



## A DISTINÇÃO ENTRE PRINCÍPIO POÉTICO E PRINCÍPIO FILOSÓFICO: DA INVENÇÃO À INTERPRETAÇÃO

Alexandre Costa\*

Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ

[kaligraphia@yahoo.com.br](mailto:kaligraphia@yahoo.com.br)

**RESUMO:** O surgimento histórico da filosofia perfaz um duplo movimento frente à forma de saber que lhe é pré-existente, a antiga poesia mítica grega: se por um lado a filosofia só pôde surgir em função dos caminhos já antes percorrido pelos poetas, por outro ela nasce propondo um modelo de compreensão do real alternativo ao mito-poético. O gesto de ruptura que marca essa alternativa concentra-se numa nova concepção da idéia de princípio (*archê*) que, em contraste com a tradição anterior, perderá seu caráter temporal e histórico. Ao analisar as idéias de princípio na poesia antiga e na filosofia nascente, identifica-se também uma distinção na ordem do método para o conhecimento do real: enquanto a mito-poética opera como uma modalidade de pensamento fundamentada na arte da *invenção*, a filosofia encontrará na idéia de *theoría* o seu método, abandonando a invenção poética e dando início, simultaneamente, ao modo de pensamento que ainda hoje podemos denominar *interpretação*.

**ABSTRACT:** Given the previously existent form of knowledge in ancient Greece, namely, mythic poetry, the historical origin of philosophy goes in two ways: in one way, philosophy could just continue the path already taken by the poets; on the other hand, philosophy emerges as an alternative model of understanding reality. The groundbreaking gesture that marks this alternative is focused on a new conception of principle (*arché*), that, in opposition to the formerly tradition, loses its historical and timely character. When one analyses the ideas of principle in ancient poetry and also in the early philosophy, one identifies then a methodological difference towards the knowledge of reality: while the mythopoetical method functions as a way of thought which is settled on the art of invention, philosophy, by its turn, finds its method in theory, leaving behind the poetical invention. Simultaneously, it lays the scope to the way of thought that, until our days, we might call interpretation.

**PALAVRAS-CHAVE:** Poesia antiga – Origem da filosofia – Hesíodo – Tales – Anaximandro

**KEYWORDS:** Ancient Poetry – Origin of philosophy – Hesiod – Tales – Anaximander

Antes de adentrar pela questão principal de análise deste ensaio, convém lembrar e esclarecer que se insere num conjunto de artigos a serem publicados em seqüência, cujo intuito principal consiste em demonstrar que a filosofia se consolidou, em seu início histórico, como uma forma de saber alternativa à forma de saber que a

---

\* Exerce atualmente o cargo de professor de estética do Instituto de Artes da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).

antecedera e na qual os gregos encontraram o seu referencial máximo de cultura e de conhecimento. Esta forma de saber diz respeito, naturalmente, à poesia mítica que, ainda que muito vária, apresenta um caráter religioso comum às suas diferenças internas e temporais. Essa imensa e riquíssima diversidade revela, de fato, uma invulgar capacidade para esculpir diferenças em torno a um pensamento comum, conjugação que conferiu à mito-poética grega o poder de reunir estados e sociedades complexamente distintos entre si ao redor de um conjunto de identidades que define a língua, os valores e os saberes pelos quais um grego se reconhece grego. Esse rico acervo poético possibilita e contém, portanto, aquilo que os gregos efetivamente eram e podiam ser. A mito-poética inscreve-se historicamente como a forma de saber responsável por praticamente todo o conhecimento que a antiga sociedade grega pôde desenvolver e propagar. Mesmo com o aparecimento da filosofia, a antiga poesia não perde essa sua condição nem o seu alcance. É claro, contudo, que o surgimento da filosofia vem estabelecer uma diferença no decurso dessa história. Ocorre que, através do advento da filosofia, essa mesma sociedade presencia e passa a dispor de um novo *modus* de conhecer: uma alternativa ao modelo de conhecimento e concepção de mundo que os poetas pronunciavam. É como uma alternativa – e não como uma superação – que o surgimento do pensamento filosófico deve ser compreendido em relação ao pensamento de expressão mítica e poética. A partir do momento histórico em que essas duas formas de conhecimento passam a coexistir, assiste-se de parte a parte ao desenvolvimento próprio dessas duas linhagens. Enquanto os poetas inventam e reinventam seus temas e suas formas, brindando-nos com um lastro que abrange o épico, o lírico, o satírico, o cômico e o trágico, a filosofia também encontra a sua própria linha de desenvolvimento, a sua história. Mas se, por um lado, a grande diversidade vista nos poetas não feria a sua concepção fundamental comum, a saber, a afirmação da existência dos deuses e a deposição nas mãos das divindades do poder de criação, alteração e destruição de todo e qualquer evento real, a reflexão de caráter filosófico mostrou-se, logo à partida, muito mais controversa e inclinada a deserções, de onde provém uma certa descontinuidade característica do início da filosofia.

Com efeito, o que pretendo mostrar é que a filosofia gestou, durante os primeiros tempos da sua história, *modalidades* de pensamento que não só diferem do modo de pensar mito-poético, como também diferem esta daquela escola filosófica, pelo que a filosofia se caracterizou, muito rapidamente, pela proposição de alternativas à

própria alternativa que lhe deu origem, como se repetisse o mesmo gesto de ruptura e distinção que executou diante da poesia mítica, só que, neste caso, diante de si mesma. Precisar cada uma dessas inflexões e dizer quais modalidades de pensamento são essas, perfaz o propósito geral desta série de artigos, em que visio a demonstrar: (A) que o antigo pensamento grego ofereceu à história quatro *modos* distintos de pensamento; (B) que o primeiro desses modos é anterior à filosofia, e se relaciona com a mito-poética em geral que, apesar da sua extensão e diversidade, jamais realizou uma ruptura em relação àquilo mesmo que a possibilita e é o seu fundamento. Chamo *invenção* ao modo de pensamento com que a mito-poética opera; (C) que os outros três modos ou modalidades do pensamento vêm à tona em meio ao desenvolvimento dos primeiros séculos da filosofia que, sempre divergindo em relação ao método pelo que se pode conhecer, marcou historicamente os seus passos por guinadas e rupturas internas, o que justifica a formação de “escolas” ou movimentos filosóficos. A discordância tão típica e tão necessária à filosofia é de onde desabrocha essa pluralidade; (D) que essa pluralidade fundamental conhece os seguintes nomes: o que se convencionou chamar “naturalismo jônico”, responsável pelo modo de pensamento que é *interpretação*; o pitagorismo, dando vez ao modo da *analogia* e, por fim, o eleatismo, inaugurador da *abstração*.

