



Nº cham 320.01
M 477d
Nº Tombo 1562
Aquisição 4
Preço 488.00
Data 10-05-1994
Preced Autor

**Determinações Histórico-ontológicas da
Construção das Formas Político- Mediativas no
Ocidente Antigo**

Antonio Carlos Mazzeo

1410001562



— 2003 —

320.01
M477d
1.562



SUMÁRIO

Parte I

As forças essenciais, em oposição à da Consolidação Mensural

πρὶν ἀγγέλους τε καὶ ταχυρρόθους

λόγους ἰκέσθαι φλέγιν χρείας ὑπο

Ésquilo

(Antes que mensageiros desvairados e palavras
muito precipitadas nos surpreendam e inflamem
tudo pela necessidade)

Forças essenciais, em oposição à da Consolidação Mensural

II, O homem real, corpóreo, de pé sobre a terra firme e

aspirando e expirando todas as forças naturais, põe suas forças
essenciais reais e objetivas como objetos estranhos mediante sua
alienação, o *pôr* (*Setzen*) não é o sujeito; é a subjetividade de
forças essenciais *objetivas*, cuja ação, por isso, deve ser também
objetiva. O ser objetivo atua objetivamente e não atuaria
objetivamente se o objetivo não estivesse na destinação do seu
ser.

Karl Marx

Forças essenciais, em oposição à da Consolidação Mensural

III, O homem real, corpóreo, de pé sobre a terra firme e

aspirando e expirando todas as forças naturais, põe suas forças

essenciais reais e objetivas como objetos estranhos mediante sua

alienação, o *pôr* (*Setzen*)

SUMÁRIO

Parte I

As Bases Materiais Para a Emergência da Consciência Mediativa

Apresentação	4
I. Mediação, Magia e Religião no Mundo Antigo: Elementos Teórico-Analíticos para uma Análise Aproximativa	7
II. Rupturas e Continuidades nas Formas Societais do Ocidente Antigo: Breves Considerações Histórico-Políticas	28
III. Desenvolvimento e Crise de Hegemonia da Polis Ateniense	60
1. a construção da polis	61
2. a dinâmica sócio-econômica	89

Parte II

Processualidade e Objetivação da Consciência Político-Mediativa

I. A Consciência da Crise da Polis	107
II. Entre o Laico e Religioso	138
III. A Política como Objetivação da Mediação Filosófica	166
. Bibliografia	220



APRESENTAÇÃO

Este trabalho expressa um novo momento em minhas preocupações intelectuais. Não que esta seja uma ruptura com as análises anteriores mas, ao contrário, constitui-se numa necessária continuidade e aprofundamento das reflexões realizadas até aqui, principalmente com intuito de compreender a *categoria da mediação* no pensamento político-filosófico. Foi essa preocupação que norteou a pesquisa que desenvolvi, em nível de pós-doutoramento, junto ao *Dipartimento di Filosofia Politica* da *Terza Università di Roma*, com a interlocução do professor Giacomo Marramao, onde contei, também, com o apoio da Fapesp, que me concedeu bolsa de estudos, entre setembro de 2000 e fevereiro de 2001.

Como agora, entendia que um estudo sobre a construção da *categoria da mediação político-filosófica* passava, necessariamente, por uma abordagem que buscasse apreender ontologicamente a processualidade da objetivação dessa categoria no Ocidente, especialmente em sua gênese, o que me levou a procurar reconstruir suas origens, enfatizando o *pensamento mediativo* que se desenvolve na Grécia Antiga, particularmente, aquele ateniense. De modo que o enfoque centrou-se na objetivação da mediação no Ocidente, a partir da filosofia da natureza jônica e sua reverberação na análise das relações sócio-políticas, no Tardo-Aracismo, assim como sua ressonância na forma-



pensamento-teórico que será desenvolvida na polis ateniense, particularmente com Sócrates e Platão.

Este trabalho insere-se no âmbito de uma pesquisa mais abrangente que procura analisar a problemática da legitimação e do poder, nas concepções teórico-políticas do Ocidente. Dessa forma, pretendemos estabelecer os nexos entre o pensamento Antigo e aquele desenvolvido no Renascimento, principalmente por Machiavelli. De modo que deveremos estar aprofundando essas reflexões iniciais, resgatando o pensamento de Aristóteles e o contexto da processualidade burguesa, no período de objetivação da Weltanschauung burguesa, no momento em que a nascente classe capitalista “retorna” ao pensamento clássico, reformulando-o e adequando suas concepções de democracia e de liberdade à democracia burguesa.

