, dividindo-o e relacionando-o às várias identidades divinas e mortais que a grande deusa fora obrigada a adotar, ela obriga mesmo aqueles que ignoram sua existência a reconhecer seu poder e majestade através de seu filho, comandante dos festivais agrários da cidade, único deus que

concede a agradável loucura, aquela que permite que o homem toque os deuses, em vez de apenas dividir sua comida com eles durante os sacrifícios. O destino da mãe foi o destino do filho; mas enquanto ela não resistiu à dilaceração, Dioniso já estava acostumado a ser esquartejado e, como sempre fez, renasceu e reafirmou sua identidade aos gregos como reafirmara sempre aos trácios, frígios e cretenses.

Podemos chamar essa incrível habilidade de reafirmar a vida contra todas as chances de princípio dionisíaco, se quisermos; mas tenhamos claro para nós que não é de Dioniso que este princípio vem.

2.1.2. O Dionisismo Órfico

O Orfismo foi uma seita religiosa e filosófica, cultora de Dioniso, supostamente fundada por Orfeu, herói mítico, e cujas crenças influenciaram de Empédocles a Platão. A história de vida de Orfeu, seu fundador, é parte da mitologia grega tradicional: filho da Calíope, uma das Musas e de um rei, Eagro, posteriormente substituído por Apolo em sua genealogia.

Segundo o orfismo, Orfeu iria casar com Eurídice, a quem amava como parte de si mesmo. Porém, ao fugir de uma tentativa de estupro de um apicultor, ela é mordida por uma cobra e morre. Então Orfeu desce ao Hades para buscá-la, abrindo caminho com sua música e comovendo mesmo Perséfone e Hades, a ponto de lhe entregarem sua esposa desde que este não olhasse para trás ao liderá-la de volta para fora do Hades. Porém, Orfeu olha, fazendo com que a sombra de Eurídice desapareça. Retornando sozinho ao mundo dos mortos, Orfeu passa a disseminar o conhecimento adquirido em sua viagem ao submundo. Algumas versões do mito afirmam que passou a desprezar todas as mulheres por amor à sua esposa perdida, razão pela qual foi feito em pedaços pelas Mênades.

O Orfismo é uma seita de difícil pesquisa não só pela fragmentação das fontes, mas também por causa da sobreposição de crenças e práticas com outras formas de Dioniso suas contemporâneas: atribui-se certo grau de sincretismo religioso, tanto mitológico quanto ritual, aos dionisismos órfico, eleusino e

menádico, sendo mais simples diferenciá-los pelos grupos sociais que os praticam do que por suas crenças e práticas. Embora importantes detalhes sejam diametralmente opostos, como a valorização do Outro Mundo pelos órficos em oposição ao foco terreno das Mênades (o que influi em suas práticas, como o *sparágmos*[76] versus o vegetarianismo), há suspeitas de que rituais órficos e báquicos fossem conjuntamente realizados, como por exemplo em Ólbia[77].

Parece haver diversos pontos de contato entre a cultura religiosa xamanística da Trácia[78] e o personagem mítico de Orfeu. O chamado xamanismo ao redor do Mar Negro era uma forma de religião que valorizava o transe, o êxtase e a adivinhação, características compartilhadas, em diferentes graus e ênfases, pelos dionisismos gregos. Nas culturas xamanísticas, existe um indivíduo especificamente designado desde cedo para servir de elo entre o mundo físico e o espiritual, e após ser devidamente iniciado, recebia não apenas poderes curativos, mas também a habilidade de dissociar o “espírito” do corpo, falar com os mortos e deuses, transformar-se em animais e estar em diversos locais simultaneamente. Embora esta última habilidade seja atribuída a certos filósofos[79], por exemplo, não podemos dizer que os xamãs estivessem presentes na Grécia, mas apenas que houvesse paralelismo de habilidades em homens santos de culturas diferentes. Não apenas Pitágoras, mas também Orfeu, tem características comparáveis.

Porém, ao contrário das Mênades, que não tinham interesse em deixar que se testemunhasse e narrasse suas práticas, vetadas aos homens, e dos eleusinos, que puniam aquele que falasse dos Mistérios presenciados, o orfismo deixou muitos testemunhos escritos, especialmente poemas religiosos de cunho pedagógico, à maneira dos poemas hesiódicos. Esta valorização da cultura escrita é que permitiu o diálogo entre a filosofia e as religiões iniciáticas, que não eram ligadas a uma pólis específica. Walter Burkert dirá que a filosofia começa com o livro em prosa, mas a passagem da cultura oral poética para a escrita poética também permitiu a troca de informações e a valorização do pensamento, participando do processo de surgimento do que se chamará de Filosofia: se a forma escrita existe, ela pode ser conhecida por pessoas de fora sem a autorização de um responsável, seja ele um sacerdote poliade grego ou um mago à maneira oriental[80]. Supostamente, será o orfismo que introduzirá na Grécia as crenças religiosas orientais, como a valorização da alma sobre o corpo (e da outra vida sobre esta, ao contrário da tradição homérica) e de seu destino imortal, dependente de um juízo a respeito do modo de vida mortal praticado por cada pessoa. Através de Platão e do cristianismo, estas idéias chegam a nós não apenas através do judaísmo semita, mas também do zoroastrismo persa. E para que isto ocorresse, os textos órficos não estavam, no próprio século VI a.C., realmente secretos, considerando a contaminação mútua entre suas afirmações e as crenças dos primeiros filósofos. Nesta época, o orfismo já poderia ser considerado acessível ao público.

A escola pitagórica é um bom exemplo desta influência entre as duas linhas de pensamento: ambos os movimentos defendiam um dualismo entre corpo e alma,

incluindo a sobrevivência e prevalência da última sobre o primeiro, a concepção daquele como prisão desta e a purificação espiritual, através de regras corporais, para escapar de um torturante ciclo de metempsicoses e a entrada em uma pós-vida celeste melhor do que esta vida terrena. Ao mesmo tempo, os elementos de separação são igualmente amplos: os pitagóricos fechavam-se em escolas, sob a orientação do mestre, onde praticavam um modo de vida esotérico e completo, incluindo estudos musicais, éticos, matemáticos, astronômicos, “*embora todas estas disciplinas e normas visassem, em última análise, a uma ordem mística*”[81]. O Pitagorismo era todo um modo de vida, enquanto o Orfismo

“era um movimento religioso aberto, de cunho democrático, ao menos na época clássica, e, embora contasse em seu grêmio com elementos da elite, jamais se imiscuiu em política e tampouco se fechou em conventículos de tipo esotérico”[82]

Por citações de autores antigos e pela arqueologia, temos hoje como reconstituir aspectos do orfismo. Conforme já citado, ao contrário do menadismo e semelhante aos Mistérios de Elêusis, o orfismo tem um enfoque escatológico, buscando não apenas o esclarecimento a respeito deste mundo, mas em especial ensinando a maneira de, ao deixar este corpo, ser reconhecido pelos deuses como um semelhante, graças ao aspecto celeste da constituição humana. Esta crença refere-se ao mito órfico de antropogonia, segundo o qual os Titãs desmembram e devoram Dioniso. Desmembrar e devorar um touro é um ato ritual atribuído às Mênades, e o próprio *sparagmos*, esquartejamento, é um sacrifício dionisíaco representante de sua morte e ressurreição: o mito órfico, portanto, insere-se apropriadamente no corpo geral das mitologias dionisíacas, respeitando seu aspecto de representação da vida constantemente renovada, e o papel dionisíaco de deus sacrificado.

O mito narra que os Titãs, invejosos por Dioniso ser o herdeiro de Zeus, atraem-no com certos brinquedos (que terão importância posterior no culto órfico) e o devoram, após cozinhá-lo. Atena guarda o coração de Dioniso[83] e o leva a Zeus, que o ressuscita e destrói os Titãs por seu crime. A partir das cinzas dos Titãs, que continham também as partes devoradas do corpo de Dioniso, Zeus criou a humanidade. Dessa forma, nossa natureza seria dual, e (embora não seja dito que exista uma escolha) poderíamos nos identificar com o aspecto celeste, dionisíaco, ou terrestre, titânico. E é nisso que reside a grande diferenciação entre os outros dionisismos, em especial o menádico, e o orfismo. Enquanto os Dionisos cretense, políade, eleusino e menádico são ligados à terra, Orfeu fala de um Dioniso celeste, herdeiro de Zeus, e desassociado (ou ligado de forma frouxa) de Gaia, Deméter, Perséfone ou qualquer outra deusa-terra ou deusa-mãe. Percebe-se nos mitos órficos, inclusive, uma virada de direção do princípio feminino como dominante para o masculino: diz-se que Orfeu ensinava os mistérios dionisíacos apenas para homens, em reuniões desarmadas e a portas fechadas. Enfurecidas, as mulheres tomaram as armas masculinas e mataram os participantes destas reuniões, incluindo o próprio Orfeu.

Tradicionalmente, as mulheres são consideradas na Grécia as responsáveis pela vida: apenas elas podem presenciar um nascimento, enquanto aos homens é vetado todo contato com a fronteira entre os vivos e os mortos. Quando Orfeu, que havia descido ao Hades, começa a falar da importância da alma em relação ao corpo, não só está tomando um nicho religioso que é exclusivo delas como também está passando a outros homens o conhecimento secreto. Inclusive, não apenas ele o faz em vida, como também após a morte: a cabeça cantante de Orfeu passa a servir de oráculo, tomando uma função tradicional aos magos orientais, aos quais está ligado, mas que na Grécia seria exclusiva das sibilas. A influência das religiões orientais na Grécia é também arte da história da decadência do poder religioso feminino, através da quebra de alguns de seus monopólios e da valorização da alma individual e do pós-vida em detrimento da valorização da vida física sempre renovada. Quando o indivíduo imagina que poderá manter sua identidade após a morte, surge uma competição importante com a visão homérica, de que os mortos são sombras, e menádica, de que o êxtase está ligado a dissolução da identidade no grupo, à posse do próprio corpo por um deus, à fusão entre mortais e imortais. Orfeu é um ponto de passagem entre dois pontos de vista, o grego homérico e o oriental, sobre a pós-vida, mas ao redefinir o foco da atenção das pessoas para a outra vida, termina igualmente por sabotar as religiões de fundo matriarcal, dependentes da valorização deste mundo em detrimento do próximo. Os séculos VI e V estão inseridos em um movimento não apenas de questionamento do elemento feminino na religiosidade grega, mas de valorização da escrita sobre a oralidade, e de questionamento a respeito do antropomorfismo dos deuses. O surgimento da Filosofia é parte de uma mudança geral na sociedade grega, que podemos atribuir em grande parte ao constante contato com as culturas orientais, via os mares Negro e Mediterrâneo.

A outra narrativa a respeito da morte de Orfeu narra seu despedaçamento pelas Mênades, por negar-se a amar qualquer mulher que não Eurídice. O despedaçamento é simbólico de um renascimento: Orfeu estaria sendo iniciado pelas Mênades no conhecimento da vida e da morte, após ter falhado, por olhar para trás, em sua anábase, o retorno ao mundo dos vivos após a catábase, a descida aos mundo dos mortos. Agora Orfeu é digno até mesmo de sua posição de oráculo: está estraçalhado como Dioniso, por suas legítimas seguidoras. Domina, realmente, o conhecimento sobre a vida e a morte. Para os gregos, a cabeça não é a sede da individualidade, que seria o coração – na cabeça reside o que hoje chamaríamos inconsciente[84], e que seria regido não pelos deuses celestes, como o Dioniso órfico, mas pelos ctônicos, entre os quais o Dioniso menádico. Seria possível extrair desta lenda uma justificação do direito de Orfeu de falar dos Mistérios que antes estariam reservados exclusivamente ao sexo feminino? Questão em aberto.