Comecei a trilhar esse caminho pelo fim, tendo publicado nesta mesma revista o primeiro artigo da série aludida, intitulado “Da presença de Xenófanes no poema de Parmênides: um ensaio sobre a construção histórica do pensamento filosófico”.<sup>1</sup> Com este ensaio passo a tratar dos dois primeiros modos de pensamento que a Antigüidade grega nos legou: o modo poético – a invenção; e o primeiro modo dentre os filosóficos, o modo jônico – a interpretação. Será de meu intento, portanto, completar a série dedicando um artigo final ao pitagorismo e ao seu princípio de *analogia* ou representação.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Cf. COSTA, Alexandre. Da presença de Xenófanes no poema de Parmênides: Um ensaio sobre a construção histórica do pensamento filosófico. **Fênix** – Revista de História e Estudos Culturais, v. 2, ano II, n. 4, p. 1-11, out./ nov./ dez. de 2005.

<sup>2</sup> Prefiro empregar o termo “analogia” não apenas por ser este o original grego usado pelos próprios pitagóricos na alusão a qual seja o método ou a forma mais eficaz para a obtenção do conhecimento, mas também porque o vocábulo da língua portuguesa que, coloquialmente, poderia traduzir bem o que se pensa sob a idéia de “analogia”, a saber, o vocábulo “representação”, apresenta como contra-indicação o fato de ter assumido, ao longo da história da filosofia, um peso conceitual difícil de pôr à parte. Sendo assim, o emprego do referido vocábulo, no caso presente, geraria apenas confusão.

Feito esse esclarecimento, a caracterização dessas duas modalidades do pensar, a invenção e a interpretação, será desenvolvida através de um cotejo entre as idéias de princípio que animaram a antiga poesia grega e, em seguida, a filosofia nascente, visto que me parece ser aqui, na noção de princípio, que a filosofia instalará a sua primeira grande distinção diante da poesia, conquistando para si mesma a diferença que a destaca e define. Antes disso, porém, será preciso tecer um esclarecimento preliminar quanto ao parentesco original que une essas duas formas de saber, para que, num segundo momento, sejam tratadas também as suas distinções principais. Começarei, portanto, pelas identidades, a fim de que em meio a elas possa também verificar as diferenças que separaram a filosofia da poesia mítica. Cabe-me, então, considerar o que une e separa uma e outra, demonstrando por fim que a distinção acerca da idéia de princípio (*arché*) instaura a diferença fundamental entre o filosófico e o poético, posto que vem a ser essa a diferença a partir da qual todas as demais se estabelecem.

## I

Mesmo que se defenda, comumente, que Tales tenha sido o primeiro filósofo e mesmo que se concorde com essa afirmação, não se deve pensar que a filosofia surge de forma extemporânea e abrupta e que a sua origem não possa ou deva ser incluída intrinsecamente a um processo histórico mais ou menos lento e gradual. Salientar o parentesco inicial da filosofia com a poesia não é novidade alguma. Afinal, surgida num ambiente em que os poemas homéricos valiam como a referência cultural por excelência e onde as demais obras de tantos outros poetas encerravam, junto com Homero, praticamente todo conhecimento da sociedade grega antiga, a filosofia não lhes poderia ser indiferente, nem poderia seu advento deixar de estar firmemente relacionado a esse legado, mesmo que seja para marcar uma posição oposta a ele.

Aludo, além da remota “onipresença” de Homero em toda cultura helênica, especialmente à poesia de caráter astrológico e cosmogônico de nomes como Orfeu, Epimênides, Focos, Cleotrasto, Ferécides de Siro e, obviamente, Hesíodo, boa parte deles Jônios, tais como os primeiros filósofos que, no fundo, inscrevem-se na história como uma extensão deles. Com efeito, é aqui que a filosofia encontra a sua origem.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Não descarto, naturalmente, o valor e a influência de certos escritos em prosa em meio a esse processo; se menciono especificamente a poesia “pré-filosófica” de um modo geral é porque reconheço nela, no que diz respeito à sua relação com o surgimento da filosofia, material mais representativo e

Tales dá início ao que se costumou chamar “ciência” observando, justamente, o cosmo de um modo geral e os astros em particular, tal como aqueles poetas. E, se por um lado, constitui consenso a indicação formal de seu nome como o primeiro filósofo da história, ouso afirmar, por outro lado, que coube a Hesíodo formular aquela que me parece ser a primeira questão eminentemente filosófica, ao perguntar “como era no começo”.<sup>4</sup> É quando o poeta se questiona pela origem dos deuses que se inicia, de certo modo, a filosofia. Esta pergunta de Hesíodo, que pede às Musas para que lhe seja esclarecido como as coisas eram no começo, enfim, como surgiram e nasceram, é tão emblemática na qualidade de inauguradora da filosofia que lhe emprestou características essenciais que esta jamais viria a perder, a começar pelo fato mesmo de ser uma pergunta: o filosofar, desde o seu início poético, consiste em ter uma questão. Além disso, deve-se sublinhar igualmente o conteúdo da questão proposta, a pergunta pela origem ou princípio, um tema dos mais constantes e fundamentais à história da filosofia.

Poderia, enfim, arrolar uma série de outras considerações a fim de continuar demonstrando o parentesco e a proximidade da filosofia e dos primeiros filósofos com os poetas seus antecessores, especialmente com aqueles que, na Jônia, passaram a formar uma espécie de intelectualidade jônica, a que se somavam nomes como Heródoto e parte dos célebres “sete sábios”. Detenho-me, por ora, aqui, pois a partir da idéia de princípio consolida-se outro elemento de radical identidade entre as duas formas de saber referidas: o “objeto” a que se dedicam. Ressalto, conseqüentemente, que o fator maior que aproxima a filosofia desses seus antecessores consiste justamente na decisão pelo objeto a que se dedicará o seu conhecimento: o cosmo e, depois, por extensão, a *phýsis*.