Para finalizar, quero agradecer aos membros da banca examinadora que gentilmente aceitaram tarefa de ler e criticar esses alfarrábios e, em especial, aos colegas e amigos, professores Andreas Hofbauer e Francisco Corsi pelas sugestões e pelos debates que realizamos sobre diversas questões aqui tratadas. Aos meus alunos do curso de pós-graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências da Unesp com quem discuti muitos dos problemas presentes nesse trabalho. Em especial, à minha família, que por meses viu-se, involuntariamente, envolvida nas preocupações e obseções próprias de quem está imerso num trabalho intelectual.

Marília, primavera de 2003.



Parte I

As Bases Materiais Para a Emergência da Consciência Mediática



Mediação, Magia e Religião: Elementos Teórico-Analíticos para uma Análise Aproximativa



A questão da legitimidade não pode ser entendida como “novidade” no contexto ontológico das diversas formas sociais.¹ Vem sendo posta e reposta lógica e historicamente — dentro das legalidades inerentes e estruturais engendradas em seus escopos temporais — nas processualidades específico-particulares de objetivação da sociabilidade humana. Podemos dizer que as explicações sobre a existência do poder e, conseqüentemente de sua legitimação, como dádiva, em geral de origem mítico-divina, já estão presentes nas formações sociais precapitalistas, — enquanto elementos intuitivos e como resultado de uma relação direta de um tipo de práxis imediata, ou ainda, como “proto-teorias”, dentro dos contornos históricos das *formas de reflexo ideo-societal* da realidade objetiva,² — pelo menos como necessidade imediata de legitimar o poder da comunidade e, mais tarde, das formas de estado, como por exemplo, no Oriente antigo e, posteriormente, já no âmbito de uma diferenciada mais sofisticada abordagem, na Antigüidade Ocidental.

No contexto histórico-ontológico daquelas formações sociais, o problema ligava-se à busca de conhecer e explicar o mundo, ainda que dentro de uma restritiva vinculação imediata entre teoria e prática — isto é, a mediação (*Vermittlung*) subsumida a um tipo de práxis imediata. A

¹ Ainda que dentro de um caminho histórico-conceitual radicalmente diferente do nosso, concordamos com D. Sternberger quando ressalta com propriedade: “The desire for legitimacy is so deeply rooted in human communities in general that it is hard to discover any sort of government in history that did not either enjoy widespread authentic recognition of its being or try to become legitimate”, *Typologie de la Légitimité*, in P. Bastide (org.) *L’Idée de Légitimité*, Paris, Puf, 1967, pág. 87

² Utilizamos aqui, o conceito de reflexo desenvolvido por G. Lukács em *Estética*, Barcelona, 1966 – 4 vols., particularmente, vol. I, capítulos 1 e 2, págs. 33 – 170.



necessidade de se criar formas interpretativas que estivessem adequando a representação imaginária às transformações materiais da sociabilidade acabou proporcionando, de certo modo e em determinada medida, a superação de limites, socialmente postos pelas complexidades de um mundo imerso numa prática utilitário-imediata — nos contornos de uma pseudoconcreticidade, enquanto forma-consciência de apreensão do real ³ —, através de *mediações relativas*, na medida em que bastante permeadas pelo pensamento mágico-religioso, dado o caráter *ideo-reflexivo* da realidade objetiva, determinada pela própria forma histórica de objetivação daquelas socialidades.⁴ Essas *mediações relativas*, por diversos fatores — dentre eles,