Como representante de um momento de um processo de transição do pensamento grego, Orfeu, embora seja integralmente um personagem lendário, compartilha alguns traços em comum com religiosos de tipo xamânico e filósofos da época, como Empédocles. As semelhanças entre Empédocles e o Orfismo quanto às

questões da natureza humana podem ser percebidas na concepção da origem e destino divinos do homem, na separação entre corpo e alma (valorizando a alma como a imortal sede da personalidade), e no modo de vida que proíbe alimentos considerados impuros por pensamentos filiados à linha religiosa urânica: celeste, individualizadora, masculina, espiritual – alimentos estes sagrados para a religião ctônica, terrestre, coletivizante, feminina e corporal. Na concepção cósmica, vemos a influência órfica nas doutrinas de Empédocles referentes a uma cosmogonia baseada em quatro elementos e duas forças, tendo Necessidade, Discórdia e Amor como elementos centrais. A idéia de dedicar-se a um destino melhor pós-morte em detrimento da vida terrena, um destino ligado a aspectos celestes, espirituais, puros do cosmo, já se faz presente na Filosofia desde bem antes do cristianismo.

Empédocles tem em comum com Orfeu e seus iniciados também a atitude de profeta. Ele não apenas atribui seu conhecimento à Musa [85], como também se considera um dos deuses, o que lhe renderá críticas. Assim como a definição de filósofo na época de Platão poderia incluir Platão e excluir Isócrates ou o inverso, no contexto de Empédocles (a Itália do século V a.C.) este poderia ser considerado um genuíno filósofo ou um misticador. À maneira dos orfeotelestas, Empédocles se mostra como um sacerdote itinerante, carismático para as multidões, conhecedor de assuntos terrenos e divinos por influência da Musa, curador de corpo e alma, embora aparentemente o poder de Empédocles não dependesse de fórmulas mágicas e pedidos aos deuses, mas apenas da palavra, que era usada também, mas não exclusivamente, pelos sacerdotes com que se assemelhava. Suas doutrinas eram transmitidas pessoalmente a uns poucos indivíduos merecedores, não sendo hábito abrir escolas ao estilo pitagórico, embora os conhecimentos públicos de suas doutrinas os garantissem fama de charlatães entre certos intelectuais. Porém, diferentemente dos orfeotelestas e outros sacerdotes de religiões xamanísticas ou assemelhadas, Empédocles não utiliza o transe como parte de suas práticas, e não há indicação de que cobrasse (ou de que não cobrasse) para purificar pessoas de suas faltas.

2.2. OS DEUSES-CONCEITO

Um indício significativo do aumento da valorização do discurso racional em relação ao discurso mítico é a gradual transformação, na linguagem mitológica, filosófica e jurídica, de nomes divinos em termos naturais ou técnicos. Quando

falamos de deuses-conceito, nos referimos a duas classes de palavras; a primeira inclui as expressões que se aplicam tanto ao antigo discurso mitológico quanto ao nascente discurso filosófico – seja em seu aspecto cosmológico (*Ouranos, Gaia*) ou jurídico (*Dike, Themis*). Esta categoria também inclui termos que expressam aspectos universais aplicáveis a homens individuais, como *Eros* ou *Neikos*, e podemos ligá-la àquele *pathos* divino que Walter Otto dá aos atos humanos, especificamente no caso dos gregos:

“Esta época tem como certo que o homem, quando não se acha sob o impacto de coerções externas, é determinado por inclinações e convicções. Mas esses impulsos emocionais não levam para dentro, para um centro sentimental, uma vontade básica, e sim para fora, para a grandeza do mundo. Aquilo que, no momento da decisão, vivenciamos como motivações, lá, para quem conhece, são os deuses.”[\[86\]](#)

A importância destes deuses, que estão por toda parte, manifestando mesmo dentro do homem, se expressa mais adiante, quando fala da importância de manter-se alinhado a todas as “forças cósmicas” representadas pelos deuses. No sentido proposto por Otto, o politeísmo é quase um sintoma de saúde da alma:

“Tem um significado especial o fato de que uma divindade empreende uma vingança quando, por conta de uma outra divindade, pouca atenção lhe foi dada (...) Quando Páris desprezou Hera e Atena, tomou partido, com isso, da sedução amorosa[\[87\]](#)*, contra a honra e o heroísmo (...). São ciumentas todas as potências da vida não quando se deixa reconhecer uma outra a seu lado, mas quando se a rejeita e diminui por conta de outra.”*[\[88\]](#)

A segunda se refere a deuses que são reinterpretados ou adaptados ao discurso filosófico: como exemplo, as Eríneas[\[89\]](#), Zeus[\[90\]](#), o conjunto Zeus, Hera, Hades e Néstis[\[91\]](#), ou Afrodite[\[92\]](#). Quando Aristófanes faz Sócrates dizer, n'As Nuvens, que o Turbilhão substituiu Zeus nos céus, e ele é quem ajunta as nuvens, a intenção é justamente naturalizar o cosmo, no sentido de des-divinizá-lo, acusando Sócrates de retirar o antropomorfismo das divindades à maneira de Xenófanes. Para o comediógrafo, retirar o antropomorfismo dos deuses é o mesmo que matá-los. Tanto que Platão narra, na Apologia de Sócrates, que seu mestre nega ser ateu, desfazendo a caricatura aristofânica que baseou a acusação de Meleto: “*tu supões estar acusando Anaxágoras!*”[\[93\]](#)

Mesmo quando os deuses têm a forma humana, podemos perceber neles características intimistas: Aquiles é impedido por Atena, que desce dos céus e interrompe suas fúria com um puxão de cabelos[\[94\]](#) - porém, apenas Aquiles vê Atena. Otto se opõe a “explicar o grego pelo não-grego”[\[95\]](#) em parte por isso: ele

considera que os deuses dos gregos não são comparáveis aos deuses de outros povos. Apenas “o poeta, instruído pela Musa, sempre sabe dizer qual dos deuses atuou”[96], enquanto o protagonista “apenas sabe que 'um deus', ou 'a divindade' interveio”[97]:

“Esta consciência viva da presença divina em todo ser e acontecer, esta sensibilidade que não pode falar de nenhum evento significativo sem cogitar da divindade nele atuante, não tem igual em parte alguma do mundo. (...) Esta idéia (...) até concorda com o dogma da religião de agora; mas só com o dogma – pois não vemos, como Homero via, o divino atuar em todo momento. O fato, porém, de que a divindade não só é a motivadora de tudo quanto é importante, mas na verdade é quem o faz, vai além das noções religiosas que nos são familiares.”[98]

Otto considera que os deuses são “realidades ontológicas”, de maneira que a interpretação que damos dos conceitos que representam não alteram sua real natureza:

“[no espírito grego] as potências da vida que nós conhecemos como estados de ânimo, inclinações, exaltações, são formas ontológicas da natureza divina que, como tais, não dizem respeito apenas ao homem; operam na terra inteira e em todo o cosmo com seu ser infinito e eterno: Afrodite (o feitiço do amor), Eros (a energia amorosa, procriadora), Aidós (a delicadeza e o pudor), Éris (a discórdia) e muitos outros. O que move o homem no seu íntimo é o ser tomado por divinas potências que, como tais, por toda a parte atuam. O mesmo Eros que arrebatava os homens é uma das potências primordiais, uma das figuras primigêneas do Cosmo, segundo revelam o início da Teogonia e inúmeros testemunhos. E cabe dizer o mesmo (ou algo similar) dos outros deuses. (...) Homero não diz que uma pessoa pensa de maneira justa ou que assume uma atitude amável; diz que ela 'conhece' o justo, 'conhece' o amável. Por isso a justiça, a honradez, a moral etc. podem em qualquer momento mostrar-se envoltas no esplendor do ser divino.”[99]

Este entendimento dos deuses conecta Otto diretamente a filósofos como Heráclito[100], porém torna inútil buscar saber se um conceito é entendido, na obra de certo poeta ou filósofo, como um substantivo abstrato ou uma divindade real; esta questão nem mesmo é aventada. Elas tomam importância para nós, porém, quando se busca traduzir o pensamento de um filósofo; ao assumir uma visão laica, é forçoso

buscar compreender o próprio pensador, e não atribuir a ele certa qualidade ou quantidade de sensibilidade para um divino[101] pré-determinado por nós e imposto a seu pensamento.

Tome-se como exemplo o fragmento DK 94, de Héraclito: “*O Sol não ultrapassará os seus limites; se isto acontecer, as Eríneas, auxiliares da Justiça, saberão descobri-lo*”. Bornheim traduz o nome do astro com letra maiúscula, enquanto Kahn o faz com minúscula. José Cavalcante de Souza mantém o termo original, Hélios, utilizado em Plutarco[102] que é a fonte deste fragmento, enquanto Alexandre Costa o traduz com minúscula. O trecho específico de Plutarco no qual Heráclito é citado se refere a órbitas planetárias, de forma que a utilização do termo por Plutarco, apesar do uso da letra grega “H”, deve ter sido no sentido astronômico; porém, isso não autoriza a extrapolação deste sentido para o próprio Heráclito, considerando que a diferenciação de termos divinos e naturais pelo uso de maiúsculas não existia em sua época, e que o contexto original da frase original se perdeu.

A caminhada da noção de divino do antropomorfismo a uma noção mais racionalizada de ordem cósmica demonstra também o valor do mito como filosofia da natureza que inclui o homem. Podemos observar que a cosmologia não é uma tema incomum às duas formas de pensamento: é possível relacionar aquela que Hesíodo recebe das Musas com as especulações pré-socráticas: o elemento água como origem e fundamento dos restantes, no caso de Tales, é a comparação mais direta, já que dela se exclui apenas a religiosidade tradicional. Não diríamos que se elimina nem mesmo o antropomorfismo religioso, já que não podemos afirmar serem antropomórficos os primeiros elementos da cosmologia hesiódica.

Nesta cosmologia, tudo se origina no Caos, ao qual não é dada qualquer outra característica no poema exceto a de ser a origem dos outros deuses – incluindo deuses antropomórficos (os Hecatônquiros, Jápeto, Cronos), deuses relacionados às características físicas do universo (Oceano, Gaia, Urano) e deuses conceituais (*Mnemósine*, *Themis*). Hesíodo, portanto, não diferencia os deuses pela função que ocupam. Na verdade, Hesíodo narra os deuses como cumpridores de funções específicas: a menção a deuses antropomórficos faz com que o ouvinte entenda que todos os deuses de seu poema o são. Ainda assim, é difícil imaginar fisicamente o Érebo, com a mesma precisão que imaginamos Zeus. Os deuses cujas funções não se alteram ao longo do poema (Montanhas, Ponto, Noite) são mais identificáveis com princípios sagrados do que com seres humanizados, até mesmo pelo fato de não tomarem parte no comportamento humano imoral tão lembrado pelos críticos dos poetas. Na Teogonia de Hesíodo, após Caos, temos o surgimento de elementos geográficos e temporais: Noite, Trevas, Dia, Luz, Éter e, finalmente, a mais importante das deusas: Terra, que se torna a base para uma nova geração de deuses. Esta não é apenas uma teogonia, mas também uma cosmogonia, dando fundamento não apenas metafísico, mas físico, ao surgimento do mundo.