Sendo assim, tanto a antiga poesia grega, como a filosofia em sua origem podem ser consideradas modelos de conhecimento da realidade. A realidade que visam a conhecer, o cosmo, é a mesma. A solução que encontram para explicá-la é que é diferente. Possuindo, portanto, o mesmo objeto, explicam-no de forma diversa.

A poesia, especialmente através de seus mitos, constitui um modelo de conhecimento da realidade em que esta, sendo sensível, é explicada a partir de um

---

determinante do que aquele ofertado pela prosa da mesma época. Ainda assim, merecem destaque, pelo conteúdo cosmológico e teogônico dos seus escritos, autores como o já citado Ferécides de Siro (para muitos o inventor da escrita em prosa), Teágenes e Aquelilau.

<sup>4</sup> HESÍODO. **Teogonia**: a origem dos deuses. Tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1992. (vv. 105-110.)

supra-sensível: o que causa, explica e determina o mundo real, o cosmo, é o mundo dos deuses. Esse mundo real, apreendido *aistheticamente*, isto é, apreendido por todo o conjunto de sentidos e sensações que formam a sensibilidade do homem, é justificado e encontra o seu fundamento justamente num mundo que, ainda que permaneça real, não se sente nem se vê, mas que se intui e é cognoscível por inspiração poética. A poesia, portanto, oferece uma interpretação da realidade que, no fundo, é uma *invenção*, daí serem os mitos necessariamente fantásticos – necessidade e contingência da sua linguagem. Na qualidade de linguagem que tenta conceber o real, o conhecimento mito-poético é uma forma de saber *inventiva*. Explica-se o que se vê e se sente por meio do que não se vê e nem se sente. Como ter, se não por invenção poética, um discurso sobre aquilo de que não se tem experiência? Como saber aquilo de que não se tem sabor? Só pela inspiração inventiva. De modo que a “interpretação” poética da realidade não estabelece propriamente uma interpretação, mas sim uma invenção, e isso mesmo é o poético. Cuido, entretanto, para que esse termo não venha a ser mal compreendido. Utilizo a palavra “invenção” justamente pelo que apresenta de mais nobre e preciso, aquele sentido que se refere ao engenho e à arte,<sup>5</sup> à imaginação de inteligência aguçada, por sorte que não se retira com essa qualificação sequer um milímetro do mérito dessa poesia nem um só centígrama do peso que dela pende sobre a fundação e a consolidação de todo o Ocidente e da sua cultura, muito menos se põe em questão a validade do sentido e do significado dos mitos.

Superada essa ressalva, destaco, então, que se trata de um modelo cujo objeto imediato de conhecimento é a realidade, presente e sensorial, mas, dada a sua causa num outro mundo, o dos deuses, recai-se na condição de ter de conhecer o divino para que se a conheça. Na busca pela compreensão do sensível, *inventou* o supra-sensível, e, na intenção de explicar o natural, o sobrenatural. Adoto os termos “supra-sensível” e “sobrenatural” em sua literalidade: são perfeitamente equivalentes e, aqui, servem-me para dizer que há, nesse saber de cunho mito-poético, uma clara hierarquia entre os dois mundos: o dos deuses é “sobre” e “supra” porque superior, e é superior justamente por ser a causa e o fundamento de tudo o que é cósmico, natural e sensível. O mundo dos deuses, ainda que não se encontre fora da realidade sensível, está literalmente acima dela, sendo, portanto, a própria *sobrenatureza* e a própria *supra-sensibilidade*. Se não se encontram para além dos limites do real, é preciso dizer sobre os deuses que esse seu

---

<sup>5</sup> CAMÕES, Luís Vaz de. **Os Lusíadas**. Porto: Porto Editora, 1980. (I. 2, 8).

“estar acima” se dá por uma relação de poder, sendo a sua mencionada superioridade uma questão de potência diante da impotência do homem e de todos os demais entes, todos por eles movidos. Os poderes que distinguem os deuses são justamente o da determinância, isto é: são eles e apenas eles que determinam a realidade e, portanto, *podem* interferir nela; e, complementarmente, o segundo poder que os destaca vem a ser o da imortalidade que, bem visto, significa também uma forma de contradição à realidade por eles mesmos criada, uma vez que ofende uma lei invariável do cosmo: a corrupção de tudo. Só os deuses *podem* não morrer e, efetivamente, não morrem. Esta ressalva é importante porque não se deve considerar a referida *sobrenaturalidade* de outra forma que não a de uma natureza (os imortais) que se impõe à outra (os mortais), delimitando assim uma hierarquia de poder. Os deuses gregos não são irreais, ocultos ou metafísicos, mas superiores em potência, daí a sua representação poética no Olimpo, uma montanha natural como qualquer outra, mas também inatingível de tão elevada. E se ora são visíveis aos homens, ora não, é porque essa *supra-sensibilidade* vem a ser, por um lado, uma extensão do seu poder de interferência no real, acima chamado “poder de determinância”, e, por outro, a demarcação do limite da sensibilidade do homem que, assim como não vê certas cores que, hoje sabemos, situam-se aquém do infravermelho e além do ultravioleta, também não consegue ver algumas das manifestações divinas. A sensibilidade humana é restrita; a *supra-sensibilidade* dos deuses não, de modo que sua invisibilidade não lhes confere caráter irreal ou não-mundano, não-cósmico: os deuses gregos habitam o cosmo por eles criado como todos os demais entes e são, conseqüentemente, reais. Os deuses sangram.<sup>6</sup> O mundo dos mortais e o mundo dos