³ Veja-se o conceito desenvolvido por K. Kosik, em *A Dialética do Concreto*, RJ, Paz e Terra, 1976, especialmente capítulo I. Ver, também, G. Lukács, *Estética*, op. Cit., Capítulo 2., vol. I. Como define Kosik: "[...] 'a existência real' e as formas fenomênicas da realidade — que se produzem imediatamente na mente daqueles que realizam uma determinada *praxis* histórica, como conjunto de representações categoriais do 'pensamento comum' (que apenas por 'hábito bárbaro' são consideradas conceitos) — são diferentes e muitas vêzes absolutamente contraditórias com a *lei* do fenômeno, com a *estrutura* da coisa e, portanto, com seu núcleo interno *essencial* e o seu conceito correspondente. [...] Por isso, a *praxis* utilitária imediata e o senso comum a ela correspondente colocam o homem em condições de orientar-se no mundo, de familiarizar-se com as coisas e manejá-las, mas não proporcionam a *compreensão* das coisas e da realidade. [...] Nesta *praxis* se forma tanto o determinado ambiente material do indivíduo histórico, quanto a atmosfera espiritual em que a aparência superficial da realidade é fixada como o mundo da pretensa intimidade, da confiança e da familiaridade em que o homem se move 'naturalmente' e com que tem de se avir na vida cotidiana. O complexo dos fenômenos que povoam o ambiente cotidiano e a atmosfera comum da vida humana, que, com a sua regularidade, imediatismo e evidência, penetram na consciência dos indivíduos agentes, assumindo um aspecto independente e natural, constitui o mundo da *pseudoconcreticidade*. A ele pertencem: - O mundo dos fenômenos externos, que se desenvolvem à superfície dos processos realmente essenciais; - O mundo do tráfico e da manipulação, isto é, da *praxis* fetichizada dos homens [...] - o mundo das representações comuns, que são projeções dos fenômenos externos na consciência dos homens, produto da *praxis* fetichizada, formas ideológicas de seu movimento; - O mundo dos objetos fixados, que dão a impressão de ser condições naturais e não somente imediatamente reconhecíveis como resultados da atividade social dos homens. O mundo da pseudoconcreticidade é um claro-escuro de verdade e engano. O seu elemento próprio é o duplo sentido. O fenômeno indica a essência e, ao mesmo tempo, a esconde. A essência se manifesta no fenômeno, mas só de modo inadequado, parcial, ou apenas sob certos ângulos e aspectos. O fenômeno indica algo que não é ele mesmo e vive apenas graças a seu contrário. A essência não se dá imediatamente; é mediata ao fenômeno e, portanto, se manifesta em algo diferente daquilo que é. A essência se manifesta no fenômeno. O fato de se manifestar no fenômeno revela seu movimento e demonstra que a essência não é inerte nem passiva. Justamente por isso o fenômeno revela a essência. A manifestação da essência é precisamente a atividade do fenômeno.", idem, págs. 10 – 11

⁴ Dado o caráter da processualidade histórica aqui analisada e, dadas as limitações para um debate mais específico em relação à polêmica do marxismo com a antropologia, não poderemos aprofundar devidamente nossas discordâncias em relação ao trabalho de M. Sahlins, que se propõe a debater com a noção de objetivação humana posta pela teoria social desenvolvida por K.Marx, *Culture and Practical*



encontram-se dramáticas adequações e respostas do ser social a determinadas necessidades históricas (*historische Notwendigkeit*) —, proporcionaram avanços significativos da consciência imediata, já que a autoconsciência pressupõe uma determinada complexização das formas de entendimento da realidade objetiva.⁵ Um universo mergulhado na práxis *utilitário-imediata*, pela sua característica essencial somente cria respostas às suas necessidades — enquanto *Bedürfnisse*⁶ — dentro do escopo de seus inerentes condicionantes históricos que acabam por inserir as superações do mundo pseudoconcreto em novas e reelaboradas imedaticidades. Exatamente porque inserida numa práxis imersa na relação direta com a natureza, esse tipo de superação mediativo-relativa ainda não possibilita a construção de condições concretas para que sejam objetivados saltos qualitativos que poderiam engendrar uma nova e superior cotidianidade. Ao contrário, essas conquistas (respostas), dadas pelas mediações relativas, geralmente, retornam à forma societal dominante, enquanto reposição e manutenção dela mesma.

Reason, Chicago, University of Chicago, 1976. Ali, Sahlins tenta polemizar com as categorias analíticas marxianas, tomando como referencial o viés "marxista" de tipo estruturalista, mas, estranhamente, deixa de lado toda uma rica e complexa abordagem teórico-filosófica desenvolvida por G.Lukács, em sua *Ontologia do Ser Social* e outras tantas reflexões realizadas por pensadores como A.Heller, Karel Kosik e I. Mészáros.