Tome-se como exemplo alguns dos filhos da Noite: Moiras, Morte, Sono, Sonhos, Sarcasmo, Lamento, Discórdia, Fadiga, Esquecimento, Fome, Traição, Amor, Velhice... enquanto as Hespérides, também filhas da Noite, figuram tradicionalmente na mitologia, antropomorfizadas, presentes mesmo na história de Hércules, é difícil ver como Hesíodo as filia ao mesmo ser que deu origem à Velhice e à “*toda a raça dos Sonhos*” [103]. Faz-nos pensar em uma intenção didática que estabeleça uma relação de causalidade provável, como no ditado popular “a ocasião faz o ladrão”: da mesma forma que o ladrão é filho da oportunidade, tanto Traição quanto Amor pertencem ao domínio noturno. No mesmo sentido de “paternidade”, incluindo o uso do termo grego *Páter*, Heráclito atribui a Pólemos, o Conflito, a origem de todas as coisas, e a indicação de seu contexto, “*deuses ou mortais, escravos ou homens livres*” [104]. Da mesma forma, Hesíodo descreve a nova ordenação do mundo após a guerra contra os Titãs e a afirmação de Zeus contra Tifeu, o último filho da Terra:

*“E quando os deuses bem-aventurados terminaram a sua tarefa
e decidiram, pela força, as competências dos Titãs,
então, pediram, por sugestão da Terra,
a Zeus Olímpico, que vê ao longe, que fosse soberano e*

[reinasse

sobre os Imortais. E ele fixou-lhes as suas competências.”

Cabe a Zeus, soberano dos deuses, a distribuição das *timai* – “honras públicas”, que Ana Elias Pinheiro traduz alternadamente por “competências” e “privilégios” [105]. Estas *timai* dos deuses são áreas de influências extensas ou forças poderosas na ordem do universo, como os mares, os céus, o amor ou a vingança: algumas coincidindo com o que Otto considera “*realidades ontológicas*”.

Ainda assim, não se levanta a possibilidade de Heráclito entender uma relação de paternidade de *Pólemos* com “todas as coisas”, ou uma “fixação de competências” à maneira humana. Se a função do poeta é educar (e Hesíodo parece confirmar esta função ao falar com seu irmão Perses em *Trabalhos e Dias*), relacionar eventos cósmicos e situações humanas é uma maneira viável de fazê-lo. À época de Hesíodo, a linguagem da *paidéia* era a mitopoética. Se sua primeira geração de deuses é uma cosmogonia deificada, temos a partir dela uma mistura de cosmogonia, deuses de forma e comportamento humanos, e conceitos abstratos divinizados, alheios aos violentos eventos narrados no poema.

O poema também pode ser entendido como parte de um caminhar “do mito ao lógos” ao observarmos a etimologia do deus primordial, origem do cosmo, o Caos: esta aponta para o verbo *chaskein*, “abrir a boca para gritar”; refere-se a um “espaço aberto”, uma garganta funda ou abismo [106], de forma que poderíamos até mesmo relacionar etimologicamente a narração

hesiódica com uma anábase de elementos, de um antro escuro à luz do dia, da indefinição à definição – caminho este percorrido também no poema de Parmênides e inclusive presente no simbolismo eleusino-dionisíaco de um deus que, morto, renasce.

Porém, enquanto a prática do dionisismo gimnocêntrico (menádico, eleusino) valida igualmente o brotamento e o fenecimento constantes, elementos igualmente importantes para a continuidade da força de vida, no sentido do termo *zoé*, os místicos como Orfeu favorecem apenas uma única catábase, uma entrada no mundo dos mortos que autorize o viajante a falar daquilo que conheceu em primeira mão.

Estes místicos valorizavam o conhecimento na busca pela terra, pelos mortos, pelo conhecimento de um além feito de sombras e esquecimento, desindividualizado, como cabe aos humanos, conforme Odisseu o descobre ao falar com Tirésias: um mundo em que as identidades se dissolvem em uma massa de sombras, em que “os ancestrais” são uma única entidade coletiva, e do qual só é possível extrair uma lembrança do passado de vida que já teve ao oferecer, temporariamente, o sangue de um sacrifício, uma representação de vida individual, para que uma parte da massa amorfa que é a morte se lembre da época que possuía um corpo. Isso é o que enobrece e individualiza o homem, seu sangue: sua perda é a perda da identidade. A única forma de vida eterna possível a Aquiles, cuja linhagem remonta aos deuses, é a lembrança nos cantos dos aedos; a eternidade divina não se mistura com a humana.

O grande diferencial ocorre quando os poetas-filósofos, como Parmênides, passam a favorecer como forma primordial de conhecimento do divino, não a catábase, mas a anábase. Quando Parmênides busca a luz, quando os órficos buscam identificar suas almas individuais com o círculo celeste, quando Hesíodo organiza seu poema como um caminho do Caos a um Zeus que engolirá *Métis* para ter a sabedoria apenas para si, o que está sutilmente acontecendo é uma valorização de Urano em detrimento de Gaia, uma valorização da Razão sobre o Mito.

A existência de deuses-conceito na Grécia de Hesíodo deve ser vista como parte de um processo de valorização da racionalidade que, assim que a linguagem permitir, desembocará na racionalidade socrática.

CAPÍTULO 3: A FILOSOFIA

A filosofia surge em um momento de opulência grega. Como na formação e apogeu da sociedade minóica, o comércio favorece o contato cultural entre povos de

diferentes culturas, gerando um proveitoso intercâmbio para as partes envolvidas. Porém, enquanto para os minóicos esta opulência foi um momento de construção e crescimento, para os gregos tornava-se antes um choque cultural. O intercâmbio permitiu a penetração no território dos gregos tanto de deuses de outras populações, como Adônis e Sabázio, quanto o surgimento da idéia de que não era a vontade dos deuses que comandava o cosmos. Em dois séculos, em Atenas, a comédia tentava afirmar os valores antigos contra a crescente popularidade dos Sofistas, filhos dos tribunais públicos e da recente democracia.

Na Jônia, colônia grega litorânea localizada na costa da atual Turquia, nasce a Filosofia. Como o mito, seu objeto de estudo é o cosmos, mas seu critério não se baseia em impor um antropocentrismo intelectual à natureza. O mito tem um caminho para a compreensão do mundo que parte da observação da natureza, indo até uma vontade divina assemelhada à do homem, e voltando à natureza com uma explicação adequada. A Filosofia[107] renega este caminho, entendendo que a natureza pode falar de si mesma sem precisar de uma origem baseada no modo humano de compreender o mundo[108]. Embora tenha buscado inspiração em suas predecessoras, as teogonias poéticas e a poesia como um todo, a filosofia abordará o problema de forma diferente: agora não mais o entendimento humano dependerá de imagens e metáforas para entender o mundo. O mundo deve falar por si, e aqueles que se esforçarem em aprender sua linguagem serão capazes de compreendê-lo. Não mais o homem falará pelo mundo, impondo a ele deuses que não fazem parte do que pode ser efetivamente observado. Elementos invisíveis aos sentidos físicos, como o Ápeiron, o Lógos ou o Ser, não são deuses, mas conceitos – conceitos que ocupam uma posição de supremacia no universo, como os deuses, sem ser deuses em si. Estes conceitos referem-se a elementos sagrados, divinos em um sentido cósmico e não-antropomórfico. A esse respeito, o escrever *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*, Nietzsche afirma que

“O pensamento de Tales, mesmo quando reconhecido como indemonstrável, tem antes o seu valor precisamente em não querer ser um mito nem uma alegoria.”[109]

Tales é considerado o primeiro filósofo e, para Nietzsche, quando diz que “tudo é água”, ele dá à água a primazia sobre o universo. Há, portanto, ao mesmo tempo, um retorno conceitual a um modo pré-helênico de ver o cosmos, independente da vontade humana, e um novo modo de tentar compreendê-lo: através de leis fixas e imutáveis, possíveis de enunciar e serem voluntariamente pesquisadas e conhecidas.

A filosofia, portanto, nasce grande: escolhe a natureza como objeto e suas leis inalteráveis como critério. Menos do que isso a filosofia não era. Seu objetivo é entender o todo do universo e, através do princípio que o rege, entendê-lo como conjunto, de uma vez só. É à busca dessa *arkhé*, o princípio regulador da universo,

ou seja, a lei que o governa, que a filosofia se dedica – e, conseqüentemente, ao que fazer com o conhecimento que virá disso.

3.1. FILOSOFIA TRÁGICA EM NIETZSCHE

Quando Nietzsche escreve *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*, a idéia que defende é a de uma semelhança de pensar entre a arte trágica e certos filósofos dela contemporâneos. Na verdade, lê-se em sua obra a existência de um pensamento trágico, uma filosofia e um modo de viver diferente do modo racional, que ele chama socrático. A filosofia nascente não era um bloco monolítico como o nome “Pré-Socráticos” dá a entender, e não chega a ser surpresa que os diferentes filósofos discordassem entre si. Xenófanes ataca Pitágoras com a mesma dureza que ataca Homero, certo de ter obtido um conhecimento sobre o Divino, um conhecimento *filosófico*, superior a ambos e capaz, inclusive, de abarcar o fenômeno religioso com mais propriedade. Parmênides, Pitágoras e Xenófanes são frutos de uma Magna Grécia que Jaeger chama de “*a fusão do intelectualismo importado da Jônia com o fundo sociorreligioso da raça nativa*”[\[110\]](#).

“Todos estes pensadores possuem, a despeito de suas diferenças pessoais, uma espécie de fervor profético e um afã de dar testemunho de sua própria experiência pessoal que são especialmente característicos de sua época, e os colocam em companhia dos grandes poetas contemporâneos, como Ésquilo e Píndaro.”[\[111\]](#)

Jaeger aponta esta como uma brutal diferença em relação aos milésios que, segundo ele, nunca afirmaram evangelhos ou impuseram suas personalidades às suas filosofias. Mas se voltarmos ao pensamento de Nietzsche encontraremos uma discordância, já ao tratar do pessimismo anaximândrico. Enquanto Jaeger entende o surgimento destas formas de pensar como conseqüência do advento da confiança do uso da razão pelo indivíduo, também vemos que Nietzsche não dá tamanha importância à razão. De qualquer forma, embora seus pontos de vista não sejam sempre coincidentes, ambos entendem que entre a mitologia e o socratismo houve um estado intermediário com um pensamento próprio e filosoficamente legítimo. Entendamos, portanto, que estado é este.

Nietzsche diferencia os filósofos gregos de acordo com seu foco e método: o Filósofo Arcaico (do qual o Filósofo Trágico é um tipo) não busca a Verdade racionalmente, embora se interesse pela busca de uma Verdade universal, absoluta e excludente, que pode ser alcançada pelos humanos. O filósofo arcaico[112] é aquele que crê na intuição, e não na razão, para chegar a esta verdade; é um filósofo da revelação, como Parmênides, que segue a Deusa que o leva aos céus em uma carruagem puxada por éguas, e lhe mostra os caminhos do Ser, do Não-Ser, e da opinião. Também é este o filósofo que, *ouvindo* o Lógos, concorda ser tudo-um, exigindo dos outros que atravessem o mesmo processo, sem se esforçar por convencê-los com seu próprio discurso.