---

<sup>6</sup> Quanto ao poder de determinância, talvez nada seja mais eloqüente que os poemas homéricos, em que os deuses, além de responsáveis pela criação e manutenção do cosmo, determinam até mesmo a vontade dos homens, num forte e belo exemplo da lógica da expressão “a voz do povo é a voz de deus”. Cito, como exemplo mais significativo, os primeiros versos com que o poeta dá início à *Ilíada*: “Canta, ó Musa, a ira de Aquiles, filho de Peleu,/que incontáveis males trouxe às hostes dos aqueus./Muitas almas de heróis desceram à casa de Hades/e seus corpos foram presa dos cães/e das aves de rapina, enquanto se fazia a vontade de Zeus,/a partir do dia em que se desavieram/o filho de Atreu, rei dos homens, e Aquiles, semelhante aos deuses./Que deus provocou a ira entre eles?/O filho de Latona e de Zeus, que fora ofendido pelo Rei”. (HOMERO. *Ilíada*. Tradução de Fernando C. de Araújo Gomes. Rio de Janeiro, Ediouro, 1993. [I, 1-10].) No que diz respeito à *supra-sensibilidade* divina diante da limitada sensibilidade humana, creio ser de grande interesse o seguinte fragmento de Epimênides de Creta que, ao versar sobre uma questão de geografia, afirma não haver, nem no oceano, nem na superfície terrestre, um ponto extremo e elevado que lhes sirva de centro (um “umbigo”, literalmente), a não ser que exista na qualidade de invisível aos homens e visível, porém, aos deuses. Além de oferecer um exemplo claro da diferença de sensibilidade entre homens e deuses e do caráter dessa diferença conforme tenho aludido, a passagem serve também como um exemplo cabal de como não é possível, para a mito-poética grega, qualquer tipo de conhecimento que não seja precedido pelo conhecimento teológico: “Pois não há nem no meio da Terra um umbigo, nem no meio do mar;/mas se o há, então apenas aos deuses visível;

imortais cabem num mesmo cosmo, interpenetram-se. Sobrenaturalidade indica tão-somente uma natureza superior, poderosa; e supra-sensibilidade uma sensibilidade sem bordas.

Dado o conjunto de considerações feitas até aqui a respeito da poesia antiga como um modo distinto de conhecimento do real, modo este que, antes do advento da filosofia, vem a ser o único, faço as seguintes conclusões: (A) trata-se de um modelo que possui um objeto de conhecimento *primeiro*, a realidade sensível (*kósmos*); (B) situando a causa da existência desse objeto numa dimensão que ultrapassa a sensibilidade humana, acaba por angariar para si um *segundo* objeto de conhecimento, o divino, elemento a ser conhecido primeiramente para que se conheça o que se queria conhecer primeiro; (C) conseqüentemente, o objeto primeiro de conhecimento, o cosmo, não coincide com o critério ou método do conhecimento, posto que este recai no conhecimento dos deuses; (D) esse modelo, portanto, possui um princípio (*arché*), princípio este que vale, para o seu objeto primeiro de conhecimento, o mundo sensível, como seu princípio no tempo e de causa, explicando e fundamentando tanto a sua origem histórica, como a sua manutenção; e (E) explicando, portanto, o natural através do sobrenatural, o modo de discurso que esse modelo ou forma de saber assume é, necessariamente, o da *invenção*.

Essa distinção entre o “que” se quer conhecer inicialmente e “como” se pode conhecê-lo – a diferença entre o objeto do conhecimento e o método para o seu conhecimento – determinou, por exemplo, que toda a cosmologia e cosmogonia mitopoéticas sempre já fossem uma teologia e uma teogonia<sup>7</sup>, visto que um discurso sobre o “como” e a origem do cosmo exige necessariamente o conhecimento a respeito dos deuses, seus criadores e mantenedores. Numa palavra: seu princípio.

Retira-se daí que, recaindo o princípio no divino, esse mesmo princípio assume uma dupla função: (A) explica a criação do cosmo na história, isto é, determina a sua

---

aos homens, porém, invisível”. (DK B11. Tradução nossa). B1. Adoto, para a citação dos fragmentos dos autores pré-socráticos, a nomenclatura consagrada por Hermann DIELS e Walther KRANZ quando da publicação do seu *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Zurique: Weidmann, 1903.), que vem a ser, ainda hoje, a nomenclatura adotada oficialmente em todo o mundo. A letra “B” diz respeito à doxografia a respeito da obra do filósofo ou poeta pré-socrático em questão. Portanto, o emprego de “B” significa que o seu conteúdo remete a uma passagem da obra desses autores antigos (daí a designação “fragmentos”), obras estas que se perderam ao longo dos tempos. A letra “A”, por sua vez, refere a doxografia a respeito da vida do autor ou, ainda, a comentários sobre a sua obra. Por fim, onde se lê “DK”, compreende-se que se trata de menção à obra supracitada.

<sup>7</sup> É sintomático que Musaios, Epimênides e Hesíodo tenham escrito **Teogonias** e, Ferécides de Siro, uma **Teologia**.



origem no tempo; e (B) mantém o cosmo tal como ele é, ou melhor, tal como o quer a vontade dos deuses.

Isto significa que a idéia de princípio na antiga poesia grega remete-se tanto a um princípio causal original, como a um princípio causal mantenedor: o divino é causa não só do começo da história e do mundo, como também da sua sustentação, sendo responsável, igualmente, pela prossecução da sua história. Parece residir aqui a ambigüidade do termo que, tanto no antigo grego como nas línguas modernas, conjuga as idéias de começo e início, por um lado, e de regra, governo ou norma estrutural, por outro. Pois essa ambigüidade semântica provém desse duplo caráter do princípio poético: a *arché* é a um só tempo causa originária (temporal) e causa estrutural (eterna/perene).

Valho-me aqui de um trecho da *Teogonia* de Hesíodo a título de exemplo único e suficiente dessa ambigüidade:

Alegrai, filhas de Zeus, dai ardente canto,  
gloríai o sagrado ser dos imortais sempre vivos,  
os que nasceram da Terra e do Céu constelado,  
os da noite trevosa, os que o salgado mar criou.  
Dizei como no começo (*tà prôta*) Deuses e Terra nasceram,  
os Rios, o Mar infinito impetuoso de ondas,  
os Astros brilhantes e o Céu amplo em cima.  
Os deles nascidos Deuses doadores de bens  
como dividiram a opulência e repartiram as honras  
e como no começo (*tà prôta*) tiveram o rugoso Olimpo.  
Dizei-me isto, Musas que tendes o palácio Olímpio,  
desde o princípio (*archês*) e quem dentre eles primeiro (*prôton*)  
nasceu.  
Sim, primeiro nasceu Caos, depois também  
Terra de amplo seio, de todos sede inabável sempre,  
dos imortais que têm a cabeça do Olimpo nevado,  
E Eros: o mais belo entre os Deuses imortais,  
Solta-membros dos deuses todos e de todos os homens  
doma ele no peito o pensamento e a prudente vontade.<sup>8</sup>