⁵ Como nos aclara Lukács: "La génesis de la autoconsciencia presupone una determinada altura de la consciencia de la realidad objetiva, y no puede desarrollarse sino en proceso, en interacción com esta última consciencia". G. Lukács, *Estética*, op. cit., pág. 90

⁶ A. Heller assim conceitua a necessidade, na perspectiva da teoria social marxiana: "La necesidad del hombre y el objeto de la necesidad están en *correlación*: la necesidad se refiere en todo momento a algún objeto material o a una actividad concreta. Los objetos 'hacen existir' las necesidades y a la inversa las necesidades a los objetos. La necesidad y su objeto son 'momentos', 'lados' de un mismo conjunto. Si en vez de analizar un modelo estático analizamos la *dinámica* de un 'cuerpo social' (en el supuesto de que ese 'cuerpo' admita una dinámica), entonces la primacía correspondiente al momento de la *producción*: es la producción la que crea *nuevas* necesidades. En efecto, también la producción que crea nuevas necesidades se encuentra con las ya presentes." Citando Marx, Heller conclui: "La diversa conformación de la vida material depende en cada caso, naturalmente, de las necesidades ya desarrolladas, y tanto la creación como la satisfacción de estas necesidades es de suyo proceso histórico." In **La Teoría de las Necesidades en Marx**, Barcelona, Península, 1978, pág. 43.



Dentro de um universo altamente complexo, esta tendência materializa-se numa dualidade contraditória. Se de um lado, a *captação empírico-imediata* do real impõe grandes dificuldades para a ruptura com uma *práxis utilitário-manipulatória* posta pela cotidianidade de outro, abre caminho para uma ulterior conquista da realidade, no sentido de uma compreensão *mediata* do mundo objetivo. Isso se torna possível, na medida em que essas conquistas convertem-se em *possessões obvias*, sendo que os esforços necessários para aquelas conquistas *acabam entrando em contradição com práticas consagradas, pelos costumes e pela tradição*. Mesmo que determinados por uma *práxis imediata*, esses choques que se estabelecem com a realidade objetiva ainda não aclarada — com instituições vigentes, representações e conceitos subjetivos presentes nas formas sociais — dado o grau de intensidade das inovações apresentadas, elevam o teor das contradições a níveis cada vez mais altos, estimulando o descobrimento de conexões e de legalidades que até aquele momento eram desconhecidas. Assim se produzem satisfações que despertam, por sua vez, necessidades novas, não somente no âmbito de uma ampliação, mas também de aprofundamento e de generalização essencial. Inserem-se aí as questões do poder e da legitimidade que não podem ser entendidas desconectadas dos elementos histórico-morfológicos que antiteticamente constituem o *ser-precisamente-assim* da sociabilidade. Ao contrário, *devem ser analisadas no escopo mesmo do processo de desenvolvimento histórico-ontológico das formas de propriedade e das relações de trabalho* além da própria noção ideo-imaginária que cada civilização —



kultur — (em seu contexto histórico) tem de si mesmo, incluindo-se aí, a noção cultural do tempo e do espaço.⁷

No período histórico em que encontramos a identidade do trabalho com a propriedade, cuja ligação da comunidade com seu espaço territorial era o elemento definidor da *identidade genérica* podemos verificar, em diversas sociedades arcaicas, a propriedade coletiva concebida como dádiva divina, onde exatamente esse elemento, dá legitimidade para a reivindicação de um determinado espaço territorial e que, via de regra, aparece ligando o indivíduo à natureza, enquanto seu corpo inorgânico, soldando, assim, sua identidade *numenal* com a forma coletiva de existência. Ali, como evidenciou Marx, a terra constitui-se num grande *laboratorium*, num arsenal que possibilita tanto os meios como o material de trabalho, assim como a sede e a base da atividade comunitária — os homens —, que se comportam como propriedade de uma entidade comunal mítica mas que se produz e reproduz através do trabalho vivo (e estranhado) daqueles homens.⁸ O desenvolvimento da propriedade privada e o aprofundamento de relações sociais que agudizam as formas de *estranhamento* — dentro de uma relação onde o escravo ou servo aparecem como uma extensão do corpo inorgânico da comunidade — acentuará a necessidade da legitimação, não somente do poder, como legado ou prolongamento da divindade, mas também, e como consequência, das próprias

⁷ Na definição de G.Marramao: " [...] Cada civilização — cada Kultur — se dá sempre associada a uma certa experiência do tempo, e portanto toda passagem de civilização implica necessariamente uma mudança fundamental da intuição do tempo, mudança que condiciona de modo determinante o quadro de valores e — consequentemente — da política ". **Poder e Secularização: As Categorias do Tempo**, SP, Edunesp, 1995, pág. 23.