Estes filósofos não se diferenciam dos poetas épicos quanto ao método de alcance de suas Verdades: ela lhes é dada por algo superior, que lhes interrompe o pastoreio, como no caso de Hesíodo, ou lhes leva aos céus em uma carruagem, como no caso de Parmênides. A Razão é ainda desimportante para esta classe de filósofos, mas não a Verdade.

O segundo tipo de filósofo, também defensor da existência da Verdade, é filósofo socrático: aquele que crê na razão como melhor caminho. Este não está entre os pré-socráticos, e talvez não esteja nem mesmo em Sócrates, que cria no oráculo de Delfos e ouvia seu *daímon* censurar o que deveria dizer. Porém, a maiêutica socrática, seu discurso dialético em direção à verdade, é uma característica já diferente da atitude destes filósofos-profetas anteriores, que não se esforçavam por convencer racionalmente seus ouvintes. O filósofo socrático, caricaturalmente racional, tem uma ética na qual o maior valor é a verdade e trabalha através de uma racionalidade epistemológica confiante – tanto que Nietzsche chama este pensamento de “otimismo socrático”. São apenas os discípulos de Sócrates que irão merecer esta alcunha.

A Verdade invade os filósofos não-socráticos, sejam eles “trágicos” ou não – os filósofos trágicos apenas não a buscam. Mesmo Parmênides, defensor da existência de uma única via verdadeira em contraposição ao caminho do Não-Ser e ao caminho da Opinião, recebeu suas verdades por intuição, por intermédio da deusa – ele faz parte dos filósofos religiosos da Magna Grécia que Jaeger cita em oposição aos milésios.

Em sua opinião, o que torna a Filosofia preciosa para estes gregos não é a busca por uma Verdade racional, mas ser um exercício ético de uma forma de poesia a serviço da vida. Eles não tinham a necessidade de justificá-la racionalmente. A iluminação surgiu a cada um deles de repente, veio a seu encontro. É a posse de uma Verdade mais ligada à ética do que à lógica, vinda não por análise lógica do cosmo, mas por uma iluminação súbita a seu respeito, que os caracteriza[113]. Não é sua a saudade ou simpatia que sente por uma Verdade inatingível com a qual ele simpatiza ou da qual ele é amigo, mas não alcança diretamente por ser posse exclusiva dos

deuses. O nome filósofo, com sua etimologia tradicional de amantes da sabedoria, no entendimento que temos hoje de que sabedoria e verdade são valores afins, caberia melhor aos racionais pós-socráticos. O que Nietzsche vê de interessante nos filósofos não-socráticos é como seu entendimento do princípio e da organização do cosmo norteia sua relação com a vida. Como para os poetas que seguiam as Musas, “*a escuta e não a fala é própria do seu caráter. (...) Uma vez tendo vislumbrado a verdade, o filósofo arcaico não sente a menor necessidade de prová-la logicamente*”[\[114\]](#)

3.1.1. Os Trágicos Pré-Socráticos

Para a compreensão da posição de Heráclito, atravessemos a história da Filosofia na Jônia: da observação da natureza, os jônios chegaram à conclusão de que existe algo que subsiste, sustenta e permanece através de todas as mudanças que aparentam existir no mundo. Tales viu na água, na umidade, este princípio: seria ela o substrato do qual todas as coisas são formadas, variando apenas em organização; há uma ordem no mundo através da qual as coisas vêm a ser, e deixam de ser, pela mesma imutável lei. Nada se cria ou destrói na *phýsis*: tudo é água.

Anaximandro, ao negar as qualidades da água como constantes, já que se pode atribuir a ela certas características, diz que o princípio, *arkhé*, do cosmos é algo incognoscível pela experiência empírica e inalcançável pelos sentidos, porém existente. Se fosse algo portador de alguma qualidade reconhecível aos sentidos ou à inteligência humana, essa qualidade desaparecia um dia, desfazendo a identidade do objeto de que participava. Por isso, Anaximandro dá ao princípio do universo o nome de *ápeiron*: sua única característica apreensível pela inteligência é a ausência de quaisquer características apreensíveis além desta indefinição. Qualquer coisa que tivesse características definidas não poderia ser eterna, pois ser definido é correr o risco de, alterando-se, indefinir-se. Para Anaximandro, todas as coisas definidas, às quais podemos atribuir características fixas, provém deste Ápeiron, e a ele retornarão:

“De onde as coisas tiram sua origem, aí devem também perecer, segundo a necessidade; pois elas têm de expiar e ser julgadas pelas suas injustiças, de acordo com a ordem do tempo.”[\[115\]](#)

Isto desesperou Anaximandro. A morte, a dissolução, era para ele uma punição. Em sua escala de valores, a vida era desejável, a morte era indesejável – mas ao mesmo tempo a vida era injusta e a morte era justa. O cosmo se diferenciara

em algum momento, mas não é esta sua forma natural, sua ordem natural; O Ápeiron é, para Anaximandro, ligado ao Não-Ser e fonte do Devir:

“um ser que possui qualidades definidas nunca poderá ser a origem e o princípio das coisas; o ente verdadeiro, concluiu Anaximandro, não pode possuir qualidades definidas, de outro modo teria de nascer e morrer, como todas as outras coisas. Para que o devir nunca cesse, é necessário que o ser originário seja indefinido. A imortalidade e a eternidade do ser primordial não residem numa infinidade e inesgotabilidade – como geralmente admitem os comentadores de Anaximandro -, mas no fato de ele estar desprovido de qualidades definidas, que conduzem à morte; é só por isso que o seu nome é ‘O Indefinido’.”[116]

Ou seja, a partir da visão do devir, Anaximandro supõe a existência de uma realidade anterior e moralmente superior a ele[117]. Nietzsche diz que é essa a primeira bipartição do mundo. O mundo do Ser, o Apeíron que sustenta o Devir, por ser ‘indeterminado’, só pode ser negativamente conhecido, através do que ele não é: ele não é o Devir. Devir e Ápeiron, portanto, são o marco anaximândrico da criação da dualidade. Isto será fonte desde Platão até a metafísica dos dias de hoje.

Mas como pode o perfeito se tornar imperfeito? Isso não deveria ser assim. É um erro, um processo de *adikia*, “injustiça”. E a expiação para essa separação é voltar a unir-se. Se Anaximandro entende o mundo e o devir como erros e expiações, quanta injustiça! É um problema ético, um crime contra o que deveria ser, contra o cosmologicamente “certo”, mas sem culpados, e a expiação é obrigatória para a própria natureza e para nós, parte dela. “*Como pode perecer o que tem direito de Ser?*”, imagina Nietzsche[118] que se pergunte Anaximandro. A questão não se resume a uma manifestação da *arché* na *phýsis*, envolvendo uma ética cósmica, não humana, ontologicamente dependente. Que terrível a ponte sobre a qual Anaximandro se coloca, entre os penhascos de duas questões seguras: uma segura, por não haver crime, e outra, pela possibilidade de sempre se encontrar um culpado, ainda que involuntário. A isto Anaximandro foi levado pela Verdade que percebeu – percepção esta que não atravessou a racionalidade, mas a intuição. Anaximandro “ouviu” o Logos, e o achou terrível, porque justo.

O relato de Nietzsche a respeito de Anaximandro permite traçar um paralelo interessante com o princípio dionisíaco que o próprio Nietzsche enuncia em seu “*O Nascimento da Tragédia*”. Em ambos, a existência é um acidente, geradora apenas de infelicidade, que teria sido melhor jamais ter acontecido. O devir, a mudança, observáveis neste mundo de fenômenos possíveis de serem testemunhados, está aliado a algo, e a esse algo voltará, sem escapatória. O Devir é quando o Eterno, sem ter este direito, separa-se de si mesmo; o destino desta parte separada é o justo retorno à indefinição suprema. E a expiação por este crime de injusta emancipação

aplica-se a qualquer coisa; a lei cósmica é a mesma para tudo que existe: todas as coisas devem tornar a não existir. Nietzsche considera Anaximandro não só o primeiro metafísico, mas o primeiro pessimista[119].

Vivendo na mesma época, Heráclito de Éfeso, jônio, e Parmênides de Eléia, da Magna Grécia, afirmam Filosofias opostas, ambos com o tom profético que Jaeger atribui aos filósofos atingidos pela iluminação súbita. Héraclito afirmará que a única constante real no mundo é a mudança, o que veremos posteriormente, enquanto Parmênides afirma que a mudança não pode existir, porque coisa alguma pode surgir do nada.

Esta idéia parmenídica criou dificuldades a Anaxágoras, jônio de Clazômena; Lidando com o desafio deixado por Parmênides de que o semelhante não pode nascer do diferente, Anaxágoras de Clazômena sentiu-se forçado a negar que água, fogo ou ar rarefeitos ou condensados possam criar qualidades em um objeto que antes não estavam lá. Portanto, ele apresenta a idéia de que todas as qualidades estão presentes em todas as coisas, aparecendo aos olhos humanos apenas aquelas que estão em maior quantidade no objeto. Ou seja, tudo é formado por partes de tudo:

“Anaxágoras faz infinitos os princípios materiais e única a causa do movimento e da geração, a saber, o espírito (noûs)”[120]

Uma destas seria o *noûs*, palavra de difícil tradução: as mais comuns são capacidade de imaginar e representar, espírito, entendimento, mas Anaxágoras a entende como uma substância, tão real e sólida quanto o pão e o ouro. Seria essa substância, paradoxalmente não misturada ao resto, que geraria o movimento, voluntaria e caprichosamente, entre as outras substâncias. Caberia a ela impor a lei das homeomérias, determinante para este pensamento e, portanto, já que cada coisa contém todas as coisas, de que a atração entre tais substâncias faz com que unam-se a ponto do homem poder perceber suas qualidades quando alcançam uma certa escala. Assim, Anaxágoras explicou a causa das mudanças no mundo e a origem do surgimento de características em objetos onde antes elas não estavam[121].

É a idéia de uma única fonte de vida, geradora do fluxo constante do devir e da mudança, da qual tudo vem e para a qual tudo retorna, que permite a Nietzsche chamar Anaxágoras de trágico: eles partilham o mesmo princípio dionisíaco da Tragédia a mesma visão de mundo, embora a formulem de forma diferente. Mas esta visão de total dependência de um princípio sagrado e superior, que abarca a totalidade da existência e consome todas as coisas indiscriminadamente, sem um julgamento ético pessimista, é também a visão do princípio dionisíaco descrito por Nietzsche em O Nascimento da Tragédia, e a visão do dionisismo religioso representativo da vida e da morte como constantes e conexas.

CAPÍTULO 4: HERÁCLITO

Heráclito é o filósofo cujo pensamento mais claramente reconhece o dionisismo como base do mundo. Sua filosofia divide o mundo em dois, sem criar entre estes extremos uma hierarquia, ao contrário de Anaximandro e Platão. Ele reconhece o valor próprio do Conflito, em si, devido à igual relevância de ambos os extremos de qualquer oposição; sua descrição de mundo, portanto, pela importância central dada à mudança contínua e circular através da guerra entre opostos, se aproxima da descrição de mundo que o Dionisismo, em especial a interpretação de Nietzsche e as vertentes religiosas cretense e menádica, faz.