Na passagem citada, o começo e o princípio, *tà prôta* e *arché*, confundem-se, amalgamando-se inextricavelmente. De fato, muitas outras passagens poderiam ser aqui citadas; não teriam, porém, nenhum valor que não fosse o da mera inventariação. Com efeito, o princípio poético é um princípio de tempo (histórico) e de fundamento. Além dessa compreensão do mundo, percebe-se que a idéia de princípio conferiu à poesia mítica as suas principais características literárias e de conteúdo: (A) todo mito

<sup>8</sup> HESÍODO. *Teogonia*: a origem dos deuses. Tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1992. (vv. 104-122).

grego é histórico, uma consequência inevitável da idéia que justifica a existência e a criação do real pela ação e vontade do divino; (B) da perspectiva da linguagem, a escolha dos deuses como princípio do cosmo decreta a impossibilidade de os mitos serem relatados de uma outra forma que não seja a fantástica; o simbólico, o alegórico e a fantasia são uma contingência da invenção poética, isto é, uma consequência incontornável da decisão de situar a causa e a origem do cosmo sensível na ordem de deuses que nos são supra-sensíveis; (C) são os mitos também invariavelmente “sobrenaturais”, no sentido que a determinação da realidade é sempre de responsabilidade de uma autoridade divina que, assim, afirma sua natureza superior através do seu poder de ingerência na própria natureza, estabelecendo uma clara hierarquia de poder na ordem do cosmo: “*immortals sobre mortais*”.<sup>9</sup>

## II

À diferença do que pensaram os poetas, os primeiros filósofos removem a idéia de princípio do âmbito do divino, deslocando-a para a própria realidade dada; não recorrem ao expediente de elencar uma outra natureza, ainda que real e igualmente sensível, que crie, interpenetre e mova aquilo mesmo que se põe diante dos nossos olhos. A realidade aqui é, mais do que nunca, sensível ao homem: age no homem e reage a ele justamente pela “interface” que o inclui nessa mesma realidade sensível – a própria sensibilidade humana. Inicialmente, o cosmo pode parecer apenas e tão-somente exterior ao homem, mas o entrelaça e o engole justamente por ter com ele uma textura comum que lhes possibilita o mútuo toque e uma espécie de copertinência: a sensibilidade. São feitos do mesmo tecido. O homem sente o cosmo em cada poro do seu corpo e, também por esses poros, aprende e apreende o real. Seus cinco sentidos são a sua própria participação nessa bela e harmônica ordem que os gregos denominaram “cosmo”. O conjunto da sensibilidade humana, a *aísthesis*, é por onde se dá a imersão

---

<sup>9</sup> Gosto especialmente de empregar uma linguagem matemática bastante simples, a fração, para ilustrar essa hierarquia de poderes que destaca a superioridade dos deuses diante dos demais entes, aquilo a que tenho chamado de forma muito específica a relação entre “sobrenatureza” e “natureza”. Também a fração compõe-se de dois elementos que perfazem, alfim, uma só “realidade”, tal como defendo para a relação entre mortais e imortais no ideário grego: superiores àqueles, os deuses não são, por isso, irrealis, nem pairam para além da realidade sensível. Pelo contrário, encontram-se incluídos nessa mesma realidade (“uma só fração”), mas constituem o elemento poderoso, isto é, o elemento superior da referida relação. Temos, com isso, a seguinte representação: SN/N, em que “SN” significa “sobrenatureza” e “N” natureza.

irremissível do humano no mundo.<sup>10</sup> Se algo lhe escapa, é muito mais por distração e indolência humanas do que em função de uma contingência insuperável que o situa como impotente diante dos deuses.<sup>11</sup> A realidade agora passa a ser integralmente sensível ao homem e cabe toda dentro do seu olhar. Desde que saiba ver. Ou melhor: desde que aprenda aquilo que necessariamente apreende por intermédio dos sentidos. Essa realidade, portanto, jamais lhe parecera tão acessível, material e mesmo concreta. É também, seguramente, inteligível, por ser possível compreendê-la intelectualmente. Em Tales e Anaxímenes, a *arché* recairá em elementos *phýsicos*, a água e o ar, respectivamente, enquanto Anaximandro afirmará ser esse princípio o indeterminado, *tò ápeiron*, idéia em si mesma inteligível, mas extraída claramente de uma realidade natural caracterizada por uma lógica *perene* que mantém, paradoxalmente, o jogo da existência na efemeridade do movimento: o jogo é sempre outro; sua regra, porém, não varia. Mortalidade e imortalidade.<sup>12</sup> Essa observação só pode ser realizada partindo do real, posto que é uma leitura do real e, no fato mesmo de ser uma leitura, a sua inteligibilidade.

É esse o grande gesto de ruptura da filosofia nascente em relação ao saber que a antecederá e com quem, a partir daí, passará a conviver: a natureza não precisa mais ser explicada pelo que a ultrapassa em poder e sensibilidade; ela agora pode ser explicada a partir de si mesma e se torna, assim, suficiente para o conhecimento. Com essa decisão, a filosofia substitui a *invenção* poética pela idéia de *interpretação*, cujo sentido primordial consiste em dizer aquilo o que a realidade mostra. O filósofo, supostamente, não inventa nada, extraíndo tão-somente do real aquilo que ele nos dá a conhecer. O filósofo interpreta.

Essa decisão é o ponto de identidade maior entre os primeiros filósofos, todos Jônios, fator que fez com que fosse identificado pela tradição o que se passou a chamar

---

<sup>10</sup> Convém citar o Fragmento 16 de Heráclito a título de exemplo dessa concepção, em que o Efésio refere essa imersão na realidade de forma metafórica, comparando-a à relação de alguém que não teria como fugir de um sol que jamais sai de cena, nem conhece ocaso. Eis as palavras de Heráclito: “como alguém escaparia diante do que nunca se põe?”. (COSTA, Alexandre. **Heráclito**: fragmentos contextualizados. Rio de Janeiro: Difel, 2002, p. 69.)