⁸ Veja-se Karl Marx, **Elementos Fundamentais Para la Crítica de la Economía Política (Grundrisse)** - 1857-1858, México, Siglo XXI, 1986, vol. I, págs. 434 -435. - (*Formen*) .



formas de propriedade e de reposição da vida material, dentro de uma visão de mundo onde o elemento mítico-mágico, desdobrado e transcendendo formas *imediatizadas* de apreensão do real e a concepção mítica do “espaço sagrado primordial”, cria os contornos para a legitimação, não apenas da noção de *centro do mundo*,⁹ — onde, em geral, acreditava-se estar situada a cidade-estado e suas relações tributário-aldeãs,¹⁰ — mas também do rei, concepção esta, presente nas interpretações míticas da Antigüidade médio-oriental dos montes sagrados dos babilônicos, egípcios e hebreus, onde os templos são réplicas sagradas da “montanha cósmica”.¹¹

Num mundo subsumido à comunidade — seja aquele permeado pela consciência mítico-mágico, ou aquele que já tenha alcançado a separação entre a magia e a cotidianidade e construído um comportamento de maior mediaticidade através do mito religioso —, o grau de individuação do homem, em relação à comunidade genérica, apresenta-se, ainda, extremamente reduzido. Daí termos também, dentro da noção de poder, e da intrínseca questão da identidade da comunidade, em geral, a necessidade da permanente legitimação dos próprios sujeitos, *enquanto coletividade genérica* — e da própria recomposição do mito —, inclusive no sentido de perpetuar sua

⁹ Na definição de Eliade: “O homem religioso desejava viver o mais perto possível do Centro do Mundo. Sabia que seu país se encontrava efetivamente no meio da terra; sabia também que sua cidade constituía o umbigo do Universo e, sobretudo, que o Templo ou o palácio eram verdadeiros Centros do Mundo; mas queria também que sua própria casa se situasse no Centro e que ela fosse uma *imago mundi*.” Mircea Eliade, **O Sagrado e o Profano**, SP, Martins Fontes, 1996, pág. 43 (grifos do autor)

¹⁰ Sobre o conceito de Sociedade Tributário-Aldeã, ver Ciro Flamarion Cardoso, **Sete Olhares Sobre a Antigüidade**, Brasília, Ed.Unb, 1998, pág. 44 e passim.

¹¹ Como aclara-nos G. Balandier: « Le mythes ont, sous cet aspect, une double fonction: ils *expliquent* l'ordre existant en termes historiques et ils *justifient* en lui donnant une base morale, en le présentant comme un système fondé en droit. Ceux d'entre eux qui confirment la position dominante d'un groupe sont évidemment les plus significatifs; ils servent au maintien d'une situation de supériorité.” **Anthropologie Politique**, Paris, Puf, 1991, pág. 139.



existência e garantir uma condição de bem estar, através de vínculos estreitos e perenes com a entidade mítico-religiosa que concedeu a dádiva do espaço primordial e da vida, assim como do tempo imaginário, como evidencia-se, por exemplo, na mitologia judaico-cristã, onde Adão e Eva, representam a parábola de uma comunidade que rompe com um equilíbrio divino, de ordem cósmica, e ao mesmo tempo, constituem-se na base para a reconstrução do relacionamento com o deus, mediante uma nova dádiva e, conseqüentemente, uma nova aliança com a deidade, que possibilitam uma permanente interação dos homens com sua divindade, como observamos na *Thorá* dos hebreus — o *Pentateuco* do *Antigo Testamento* dos cristãos.¹² De modo que não somente as comunidades arcaicas buscam a legitimação, mas principalmente as sociedades com maior grau de complexidade — estas já apontando para um centro nuclear *proto-ético* da religiosidade — procuram, na contextualidade histórica de seus elementos ideo-imagiários, explicar e legitimar a dádiva divina coletiva ou de um grupo estamental que detém o poder político e econômico. No caso de sociedades como a egípcia e a babilônica, os governantes