Heráclito é descrito pela tradição como um eremita misantropo, que abdica de seu trono em favor de seu irmão mais novo, para viver longe dos homens de sua época[122]. É Diógenes Laércio quem irá, em seu *Vida e Obra dos Filósofos Ilustres*, fornecer a maior quantidade de informações sobre o filósofo; ainda que estas não sejam confiáveis, por terem sido reunidas mais de sete séculos após a morte do efésio.

Embora a escrita sobre Heráclito só tenha nos alcançado a partir de Diógenes Laércio, seu pensamento se fez presente na Grécia em contexto, não estando isolado como se costuma entender que seria o próprio autor: “*em uma época literária que pensamos ser ainda primariamente oral, a influência de Heráclito se faz sentir exclusivamente pelo poder de sua palavra escrita*”[123]. Muito embora tenham apenas lido o livro, os autodenominados Heraclíticos, dentre os quais Crátilo de Atenas[124], buscam seguir um pensamento que não lhes foi passado por ensinamento direto. Também os estoicos buscam seguir o pensamento de Heráclito, a partir de sua própria interpretação – apropriação por conveniência que se tornará comum a diversas correntes de pensamento, desde a “*doutrina do fluxo*”, interessante a Platão, até o *logos*, conveniente aos “*pais da Igreja*”[125]. Relevante ao tema do dionisismo, porém, são mais as interpretações de Nietzsche e o pensamento do próprio efésio.

4.1. NIETZSCHE E HERÁCLITO

Quando Nietzsche conceitua o filósofo trágico, ele entende que “*O filósofo trágico não é metafísico*”[126], e que toda metafísica para ele será

antropomorfismo[127]. Nesta altura de sua obra, Nietzsche não mais defende a divisão entre o falso apolíneo aparente e o verdadeiro mundo dionisíaco; agora a Verdade mais lhe parece um conjunto de metáforas sobre a experiência – um conjunto partilhável, mas não comum automaticamente à raça humana. Ao escrever *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*, passados anos da primeira publicação de *O Nascimento da Tragédia*, não há mais uma bipartição anaximândrica do mundo. Nietzsche agora assina embaixo de sua própria descrição de Heráclito: só o que há é aparência, é uma criação-descrição humana do cosmo[128], é atribuição de sentido à vida – uma atribuição que ele prefere ver como Estética, preferência pessoal que ele estende também a Heráclito.

Ora, o Heráclito descrito por Nietzsche é o Filósofo Trágico por ele conceituado! O Heráclito descrito por ele não busca prioritariamente verdades, preferindo pregar uma “ética estética” derivada de uma revelação sobre a beleza de aceitar a falta de sentido do mundo. Ele não falará do Ápeiron, mas entenderá que a única constante é o devir, o ciclo de vida e morte, a negação do Ser enquanto individualidade[129]. Ainda assim, não entende isto como algo ruim. Por que atribuir tamanho peso à mudança? Não é preciso tratar disso como uma questão ética para o universo, atribuir a ele perfeição e imperfeição, crime e sanção, como se questões humanas coubessem ao universo. Poder-se-ia dizer deste pensamento que, assim como os bois artistas de Xenófanes pintariam seus deuses como bois[130], os filósofos humanos descreveriam seu universo como moralmente humanizado.

A questão é que não cabe atribuir preocupações éticas a um mundo quando não se considera que ele foi intencionalmente criado por um demiurgo antropomórfico. O fogo sempre vivo, o devir implacável, mesmo o Ápeiron faminto – estas não são decisões cruéis de um lógos humano, mas simplesmente a maneira como as coisas são. A ordenação universal não é uma questão ética, mas estética; ética é a maneira como nós devemos lidar com esta ordenação[131].

Voltando a Jaeger e à visão que este tem dos gregos dos filósofos que Nietzsche chamará de não-socráticos, entramos na questão não mais de seu lógos-pensamento, mas de seu lógos-discurso. Este defende que o tom heraclítico é o de um profeta[132] embora suas palavras sejam organizadas de forma diferente das de antigos poetas que narravam a ordem do mundo, como Hesíodo. Se “*a filosofia é preciosa porque, sendo uma forma de poesia, está a serviço da vida*”[133], a relação do filósofo arcaico com a vida e a filosofia é estética e não racional ou mística, pois ele não se pauta por verdades lógicas. Heráclito quer mudar a vida dos “homens que dormem” através do conhecimento da verdade, e não exige atenção a si, mas a seu discurso, que é o discurso que a língua do cosmo pronuncia para aqueles que a ouvem. Ele se faz, como Parmênides, um transmissor da verdade, alguém que aponta sua direção a outras – mas, nele, não há necessidade de metafísica. Heráclito é um profeta da Estética, uma Estética da imanência da mudança, enquanto Parmênides, que aceita trabalhar teoricamente com uma metafísica, se mostra como um profeta da transcendência.

É este fervor pessoal religioso que busca universalizar uma ética humana baseada numa cosmologia revelada[134] que torna, para Jaeger, um filósofo um profeta:

“Isto é o que diferencia a Filosofia das simples opiniões individuais. Ainda que à primeira vista possam parecer muito semelhantes, posto que a Filosofia não é nenhum modo de propriedade comum, senão sempre uma convicção especial de alguém. Parmênides emprega a imagem de uma revelação para explicar como o filósofo que chegou a conhecer o verdadeiro Ser não pode encontrar-se isolado enquanto homem.” [135]

E aqui começamos a descortinar onde Heráclito se destacou, para Nietzsche, mesmo de seus companheiros: a verdade de Heráclito é universal, mas não é teórica como a parmenídica. *Noeîn* e *Nóema* são conceitos parmenídicos ligados ao entendimento intelectual, enquanto o *phrónein* heraclítico está ligado mais à ética.

Faz bastante sentido que Heráclito a utilize, se levarmos em conta a opinião nietzscheana de que seja ele o primeiro dos pré-socráticos a defender uma ética otimista para o cosmo e o homem. Na esteira de descrições cosmológicas de injustiça e decadência, as noções de devir como jogo eliminam este desejo quase parmenídico pela permanência que torna a vida de Anaximandro tão sofrida. Existe agora beleza na destruição e na criação; o sentido da vida é a beleza. O que mais se poderia exigir dela de mais belo? A organização do cosmo não é ética; ética é nossa escolha de vê-la deste ou daquele modo. E a valorização da beleza é o que Nietzsche admira em Heráclito e em seu universo de criança a construir e demolir castelos de areia. De todos os filósofos gregos que não entendem a razão e a verdade como os valores mais importantes, Nietzsche prefere Heráclito, porque Heráclito prefere a beleza leve e desconsidera os conceitos de culpa e injustiça tão presentes na vida e na filosofia grega e cristã.

O devir é o que é. Nossa única possível escolha moral, condicionada diretamente pelo efeito estético que é exercido sobre nosso *lógos*, está em aceitá-lo, e concordar ser tudo-um, ou resistir a ele, e manter-se separado, viver em seu próprio mundo “como os que sonham”, como Parmênides e Anaximandro, em culpa e dor. Anaxágoras concordará, ao afirmar que o *Nous* tem “o privilégio do arbitrário”[136]; e se realmente “o Devir não é um fenômeno moral, mas estético”[137], a felicidade exige que aceitemos o que o mundo é, que sejamos parte da *phýsis*, não do *nómos*.

4.2 HERÁCLITO FILÓSOFO

Para Heráclito, o princípio que governa o mundo é o Devir, ou seja, a mudança[138]. Todas as características se esvaem, conforme Tales anunciou – inclusive as da água, de acordo com Anaximandro. A identidade de algo é definida ao olhar humano por sua permanência no tempo, longa para o observador e curtíssima para o mundo. Se absolutamente tudo a que o olhar se dirige perde suas características e morre, apenas à morte e à mudança, dois nomes para o mesmo evento, pode-se dar o nome de constante – ou, paradoxalmente, de imortal.

Heráclito, não encontrou nada na Natureza que pudesse permanecer tempo suficiente para que possuísse uma identidade apreciável, a qual pudesse usar como base de comparação para outros objetos de conhecimento. A única constante que encontrou foi a inconstância. Porém, essa não era absolutamente aleatória, mas seguia regras próprias de comportamento: uma rosa amarela nasceria e morreria, idêntica a todas as outras rosas. O fato de ser vermelha ou branca, de estar localizada na Grécia ou na Pérsia, de ser um botão ou já estar definhando, nada disso é determinante para a identificação da flor. Características como cor, florescimento e altura são semelhantes entre todas as rosas, mas apenas a morte as une sem dúvidas na mesma categoria.

Da mesma forma é com tudo no cosmos: há aquilo que *deve* ser e aquilo que *pode* ser, mas apenas a morte deve ser para todas as coisas.

O método de observação da natureza é aquele que, por excelência, fará o investigador da natureza avançar[139]. Para Heráclito, existe uma lei no cosmos, e ela pode ser observada por quem deseja fazê-lo. Essa é a lei do equilíbrio do cosmo através das oposições de suas partes constituintes: o verdadeiro governante do universo é a discórdia, que cria a tensão necessária para que as coisas sejam. Assim, o pensamento heraclítico consegue ser unitário (harmonia invisível) a partir da dualidade (harmonia visível): é a oposição das coisas que faz com que seja possível entendê-las como realmente são, faces opostas de um mesmo fenômeno: o devir.

Para a compreensão da ordem do mundo, Heráclito declara:

“o cosmo, o mesmo para todos, não o fez nenhum dos deuses nem nenhum dos homens, mas sempre foi, é e será fogo sempre vivo, acendendo-se segundo medidas e segundo medidas apagando-se”[140].

A primeira coisa visível na frase é o fato de que é alheio às mãos divinas o poder de criar[141] – nenhuma novidade, considerando que na mitologia grega os deuses apenas governam, ou são, o mundo, mas jamais o criam. Porém, também todo o governo do mundo é expurgado de suas mãos; agora ele é capaz de governar-se sozinho, pulsando e alterando-se de acordo com sua própria lei, e não de acordo com vontades superiores. Nisso Heráclito se filia à Filosofia nascente, não às mitologias da região[142], concordando com o pensamento de Xenófanes, por exemplo, que nega à Divindade características humanas, seja em pensamento, seja em forma física.

O fato de que o cosmo é capaz de levar-se sozinho, de acordo com suas próprias leis, não é novidade na Filosofia, pois desde Tales já se havia abdicado dos deuses homéricos, antropomórficos. A novidade, em Heráclito, é a maneira como isso acontece: quando explica a sua idéia de organização do mundo no Fragmento X, Heráclito diz que

“é necessário saber que a guerra é comum, a justiça, discórdia, e que todas as coisas vêm a ser segundo discórdia e necessidade”.

É possível entender esta afirmação através do fato de que o mundo é formado por forças opostas, e o repouso absoluto seria não a morte (*thánatos*), mas o fim de tudo, a completa inexistência. É a tensão entre os opostos que mantém o mundo; este tipo de repouso é impossível. A manutenção do cosmo consiste em sístole e diástole, vida e morte – Hades e Dioniso. Para o grego da época Hades representa a morte, e Dioniso, a vida. Os opostos são irreconciliáveis para o grego comum mas, para Heráclito, claramente estes são os dois lados da mesma moeda. O fogo sempre vivo[143] troca sua aparência pela de todas as coisas[144] (como o ouro por mercadorias). Quando é hora de inverter o movimento, pois o Divino se manifesta na bipolaridade[145], o excesso cometido é balanceado. Enquanto nisso Anaximandro via injustiça, Heráclito via justiça.