<sup>11</sup> Sobre a questão da indolência e displicência humanas como efetivo obstáculo ao conhecimento da realidade, são especialmente eloqüentes os versos de Xenófanes e muitas das sentenças de Heráclito.

<sup>12</sup> É interessante notar o “lugar” agora ocupado pela imortalidade. Não mais pertence aos deuses, mas a uma estrutura observada no cosmo e qualificada como constante e *perene*. A imortalidade pertence à lógica da realidade, enquanto a mortalidade constitui o “combustível” pelo qual essa imortalidade se mantém: para que o jogo permaneça sempre o mesmo, necessário é que pereçam todas as suas peças. A cada partida.

comumente “naturalismo jônico”. O que interessa nessa terminologia que, como quase todas, é questionável e discutível, é a clara alusão à decisão desses filósofos em situar o próprio cosmo – a “natureza” – como o único “espaço” de onde se pode retirar o conhecimento, libertando-o do jugo dos deuses.<sup>13</sup> Assim sendo, o que faz possível classificar os primeiros filósofos como “Jônios” não diz respeito ao simples fato de

---

<sup>13</sup> O leitor atento há de ter percebido o uso das aspas junto ao vocábulo “natureza” neste seu último emprego. Até aqui, vinha utilizando o termo “natureza”, assim como outros que dele derivam ou que o contêm de alguma forma, de modo coloquial, sem qualquer peso conceitual específico. Agora, porém, faz-se necessário uma ressalva em função do teor filosófico com que deparo a partir daqui: a palavra latina *natura*, ainda que comumente apresentada como o equivalente latino do grego *phýsis*, não guarda o mesmo sentido geral nem os mesmos significados específicos que o seu suposto equivalente grego. O mesmo acontece com as palavras “cosmo” e “mundo”, pretensamente sinônimos grego e latino, mas que no fundo revelam concepções de realidade ou de universo muito diversas. Povos diferentes, línguas e compreensões distintas. Ainda que em meio à polissemia de ambos os termos algumas conotações sejam comuns, a distância original entre *phýsis* e *natura* deve ser observada, distância esta que aumenta ainda mais se pensarmos “natureza” tal como ela é pensada em sentido moderno. Em todo caso, já na sua origem, o termo *natura* parece concentrar-se no que irrompe e cresce, enfim, no que nasce. Daí “natureza”. Esse sentido também se encontra presente no grego *phýsis* que, contudo, possui uma amplitude bem maior. O que marca a palavra *phýsis* em grego é a sua ambigüidade constitutiva, ambigüidade intencionada pela língua que concebe a palavra. Dentro do extenso rol de significados com que é empregada no grego antigo, pode-se observar que essa pluralidade pode ser sempre ordenada de acordo com essa ambigüidade fundamental: a palavra *phýsis* refere tanto a uma dimensão semântica caracterizada pelo que é imediato e exterior (ou de movimento pra fora), como ao mediato e interno, mas jamais efetivamente oculto. Assim, o termo diz tanto dos movimentos de extroversão e projeção – tais como criar, nascer, irromper, brotar, vigorar, vicejar, produzir, aparecer, brilhar etc. –, como guarda também algo de intrínseco e interior, portanto, de mediato. Nessa sua segunda dimensão semântica, incluem-se os sentidos de teor, traço, essência, caráter, estrutura, fundamento, permanência etc. Creio que essa ambigüidade confere ao termo o seu sentido mais profundo e decisivo, revelando a percepção muito cara aos gregos de uma espécie de tensão dialética entre unidade e multiplicidade que, aqui especificamente, parece remeter à mais anterior das relações: a distinção entre o que o ente é e o seu modo de ser. Tudo que é faz parte da *phýsis*, imediatamente. Mas, mediatamente, isso mesmo que é revela o seu modo de ser, a sua estrutura ou comportamento. Enquanto este não se corrompe, aquele é necessariamente fadado à corrupção. A perenidade da lógica do real e a fugacidade dos entes reais reunidos numa só palavra, o que significa que o grego compreende essas duas dimensões semânticas, assim como a relação entre o ente e seu modo de ser, como fenômenos interdependentes e inseparáveis, ainda que distintos. A palavra *phýsis*, por sua ambigüidade, traduz essa concepção talvez como nenhuma outra. Decorre dessa ambigüidade, inclusive, a sua distinção frente a um outro termo grego que, à partida, lhe parece muito próximo. Trata-se da palavra *kósmos*. *Phýsis* confunde-se e não se confunde com ela. Confunde-se com ela apenas para o caso de isolar a sua dimensão semântica relativa aos fenômenos imediatos; mas não se confunde com *kósmos* caso se tome como referência toda a sua polissemia referente ao mediato. Portanto, essas duas palavras são, como um todo, bastante distintas, ainda que justamente conjugadas, de modo que frases como “o cosmo é *phýsis*” e “o cosmo revela a sua *phýsis*” parecem acertadas por mais que possam soar contraditórias, tudo em função da ambigüidade da *phýsis*. Pelo mesmo motivo, o termo *phýsis* pode até substituir a contento a palavra *kósmos*, mas a recíproca não é verdadeira. O termo *phýsis* é um caso curioso e raro de palavra antitética em relação a si mesma. São essas ambigüidade e complexidade que fazem com que a “natureza” para o grego antigo não tenha como coincidir ou ser sinônimo da “natureza” latina. É, entretanto, interessante observar que, justamente pela insistência nessa sinonímia, o termo *natura* veio a assimilar, historicamente, alguns desses sentidos “mediatos” de *phýsis*, pelo que já na própria Antigüidade, para o caso do latim, e ainda hoje, nas línguas indo-européias, a palavra “natureza” pode tanto significar o conjunto das formas naturais e não criadas pelo homem, ou seja, que nascem e vivem espontaneamente e por mecanismos naturais de reprodução, como também pode significar “caráter” e “índole”, tal como nas orações: “seu discurso é de natureza política” ou “ainda que tenham passado toda uma vida juntos, pai e filho são de naturezas muito diferentes”.

terem vivido numa determinada região comum a todos eles, mas sim à constatação de que, nessa região, a filosofia é pensada, desde o seu surgimento, como um saber que se estabelece a partir do sensível, um saber que toma para si a realidade como sua referência definitiva e critério fundamental. A decisão filosófica de que o conhecimento não só pode como deve ser retirado do cosmo forma o elemento comum que reúne esses primeiros filósofos. Por mais distintas que possam ser as suas filosofias, cada um deles participa da mesma decisão originária: desde que filosofia é filosofia, ela é discurso sobre a *phýsis* e sobre o *kósmos*, tendo neles, por definição, o seu objeto primordial.

Uma tal decisão explica o fato de a filosofia ser, em seu princípio, absolutamente realista e, conseqüentemente, *aisthética*: o conhecimento inteligível parte do sensível, assim como o saber depende do sabor. Eis a relação fundamental entre o conhecimento humano e aquilo mesmo que ele conhece – a vasta realidade à sua frente. Trata-se de uma relação de determinância e, por outro lado, de dependência daquele em função desta. É nessa convicção que um Jônio se faz Jônio. Tales, Anaximandro, Anaxímenes e Heráclito são Jônios. Xenófanes e Pitágoras, ainda que nascidos na Jônia, não. Da mesma forma, a maior parte da ciência moderna, tal como a física, a química, a biologia e todas as suas inumeráveis extensões são jônicas, no sentido de que participam da mesma decisão filosófica que deu origem à própria filosofia: a *phýsis* é a fonte e o fundamento do saber.<sup>14</sup>

Já mencionei aqui o aparecimento na *Teogonia* de Hesíodo daquela que julgo ser a primeira pergunta filosófica por excelência. Sublinho, porém, não ser tão importante indicar quem foi o primeiro filósofo ou detectar por intermédio de quem se deu o primeiro aparecimento da filosofia. Importante é perceber diante de quem ela toma essa decisão. *Diante e a partir* de quem, pois é diante e a partir da poesia, emergindo em meio a ela, que a filosofia se ergue, herdando dela a sua própria questão; apresentando-se-lhe, porém, como uma alternativa: é de frente do imenso lastro mitopoético grego e, portanto, em diálogo com ele, que a filosofia irá se afirmar como um novo modelo de conhecimento da realidade. É preciso atentar bem para essa determinação: tanto a remota poesia grega, como a filosofia em sua origem guardam essa identidade, a de serem modelos de conhecimento do real. Onde reside, então, a diferença entre as duas se possuem exatamente o mesmo objeto?

---

<sup>14</sup> Observo que as ciências aqui mencionadas carregam até hoje a significativa determinação de “ciências naturais” ou “ciências da natureza”.

A diferença fundamental diz respeito ao método ou critério pelo que se pode conhecer esse objeto. Tendo em comum com a poesia o cosmo como objeto do conhecimento, a filosofia conquista a sua diferença ao situar o próprio cosmo como o “espaço” de onde se extrai o saber, bastando para isso investigá-lo, observá-lo de forma detida, enfim, bastando ser capaz de teorizar (*theoréo*) no sentido mais radicalmente original: ver tão penetrantemente a ponto de compreender não apenas a realidade imediata, visível a qualquer olho, mas também o seu caráter mediato, que também se mostra na aparência de tudo, mas que precisa desse olhar debruçado, o olhar da teoria, para que se percebam as regras, as leis que perfazem a sua estrutura. O olhar do filósofo é o ver que revela o fundamento – o princípio.

É esse o olhar de Tales para os astros e estrelas quando procura, em seus movimentos, um vestígio de regularidade, um *nómos* qualquer. Se essa norma ou lei que os rege se revelar, o conhecimento é possível, pois residiria aí o princípio imóvel de um cosmo que é, ele mesmo, sempre movimento. Já se entrevê aqui o jogo de complementariedade entre os opostos que tanto caracterizará essa linhagem filosófica jônica, perfilando Tales e Anaxímenes e, principalmente, Anaximandro e Heráclito. Por sua vez, esse *nómos*, esse princípio imóvel porque inalterável, torna-se responsável pela idéia de fundamento e pela busca de um universal. Para Tales, o que salta a partir dessa observação *theórica*, é que esse princípio coincide com um elemento natural, a água. Sua célebre sentença, “tudo é água”, é duplamente inovadora: no “tudo” a idéia mesma de universalidade, a unidade do princípio; e, na “água”, a indicação de que esse princípio não ultrapassa nem se esguelha, seja para além ou em meio à *phýsis*: ele se mostra, é aparente e sensível como tudo, e reside na própria matéria, carne do mundo. São duas decisões tão radicais que a filosofia, para ser o que é, nunca mais pôde abandoná-las, mesmo quando já não sabe ou se lembra disso.<sup>15</sup>

Em Anaxímenes reconhecem-se o mesmo raciocínio e atitude. Será Anaximandro, porém, quem afirmará explicitamente que, no jogo de equilíbrio entre os antitéticos, não se pode nomear esse princípio como coisa alguma, pois uma tal nomeação reduzi-lo-ia à coisa, a ente. O princípio é princípio dos entes, de tal modo a não poder ser confundido com ele. Precisa ser, necessariamente, indeterminável – *tò*

---

<sup>15</sup> Um terceiro elemento de destaque na célebre sentença de Tales seria a própria questão do ser, verbo que conecta o “tudo” e a “água”, por onde se pode notar, nessa sentença hoje vista por alguns como elementar e simples, a enorme relevância do seu conteúdo filosófico e o incomensurável peso que desempenha na história do pensamento, tanto ontem como hoje.