Nunca poderá um lado vencer a batalha. O cosmo é organizado de forma a tornar isso impossível. A tentativa de impor uma identidade fixa sobre o cosmo é vã: para construir, deve-se destruir, e viver é desgastar-se. Há no universo apenas a alteração de um único conjunto, cuja tênue possibilidade de atribuir uma identidade consistiria em chamá-la de Devir e constatar que, caso pudesse ser quantificado, estaria sempre em perfeito equilíbrio. A este conjunto, os minóicos poderiam chamar por dois nomes: Réia e Dioniso. Ou, como poderia preferir Heráclito, Réia-Dioniso, aos moldes do Fragmento 67:

“Deus: dia-noite, inverno-verão, guerra-paz, saciedade-fome, mas se altera como o fogo quando se confunde à fumaça, recebendo um nome conforme o gosto de cada um[146]”

Embora Heráclito reconheça no devir o dionisismo do mundo, ele também declara em outros fragmentos um certo apolinismo: 29 (“*uma só coisa contra todas as outras escolhem os melhores, a glória eterna dos mortais; a massa, porém, está empanzinada como o gado*”), 49 (“*um, dez mil, se for o melhor*”) e 121 (“*É legítimo que todos os efésios adultos morram e que os menores abandonem a cidade, eles que expulsaram Hemodoro, o mais valoroso dos seus, dizendo: ‘de nós, nenhum será o mais valoroso, senão que o seja algures e entre outros’*”), por exemplo. De posse deste conhecimento sobre o mundo, Heráclito pregou a grandeza, defendendo o princípio apolíneo frente a um princípio dionisíaco que foi o único a reconhecer.

Seria ele, portanto, Heráclito de Éfeso, o filósofo trágico por excelência, capaz de, ouvindo o *lógos*, a linguagem do mundo, perceber aquilo que os cretenses já entendiam e que o princípio dionisíaco está constantemente reafirmando: muito vive; mas tudo que vive, morre. O pensamento de Heráclito, ao borrar a linha divisória entre vida e morte, percebendo um Devir que impede a definição precisa e eterna das fronteiras de um Ser além da *phýsis* observável, extrapola o pensamento religioso minóico sem destruir seu espírito; um mesmo reconhecimento da ordem do mundo.

Apenas a morte permanece, dentro de tudo que é vivo, como a mudança que vai alterando aos poucos a face do cosmos até que nada se assemelhe ao estado anterior. Ao contrário do que Parmênides sempre buscou acreditar, pode-se dizer que o Ser não é. Apenas é aquilo que jamais se altera, e a única constante no mundo é o fato de que ele sempre estará em mutação. Não só o movimento e a morte existem, como são estes dois, e apenas estes dois, o que realmente existe no mundo.

Embora Heráclito possa recomendar uma ética apolínea e homérica, valorizando o destaque individual[147], a visão de mundo que tem é, em essência, dionisíaca[148]. Não há conflito entre uma ética apolínea e uma visão de mundo dionisíaca, pois o destaque individual – “*Quanto maior for a morte, maiores os destinos*[149]” – é parte da natureza:

“A guerra é o pai de todas as coisas e de todas o rei; de uns fez deuses, de outros homens; de uns, escravos, de outros, homens livres”[150]

E isso deve ser assim ainda que o destino daquele que se destaca não esteja em nossas mãos, e não haja garantia de que será lembrado, pois “*O tempo é uma criança que brinca, movendo as pedras do jogo para lá e para cá; governo de criança.*[151]”

Como os Órficos defendiam[152], é Dioniso o herdeiro do mundo. Mas a herança que vemos na obra de Heráclito é dada a um Dioniso ctônico, mutável, um deus das máscaras – e não a um Dioniso celeste, destruído pelos Titãs, filho de Zeus.

CONCLUSÃO

O resultado deste movimento intelectual coletivo de abandono do antropomorfismo e a adoção de novas teorias explicativas da natureza foi a confusão entre o que poderia ou não se saber sobre os deuses, e uma postura média mais cética do que afirmativa, graças às contradições entre os pensamentos dos sofistas e filósofos da época, cada um afirmando uma verdade pessoal ou mesmo defendendo abertamente o ceticismo e a equivalência dos discursos. Burkert caracterizou este novo olhar sobre o mundo como “*o surgimento de uma atitude mediana, tipicamente 'iluminista', dos eruditos em relação à religião*”[\[153\]](#). Estas diversas posturas irão influenciar o pensamento futuro, especialmente quando Platão sentir a necessidade de fundamentar sua filosofia nos seus predecessores. Sua Teoria das Idéias precisará conjugar não apenas questões “puramente filosóficas”, se podemos chamá-las assim, como o devir e o imobilismo. O ambiente sociopolítico de Atenas, com a oposição que a escola de Isócrates lhe fará, a expulsão de Protágoras por ateísmo e, evidentemente, a morte de Sócrates em um sistema político de orientação democrática, terá suas influências sobre o pensamento platônico, pela simples razão de que até Sócrates, conhecimento e prática são absolutamente inseparáveis em um sistema filosófico. Assim sendo,

“o terreno tinha sido bem preparado. Nos círculos órficos, existia uma devoção dirigida para o além; existia a filosofia de Parmênides, que tinha colocado o Ser verdadeiro em contraste com a realidade ilusória; os pré-socráticos tinham elaborado uma síntese da religião e da filosofia natural mais completa do que as polêmicas de Platão deixam transparecer. A par disso existia o progresso decisivo da matemática e da astronomia, da qual Platão retirou método e modelo para alcançar um nível novo de discussão.”[\[154\]](#)

A partir daí, a Filosofia estará apta a sofrer uma virada real apenas quando Aristóteles derrubar a divisão que Platão faz da realidade em dois mundos (se dois, por que não três?). A substituição da idéia de um Demiurgo pela impessoalidade de um Motor Imóvel caracteriza o abandono final da mitologia grega como meio de destaque para compreensão filosófica do mundo.

É neste ponto que a Filosofia e a religião grega se separam, e que os grandes sistemas filosóficos passam a ser capazes de se fundar sobre seus próprios pés – até o

fechamento de todas as escolas pagãs por ordem do Imperador Justiniano de Roma, quando a Filosofia e a religião voltam a se mesclar. Mas desta vez é um cristianismo incipiente que busca justificar-se pela Filosofia, e não uma Filosofia recém-nascida que busca legitimar-se através do diálogo ou confronto com formas anteriores de pensamento.

Otto diria que esta nova maneira, de um novo povo, de se relacionar com o divino é tão válida quanto a grega[155]. Mas esta manifestação divina, que já encontra uma filosofia nascida e pronta, e tenta forçá-la a encaixar-se em suas crenças alienígenas, já não nos interessa mais.

BIBLIOGRAFIA

Livros

ARISTÓFANES, *As Nuvens*. Trad. Mário da Gama Kury. 2ªed. - Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

ARISTÓFANES, *As Rãs*, in *Comédia Grega* Vol. II. Trad. Mário da Gama Kury. 2ªed. - Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Teatro grego: Tragédia e Comédia*. Petrópolis: Vozes, 2002.

BOLLACK, J; WISMANN, H. *Héraclite ou la séparation*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1972.

BURKERT, Walter. *Religião Grega Na Época Clássica e Arcaica*. Trad. M. J. Simões Loureiro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

CASSIRER, Ernst. *Linguagem e mito*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2003.

_____. *Ensaio Sobre o Homem*. Lisboa: Guimarães Editores, 1995.

COTRELL, Leonard. *The Bull of Minos*; Londres: Evan Brothers Limited, 1953.

DODDS, E.R. *The greeks and the irrational*. Los Angeles: University of California Press, 1951.

ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

ELIADE, Mircea. *The myth of eternal return*. Tradução: Willard R. Trask. Introdução: Jonah Z. Smith. New Jersey: Princeton University Press, 2005.

EURÍPIDES, *As Bacantes*. Trad. Mário da Gama Kury. – 4ª ed. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

_____, *As Bacantes*. Tradução estudo introdutório por Trajano Vieira. São Paulo: Perspectivas, 2003.

_____, *As Bacantes*. Tradução e introdução por Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Edições 70, 1998.

GUTHRIE, W.K.C. *Orpheus And Greek Religion*. – 2ª Ed. – Londres, Methuen&Co. Ltd., 1952.

HESÍODO. *Teogonia*. Prefácio de Maria Helena da Rocha Pereira. Introdução, tradução e notas de Ana Elias Pinjeiro e José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005.

HOMERO, *Iliada*. Trad. Haroldo de Campos. – 4ª ed. – São Paulo: Arx, 2003.

JAEGER, Werner. *Paidéia: A formação do homem grego*; tradução: Arthur M. Parreira. - 4ª ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2001.

JAEGER, Werner. *Teologia de los primeros filosofos griegos* – México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

KERÉNYI, Carl. *Dioniso: Imagem Arquetípica da Vida Indestrutível*. Trad Ordep Trindade Serra. São Paulo: Odysseus, 2002.

_____. *Os Deuses gregos*. Tradução Octavio Mendes Cajado. São Paulo: Ed. Cultrix, 2004.

KHAN, Charles. *The art and thought of Heraclitus – an edition of the fragments with translations and commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*. São Paulo, Rideel, 2005.

_____. *A Filosofia Na Idade Trágica dos Gregos*, Lisboa, Edições 70, sem data.

_____. *A Visão dionisiaca de mundo*. Tradução de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Maria Cristina dos Santos de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

OTTO, Walter. *Os deuses da Grécia*. Tradução e prefácio Ordep Serra. São paulo: Odysseus, 2005.

_____. *Teofania*. Tradução e prefácio Ordep Serra. São paulo: Odysseus, 2006.

_____. *Dionisus: Myth and cult*. Tradução e introdução por Robert B. Palmer. Indianapolis: Indiana University Press, 1960.

RODRÍGUEZ, Carlos Megino. *Orfeo y el Orfismo em la poesía de Empédocles*. Madrid: Universidad Autonoma de Madrid Ed., 2005

ROMILLY, Jacqueline de. *A tragédia grega*. Lisboa: Edições 70, 1999.

SNELL, Bruno. *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*. Tradução Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2005.

SOUZA, Eudoro. *Dioniso em Creta e outros ensaios*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004.

_____. *Mitologia, História e Mito*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1994.

_____. *Origem da poesia e da mitologia e outros ensaios dispersos*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1994.

THEML, Neyde (organizadora). *Linguagens e formas de poder na Antiguidade*. Rio de Janeiro: FAPERJ: Mauad, 2002.

TRABULSI, José Antonio Dabdab. *Dionisismo, poder e sociedade na Grécia até o fim da época clássica*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004.

VERNANT, J.P. e NAQUET, Vidal. *Mito e Tragédia Na Grécia Antiga*. Vários tradutores. São Paulo: Perspectiva, 1999.

VERNANT, J.P. *Mito e sociedade na Grécia antiga*. – 2ª ed. - Rio de Janeiro: Ed. José Olympio, 1999.

Artigos

CORNELLI, Gabrielli. *Aquele que ama o mito é de alguma forma filósofo: algumas reflexões sobre a importância do mito para a filosofia*, in Phoênix. Rio de Janeiro: UFRJ, 2003.

BAUZÁ, H.F. *Leituras do mito e a Escola de Cambridge*. Porto Alegre: Anos 90, n 17, Jul. 2003.