*ápeiron*. Ladeando a unidade do princípio à pluralidade dos seres, a justiça à injustiça e a temporalidade do cosmo à eternidade desse seu princípio, Anaximandro determina que essa *arché* deve ser referida por uma “não-palavra”, *á-peiron*, uma vez que não se confunde com os entes, sendo, contudo, o modo de ser comum a esses mesmos entes, a lógica e a estrutura que os faz comuns: se pudesse ser dito, já seria coisa e não princípio. Na ordem do cosmo, a corrupção e temporalidade dos entes; na ordem do cosmo, também, a eternidade e a incorruptibilidade dessa estrutura.<sup>16</sup> Só a contradição explica o jogo da vida: sempre diverso e sempre o mesmo; *diverso* para as suas peças, para quem o tempo existe e, portanto, também a morte; o *mesmo* em relação à regra ou à lógica do jogo que jamais se alteram e para quem o tempo não existe nem faz sentido. O cosmo é sem começo e sem fim, sem idade e sem tempo, posto que assim é o caráter do seu princípio ou fundamento.<sup>17</sup> A extensão dessa lógica da contradição culminará na dialética heraclítica, cuja harmonia, linguagem do cosmo, o *lógos*, consiste radicalmente em afirmar que a única “coisa” que jamais se altera é o princípio de que tudo se altera – sempre. Inconcebível que o mundo tenha origem, que comece no tempo. Seu princípio não conhece nascimento nem morte, juventude ou velhice;<sup>18</sup> inalterável, ele *permanece*. E permanece alterando o impermanente – os entes; imortal e eterno justamente por promover a morte e a temporalidade de tudo. E indeterminado porque não reside em nenhuma outra ordem que não seja a cósmica, sendo-lhe intrínseco e imanente. A contradição habita o mesmo espaço: é o nó que se vê, não além nem aquém da *phýsis*, mas nela mesma, o nó em que se encontram, apertam-se, ser e devir, *eînai* e *gígnomai*: distintos, reciprocamente necessários e mutuamente indissociáveis.

Resulta, por fim, que de Tales a Anaximandro a idéia de princípio filosófico afasta-se do campo semântico em que significa começo e origem temporal, revelando-se exclusivamente como estrutura e fundamento, lei ou regra universal. E, além disso, ao apontarem os primeiros filósofos esse princípio como imanente, pertencente à própria dinâmica cósmica, a “natureza” é quem revela a sua “natureza”: o cosmo revela a sua *phýsis*, ambos aparentes no jogo da contradição, uma vez que, se a contradição imprime a sua marca a tudo, também a aparência guarda um duplo caráter: é mediata e imediata, comporta o ente e a entidade, mostra-se como cosmo e *phýsis*, vela e desvela a estrutura

---

<sup>16</sup> B1.

<sup>17</sup> B2, B3.

<sup>18</sup> B2, B3.

e a circunstância. Eis a nova concepção que entrelaça, como numa dança, o que morre e o que não pode morrer, o que se esvai e o que permanece – o devir e o ser.

### III

Defendi aqui a idéia de que o princípio poético abrange em si uma duplicidade causal, sendo a um só tempo causa originária e causa estrutural da existência. O princípio filosófico, porém, ao ser verificado em meio à própria realidade cósmica, perde essa dualidade característica da *arché* poética: a idéia de princípio para os primeiros filósofos perderá o seu aspecto temporal, valendo exclusivamente pela sua função de fundamento e estrutura do real. Esse princípio, portanto, já não se deixa confundir com a idéia de começo e origem no tempo, já não concebe o início de uma história: os existentes são históricos, a existência não. Vale, a título de exemplo, a citação ao Fragmento 30 de Heráclito: “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”.<sup>19</sup>

Ao confrontar filosofia e poesia aquando do surgimento da primeira, vê-se que esta concebe a origem do mundo e, aquela, o mundo sem origem. A não-temporalidade da estrutura do cosmo, a eternidade do princípio, encontra-se por sua vez intimamente vinculada à atitude que a filosofia adota diante do problema do conhecimento: o objeto do conhecimento coincide com o método para o conhecimento: somente aquilo que queremos conhecer pode nos ofertar o conhecimento; apenas o cosmo revela a *phýsis*, o seu caráter, visto que apenas ele o determina, não havendo nenhum outro poder que não seja a lógica da sua própria dinâmica a determinar o mundo e a vida tal como são. Sim, a filosofia nascente não pergunta nem quando nem por quê. É sempre o mesmo como, transitando do pronome interrogativo ao advérbio de modo, descobrindo, conseqüentemente, a unidade de um modo de ser fundamental e mediato no próprio seio da pluralidade das coisas que são, imediatamente.

Por essa sua dupla inovação, os primeiros filósofos jônicos deram à filosofia, também, uma forma, uma linguagem específica porque característica, também ela uma decorrência inevitável dessas decisões de pensamento. Da diferença de conteúdo entre as idéias de princípio, a diferença na forma dessas duas linguagens: se a antiga mito-

---

<sup>19</sup> COSTA, Alexandre. **Heráclito**: fragmentos contextualizados. Rio de Janeiro: Difel, 2002, p. 87.



poética grega é e tem que ser histórica, a filosofia concebe o mundo como algo sem origem no tempo; se os mitos apontam uma hierarquia de poder na ordem do cosmo (SN/N),<sup>20</sup> referindo sempre uma autoridade divina para que se explique todo e qualquer fenômeno, a filosofia abole essa hierarquia, porque nada determina a ordem natural que não ela mesma, imanentemente, não havendo nada que a ultrapasse em qualquer aspecto, seja de potência, seja de sensibilidade – para o conhecimento do real basta a própria realidade (N=N); e, sendo assim, se a forma do discurso poético tem que ser necessariamente a fantasia, uma contingência da sua decisão de situar a causa do sensível no supra-sensível, efetivando portanto sua linguagem alegórica como condição dessa sua decisão de pensamento, pelo mesmo motivo a filosofia, ao fazer coincidir o que se quer saber com o próprio fundamento do saber, o cosmo e a *phýsis*, angariará para si, de forma igualmente necessária, conseqüente e espontânea, uma forma de discurso e um gênero de linguagem mais denotativo, marcado progressivamente pela “objetividade”. Por tudo isso, poetas escrevem teogonias e filósofos, ainda que em versos, escrevem *perì phýseos*.<sup>21</sup>

Finalmente, saliento que essa distinção entre a poesia e a filosofia nos primeiros tempos do pensamento grego, em que uma se põe como alternativa à outra, remete-se ao momento histórico em que, com o advento da filosofia, essas duas formas de saber passam a coexistir. Formas de saber que foram, são e serão sempre modos possíveis do pensamento, linguagens sobre o real; modos e linguagens com que esses poetas e filósofos nos ofertaram a possibilidade da invenção e da interpretação.

---

<sup>20</sup> Vide nota 9.

<sup>21</sup> Tratados “acerca da natureza”. Esta expressão intitulou a imensa maioria dos escritos pré-socráticos que tinham, portanto, freqüentemente o mesmo nome.