MOERBECK, Guilherme. *As Grandes Dionísias e a ordem cívica na Atenas do século V a. C.* Revista Cantareira – Revista Eletrônica de História, Vol. 3, Num. 3, Ano 4. – Jul. 2007 – <http://www.historia.uff.br/Cantareira>

NETO, Walter Nascimento. *Destino da alma, destino da pólis: religião poliáde, orfismo e suas relações com a cidade*. Revista de Estudos Filosóficos e Históricos da Antiguidade, Cps/Bsb, n.22/23, Jul2006/jun2007.

SANTORO, Fernando. *Os nomes dos deuses*. Anais de Filosofia Clássica, Vol. I, n. 2, 2007 – <http://www.ifcs.ufrj.br/~afc/>

SOUTO, Marcelo Leon Villela. “*Lições sobre os filósofos pré-platônicos*” e *A Filosofia na Época Trágica dos Gregos: um estudo comparativo*. Cadernos Nietzsche 13. São Paulo: Grupo de Estudos Nietzsche, 2002.

Monografias, teses e dissertações:

ACKER, Clara. *Dionysos Mainomenos: la voix des femmes*. Tese de doutorado, Université Paris IV, 1999.

BITTENCOURT, Renato Nunes. *A vitalidade musical da Filosofia Trágica de Friedrich Nietzsche em contraponto à antinatureza da filosofia socrática e do ideal ascético*. Monografia, IFCS-UFRJ, 2003.

BULHÕES, Fernanda Machado de. *Arte, Razão e Mistério: Nietzsche e o Filósofo Arcaico*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2006.

CABECEIRAS, Manuel Rolph de Viveiros. *O Mito e suas leituras: uma tentativa de classificação*. Anais da Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica. São Paulo, v. VI, 1987.

Obras de consulta:

ABBAGNANO, Niccola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007

ARISTÓFANES, *Comédias*. Introdução, tradução do grego e notas de Maria de Fátima Sousa e Silva e Custódio Magueijo. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda., 2006.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega* Vol. I. Petrópolis: Vozes, 2004.

_____. *Mitologia Grega* Vol. II. Petrópolis: Vozes, 1989

BORNHEIM, Gerd. *Os filósofos pré-socráticos*. Cultrix, 2001.

Coleção Os Pensadores: Pré-Socráticos. São Paulo, Ed. Nova Cultural, 2000.

COSTA, Alexandre. *Heráclito: fragmentos contextualizados*. Rio de Janeiro, DIFEL: 2002.

GAZZINELLI, Gabriela Guimarães (organização e tradução). *Fragmentos Órficos*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2007.

GRIMAL, Pierre. *Dicionário de mitologia grega e romana*. Tradução de Victor Jabouille. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

MORA, José Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. Tradução de Roberto Leal Ferreira e Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga. Volume I – Das origens a Sócrates*. Tradução: Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, São Paulo, 2005.

ROSSETI, Lívio. Introdução à filosofia antiga: premissas filológicas e outras 'ferramentas de trabalho'. São Paulo, Paulus, 2006.

ZACHARAKIS, Georges E. *Mitologia grega: genealogia das suas dinastias*. Campinas: Papirus Ed., 1995

- [1] Heráclito, DK B 78: “*O éthos humano não tem conhecimento, mas o divino tem.*”
- [2] Otto (1959), p.40.
- [3] Poética, I, 1451 b 24
- [4] Aqui, portanto, concordamos com Platão, quando este, no Górgias, 527a, atribui verossimilhança ao mito, em oposição à uma descrição efetiva da realidade.
- [5] Malinowski: “*Myth in primitive psychology*”1926, em *Magic, Science and religion*, 1955, p.146.
- [6] *O Mito e suas leituras: uma tentativa de classificação*. Anais da Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica. São Paulo, v. VI, 1987.
- [7] Para aprofundamento destas interpretações, ver CABECEIRAS, Manuel Rolph de Viveiros. *O Mito e suas leituras: uma tentativa de classificação*. Anais da Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica. São Paulo, v. VI, 1987.
- [8] Cf. Vernant (1981). Editora Perspectiva, 1999, p. 59.
- [9] Otto (1956), critica teorias anteriores à sua ao longo de toda a Introdução; Cf., em especial, p. 27-37.
- [10] Cf. Jung (1964), p.27-29.
- [11] Bauzá (2003), p.36
- [12] Idem, p.37
- [13] Idem, p. 39.
- [14] “Desde quando o mito está em transformação?” é uma questão que não se distingue de “desde quando este grupo de pessoas está em transformação?” – é impossível estabelecer a origem de qualquer destas questões.
- [15] Trubulsi (1990), página 15.
- [16] Cf., por exemplo, Heráclito, sobre o humano:

DK B 89: “*Para aqueles que estão em estado de vigília, há um mundo único e comum*”

DK B 102: “*Para Deus, tudo é belo e bom e justo; os homens, contudo, julgam umas coisas injustas e outras justas*”.

DK B 113: “*O pensamento é comum a todos*”

DK B 115: “*À alma pertence o Logos, que se aumenta a si próprio*”

e Anaximandro, sobre o cosmo natural:

DK B 1: “*Todas as coisas se dissipam onde tiveram a sua gênese, conforme a necessidade; pois pagam umas às outras castigo e expiação pela injustiça, conforme a determinação do tempo*”

Traduções de Gerd Bornheim (2001).

- [17] Para uma análise específica de como isto ocorre no Dionisismo, ver TRABULSI, J. *Dionisismo e sociedade na Grécia Antiga* (1990).
- [18] Bauzá (2003), p. 41.
- [19] *Journal de Psychologie* 2-3 (1980), pp. 220-221
- [20] Tradução de Trajano Vieira, in. *Ilíada de Homero*, traduzida por Haroldo de Campos, Volume I, p. 13

- [21] Esta forma de legitimação não tem no mito seu único apoio: o rito, a ele intimamente ligado, a política e mesmo a própria filosofia também podem ocupar, e ocupam, este papel ao longo do tempo e das culturas.
- [22] Cassirer (1943), cap. 7.
- [23] Assim farão, por exemplo, Heráclito, ao subordinar o lógos humano ao lógos cósmico (fragmentos 1, 2, 41, 50, entre outros), Anaximandro, ao entender que todas as coisas devem voltar ao Ápeiron (Fragmento 1), e Demócrito, ao incluir os seres humanos como apenas uma entre muitas combinações possíveis entre “os átomos e o vazio” (fragmento 125).
- [24] Kerényi (1976), capítulo I.
- [25] Cf. Platão, *Íon*.
- [26] Hesíodo, *Teogonia*, v22-34
- [27] Homero, *Ilíada*, Canto I, verso 1.
- [28] Idem, Canto II, v. 485 em diante.
- [29] Quanto a isso, cf. *Certamen Homeri et Hesiodi*, “O Certame entre Homero e Hesíodo”, in HESÍODO. *Teogonia*, texto anônimo narrando uma disputa entre os dois poetas. Prefácio de Maria Helena da Rocha Pereira. Introdução, tradução e notas de Ana Elias Pinjeiro e José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005.
- [30] Xenófanes, fragmento 11.
- [31] Jaeger (1936), Ed. Martins Fontes (2001), página 26.
- [32] Idem, página 26-7.
- [33] Cf. *República*, livro X.
- [34] Idem, p. 41.
- [35] Outra possibilidade é o sincretismo religioso: um elemento cultural ressignifica outro, como aconteceu nos cultos afro-brasileiros e nos cultos minóico-micênicos. A respeito do último caso, ver Kerényi (1976).
- [36] Cf. Jaeger (1936), página 36.
- [37] Os gregos aristocráticos, relacionados antes à *Ilíada* do que à *Odisséia*, eram uma classe baseada no reconhecimento social mútuo – e a honra, afinal, “*é o troféu da areté; é o tributo pago à destreza*”. Aquiles foi personagem da *Ilíada*, e Ajax o foi de uma Tragédia de Sófocles. Ambos, por serem honrados, galgaram a imortalidade que os gregos desejavam à época homérica. Não a divina, que Tântalo buscou (tendo perdido ambas), mas a humana: ser lembrado e honrado pelo futuro.
- [38] Cf. Trabulsi (1990).
- [39] *Poética*, §9.
- [40] Assim também crê Aristófanes, pois põe na boca de seu corifeu, durante a catábase de As Rãs, as seguintes palavras:

“Convém ao coro sagrado dar à cidade conselhos úteis. (...) Aqueles [cidadãos] que sabemos que são bem-nascidos, modestos, justos, honestos, hábeis nos exercícios físicos, na dança, na música, nós os ultrajamos, enquanto achamos bons em tudo os indecorosos, os estrangeiros, os escravos, os vagabundos de más famílias, os novos ricos, os que antigamente a cidade não queria nem para serem vítimas expiatórias”

- [41] Diz Heraclés sobre Dioniso nesta mesma peça:

“Não posso mesmo conter as gargalhadas vendo uma pele de leão por cima de uma roupa amarela. Que significa este modo ridículo de vestir? Qual é a relação entre o coturno e o porrete? Por onde você viajou?”

Ao que Dioniso responde com um gracejo sexual, ofensivo aos hábitos de um cidadão que Aristófanes deveria julgar representativo da má moral que critica na peça.

[42] Platão, *Apologia de Sócrates*.

[43] Cf. Heráclito, fragmentos 72 e 112, em especial. Respectivamente: *“Sobre o Logos, com o qual estão em constante relação (e que governa todas as coisas), estão em desacordo, e as coisas que encontram todos os dias lhes parecem estranhas”* e *“O bem pensar é a mais alta virtude; e a sabedoria consiste em dizer a verdade e em agir conforme a natureza, ouvindo a sua voz”* (traduções de Gerd Bornheim).

[44] *Eutidemo*, 288.

[45] Embora, para Heráclito, haja saberes específicos que devem ser conhecidos. A tradução de Gerd Bornheim permite o contraste, e não a mútua confirmação, dos fragmentos 35 e 40, respectivamente: *“De muitas coisas devem homens amantes da sabedoria estar avisados”* e *“A polimatia não instrui a inteligência. Não fosse assim, teria instruído Hesíodo e Pitágoras, Xenófanes e Hecateu.”* A tradução de José Cavalcante de Souza para o fragmento 35 (*“Pois é preciso que de muitas coisas sejam inquiridores os homens amantes da sabedoria”*) antes alimenta uma interpretação favorável à polimatia, por sua vez contradita pelo fragmento 40. O termo grego *histories*, utilizado por Heráclito, é entendido por Charles Kahn de maneira similar, traduzível por *“inquirers”* (inquiridores). Uma explicação que, evidentemente pressupondo a autenticidade dos fragmentos, elimina esta aparente contradição precisaria basear-se na idéia de que há muitos conhecimentos no mundo, em diferentes escalas de importância – estando entre os mais relevantes aquele revelado, por exemplo, em seu fragmento 41: *“Só uma coisa é sábia: conhecer o pensamento que governa tudo através de tudo”*.

[46] Cassirer, (1925), cap. 7.

[47] DK 40.

[48] Cf. capítulo 2.

[49] Cf. Isócrates, *A Mudança*, §271.

[50] História da Guerra do Peloponeso, II, 40.

[51] *Eutidemo*, 288 d; Sexto Empírico, *Contra os Matemáticos*. IX, 13; Epicuro, *Carta sobre a felicidade (a Meneceu)*, §1.

[52] DK 32: *“O Uno, o único sábio, recusa e aceita ser chamado pelo nome de Zeus.”*

[53] DK 15: *“Tivessem os bois, os cavalos e os leões mãos, e pudessem, com elas, pintar e produzir obras como os homens, os cavalos pintariam figuras de deuses semelhantes a cavalos, e os bois seriam semelhantes a bois, cada (espécie animal) reproduzindo a sua própria forma.”*

[54] *“Tales de Mileto, o primeiro a indagar estes problemas, disse que a água é a origem das coisas e que deus é aquela inteligência que tudo faz da água”* – Cícero, *De Deorum Nat.* I, 10, 25.

[55] Burkert (1977), p.582.

[56] Hadot (1995), p. 19

[57] Cf. Jaeger (1947), p. 114.

[58] Ver cap. 2

[59] Entendido como uma *phýsis* que inclui o homem como uma mera parte de si, não como uma organização da natureza na qual o homem ocupe uma posição superior por direito divino.

[60] Para estabelecer a filosofia nascente como uma relação entre aspectos ontológicos, sapienciais e éticos, entendemos que embora a disciplina ontológica e os conceitos filosóficos que a sustentam ainda não existissem, menos ainda estivessem expressos adequadamente, sempre houve a necessidade de que qualquer investigação do mundo (mitológica, filosófica, científica ou outra) estivesse amparada por uma rede de conceitos interligados e interdependentes que apreenda a realidade. Portanto, em um ato de anacronismo lingüístico deliberado, tomamos a liberdade de chamar tal organização conceitual do mundo de “ontológica”.

[61] DK 1; Cf. Nietzsche, A Filosofia na idade trágica dos gregos, I.

[62] Bauzá (2003), p. 39.

[63] Cf. Kerényi, Carl. *Os Deuses gregos*. Cap. XV – Tradução Octavio Mendes Cajado. São Paulo: Ed. Cultrix, 2004.

[64] Para aprofundamento nos mitos órficos de Dioniso, cf. GUTHRIE, W.K.C. *Orpheus And Greek Religion*. – 2^a Ed. – Londres, Methuen&Co. Ltd., 1952.

[65] Trabulsi (1990), página 18. Grifos do autor.

[66] Kerényi (1976), p. 27.

[67] Cf. Kerényi, *Os Deuses Gregos*, São Paulo: Ed. Cultrix, 2004, cap. V.

[68] Nietzsche (1872). p. 10.

[69] Ésquilo, *Eumênides*.

[70] Eurípides, *Alceste*, v.39.

[71] Como Ártemis em seu aspecto selvagem.

[72] “O significado de *zoé* é vida em geral, sem caracterização ulterior. Quando a palavra *bíos* é pronunciada, outra coisa ressoa; ela toca os contornos, por assim dizer, os traços característicos de uma vida específica, as linhas de fronteira que distinguem um vivente de outro. Ela tange a ressonância de 'vida caracterizada'.” - Kerényi (2002), p.XVIII.

[73] Kerényi (1976), p. 47

[74] Idem, p. 180.

[75] Vernant (1992) p.92. Utilizamos aqui a tradução de Myriam Campello, 1999.

[76] O *sparagmós* é o ritual de desmembrar filhotes de animais vivos, simulando a morte do próprio Dioniso. Cf. Kerényi (1976), pp. 213-214.

[77] Gazzinelli (2007), p.87.

[78] Região bárbara ao norte da Grécia, de território hoje pertencente à Bulgária, à qual se atribui, conjuntamente à Frígia persa, a origem do Dioniso políade. Ficava ao Norte da Grécia, identificando-se com parte do atual território da Bulgária e fronteira ao Império Persa, aberta à influência das formas religiosas do Mar Negro de maneira semelhante à própria Jônia. A Trácia é uma das supostas origens de Dioniso (o trácio-frígio, o “estrangeiro”).

[79] Cf. Burkert (1977), pp.580s.

[80] Cf. nota 73.

[81] Brandão (1989), p. 152

[82] Idem, *ibidem*.

[83] Em toda mitologia dionisiaca há a morte do deus, e em todas ele renasce a partir de um órgão preservado. Para as Mênades, este é o falo; para os órficos, este é o coração. Na mitologia

poliade o feto de Dioniso é retirado de sua mãe carbonizada e gestado na coxa de Zeus, sendo daí seu título de “o duas-vezes nascido”.

[84] Ver, a este respeito, JUNG, C.G. *Psicologia da Religião Ocidental e Oriental*.

[85] Os Pensadores: Pré-Socráticos. Trad. Joé Cavalcante de Souza, fragmento 2:

*“Mas vós, deuses, a loucura destas (coisas) afastai-me da língua
e de santificados lábios deixai correr pura fonte.
E a ti, de muita memória, de alvos braços, ó virgem Musa,
eu te peço, do que é lícito a efêmeros ouvir
envia, do reino de Piedade trazendo, o dócil carro.”*

[86] Otto (1956), p.160.

[87] *Iliada*, 24, 30.

[88] Otto (1956), p.215.

[89] Heráclito, fragmento 94: “*O Sol não ultrapassará os seus limites; se isto acontecer, as Eríneas, auxiliares da Justiça, saberão descobri-lo*” (trad. G. Bornheim).

[90] Heráclito, fragmento 32: “*O Uno, o único sábio, recusa e aceita ser chamado pelo nome de Zeus*”.

[91] Empédocles, DK 6: “*Pois as quatro raízes de todas (as coisas) ouve primeiro: Zeus brilhante e Hera portadora de vida, Aidoneus e Néstis, que de lágrimas umedece fonte mortal*”. Trad. José Cavalcante de Souza.

[92] Empédocles, DK 17.

[93] Platão, *Apologia de Sócrates*. Os Pensadores: Platão (2004) p.52.

[94] *Iliada*, I, 195.

[95] E neste ponto concorda com Nilsson e Möllendorf – Cf. Otto (2005), Prefácio, ix.

[96] Otto, (1959) p.65

[97] Idem, *ibidem*.

[98] Idem, p.66

[99] Otto (1959), p.70

[100] Por exemplo, em DK 32: “*O Uno, o único sábio, recusa e aceita ser chamado pelo nome de Zeus*”

[101] “*Os deuses não podem ser inventados, nem concebidos, mas tão somente vivenciados*” - Otto (1959), p. 19-20.

[102] *Dos Oráculos da Pitonisa*, 604a.

[103] Verso 213.

[104] Fragmento LIII.

[105] Cf. Hesíodo, *Teogonia, Trabalhos e Dias* Ed. Imprensa Nacional Casa da Moeda. Lisboa, 2005, Nota 5, p. 42.

[106] Idem, p. 44, nota 9.

[107] Nos referimos aqui à palavra Filosofia sempre de acordo com a definição exclusivamente pré-platônica do termo, explicitada anteriormente no capítulo I.

[108] Na verdade, é possível relacionar o surgimento de novas formas políticas diferentes da antiga aristocracia militar micênica como uma origem social da filosofia. A palavra *kosmos*, ordem, designa originalmente uma ordem política, e só passa a ser usada com o sentido de ordem cósmica porque alguém teve a idéia de comparar a organização política humana com as leis que regeriam o universo. Deste ponto de vista, não é assim tão diferente de quando os aristocratas dominavam a cidade e criam

em deuses antropomórficos e hierarquizados: uma profunda mudança social refletiu-se em uma profunda mudança no modo de ver a organização do mundo.

[109] Op. cit., III

[110] Jaeger (1947), p.111

[111] Idem, ibidem.

[112] Anaximandro, Heráclito e Empédocles, em especial. Parmênides se enquadra nesta descrição porque, mesmo alcançando e defendendo uma verdade ligada à racionalidade e ao que seria futuramente a lógica, alcança esta revelação de modo místico.

[113] Como Heráclito, que, *ouvindo* o Lógos, concordará ser Tudo-Um. Existe a verdade do Lógos, mas esta não é apreendida racionalmente.

[114] Bulhões (2006), p.16.

[115] Nietzsche, *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*, IV.

[116] Idem, ibidem.

[117] “*De onde as coisas têm seu nascimento, ali também devem ir ao fundo, segundo a necessidade*”. - Anaximandro, DK B I.

[118] Nietzsche op. cit., IV.

[119] Idem, ibidem.

[120] Simplicio, *Física*, 27, 2 (DK 59 A 41)

[121] Em Nietzsche (op. cit.), XIX, são colocadas na boca de Anaxágoras palavras que o autor imagina representarem seu pensamento:

“Ele tem o privilégio do arbitrário, tem o direito de iniciativa, só depende de si mesmo, ao passo que o resto é todo determinado de fora. Não tem nenhuma obrigação e, portanto, também não existe causa alguma que fosse obrigado a defender. Se alguma vez desencadeou o movimento e se fixou um fim, isso não passou de – a resposta é difícil e Heráclito acrescentaria – um jogo”

(grifo do autor).

[122] Cf, por exemplo, *Vida e obra dos filósofos ilustres*, IX, 3.

[123] Kahn (1979). Cambridge University Press, 1995, p.3.

[124] Presente no diálogo *Crátilo*, de Platão.

[125] Cf. Kahn (1979), p. 9.

[126] Bulhões (2006), p. 67.

[127] A desvalorização da metafísica é a característica do Filósofo Trágico por excelência.

[128] *Crepúsculo dos Ídolos*, III.

[129] Nietzsche, *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*, V.

[130] DK B 15:

*“Mas se mãos tivessem os bois, os cavalos e os leões
e pudessem com as mãos desenhar e criar obras como os
homens
os cavalos semelhantes aos cavalos, os bois semelhantes
aos bois
desenhariam as formas dos deuses e os corpos fariam*

tais quais eles próprios têm”

[131] “Heráclito é o filósofo que foi capaz de transformar a terrível visão do devir criada por Anaximandro em um espetáculo sublime justamente porque viu a vida como um jogo inocente de criança” - Bulhões (2006), p107.

[132] Idem, p.114.

[133] Bulhões (2006), resumo.

[134] Seja a Deusa de Parmênides ou o Lógos de Heráclito, a Verdade Revelada já foi apontada por Nietzsche como característica dos filósofos pré-platônicos e, em especial, do que ele chama de Filósofo Arcaico.

[135] Jaeger (1947), p.116.

[136] Bulhões (2006), p.105

[137] Bulhões (2006), p. 106

[138] Todas as referências e traduções remetem-se a Alexandre Costa (2002).

[139] DK B 55: “*Do que há visão, audição, aprendizado, eis o que prefiro*”.

[140] DK B 30.

[141] DK B 124: “*Das coisas lançadas ao acaso, a mais bela, o cosmo*”.

[142] Lembremos que a Jônia tinha intenso contato cultural tanto com a cultura grega quanto com a persa. O próprio Heráclito profetiza não só às Bacantes gregas, mas aos Magos persas (DK 14).

[143] DK B 30.

[144] DK B 90.

[145] DK 8, 67 e outros.

[146] Tradução de Alexandre Costa.

[147] Por exemplo, DK B 24, 25, 43, 104 e, em especial, 29, 49 e 121.

[148] Por exemplo, DK B 8, 10, 12, 15, 20, 30 e, em especial, 67 e 88.

[149] DK B 25. Todas as traduções a seguir de Gerd Bornheim.

[150] DK 53.

[151] DK 52.

[152] Cf. Guthrie (1952).

[153] Burkert (1936), p.607

[154] Burkert (1936), p. 609.

[155] Cf. Otto (1959), p. 28.