¹² Expulso por Yahvé, o homem perde o paraíso para ganhar a terra. Ainda que fruto da desobediência ao seu deus, a expulsão do homem permite com que ele ganhe não somente a liberdade, mas a capacidade de criação e reprodução de sua vida, através do trabalho. Assim, a terra, a técnica da agricultura — espaço e tempo — e a propriedade privada, simbolizada através da mulher como propriedade do homem, são concebidas como dádiva divina, o que denota que mesmo tendo perdido o paraíso — o equilíbrio cósmico primal —, o homem ganha a possibilidade da redenção pelo "castigo" do trabalho — a presunção de uma nova ordem divina, agora permeada pela opção de caráter profano, que é o livre arbítrio. Como fica evidente nesta passagem bíblica, quando Yahvé, referindo-se à mulher que cedeu à tentação da serpente, sentencia "[...] Multiplicarei os sofrimentos de teu parto; darás à luz com dores, teus desejos te impelirão para o teu marido e tu estarás sob seu domínio." Ao homem, que deixou-se enganar pela mulher, Yahvé proclama: "[...] Porque ouviste a voz de tua mulher e comeste do fruto da árvore que eu te havia proibido comer, maldita seja a terra por tua causa. Tirarás dela com trabalhos penosos o teu sustento todos os dias de tua vida [...] Ela te produzirá espinhos e abrolhos, e tu comerás a erva da terra. [...] Comerás o teu pão com o suor de teu rosto [...]" , *Bíblia Sagrada*, São Paulo, Editora Ave-Maria , 1998, *Gênese*, 3 – 16, 17, 18 e 19



materializavam a divindade, encarnando o próprio deus.¹³ Ali, o governante trazia consigo não somente o poder, mas também uma enorme carga de responsabilidades social-religiosa (já com a presença de "elementos de eticidade" — entendido, aqui, no sentido do conceito filosófico ocidental, inaugurado por Sócrates e Platão), para que fossem cumpridos os fundamentos das leis sagradas que determinavam os equilíbrios cósmicos, não só porque materializavam a mediação da coletividade genérica com a ordem cósmico-divina, mas também porque se constituíam nos guardiões dos fundamentos conformadores do imaginário da comunidade que mantinha viva a "substância primordial" do espírito coletivo, como o *Ka* dos antigos egípcios.¹⁴

Esses aspectos apresentam-se com relevância fundamental para que se compreenda o papel organizativo da religião no processo de construção de formas mediativas na relação do homem com o mundo material e, conseqüentemente, na estruturação de superiores qualidades ideo-reflexivas da realidade objetiva na consciência cotidiana. Portanto, a complexização societal, resultante do alargamento das respostas às necessidades engendradas pelo processo mesmo de objetivação das formas de sociabilidade, propiciam não somente a ampliação do conhecimento prático-

¹³ Como acentua J. G. Frazer : " Los más antiguos reyes babilónicos desde los tiempos de Sargón I hasta la cuarta dinastía de Ur y aún más tarde, aseguraban ser dioses vivos. Los monarcas de la cuarta dinastía de Ur, en particular, tenían templos construidos en su honor; elevaron sus propias estatuas en santuarios diversos y ordenaron al pueblo sacrificasen ante ellas. [...] Los reyes de Egipto fueron deificados en vida, ofreciéndoles sacrificios y celebrando su culto en templos particulares con sacerdotes propios.[...] Nunca se puso en duda que el rey se arrogaba verdadera divinidad; él era el Gran Dios, el Dorado Horus, el Hijo de Ra. " **La Rama Dorada - Magia y Religión**, México, FCE, 1996, págs. 136 - 137. Ver también, Frankfort, H.Y.A., Wilson, J.A. e T. Jacobsen, **El Pensamiento Prefilosofico I. Egipto y Mesopotamia**, México, FCE, 1988, pág. 100 e segts.

¹⁴ Como se lê nas escrituras das pirâmides egípcias: " C'est toi, le Ka de tous les dieux; tu les mènes, tu les gouvernes ; tu les fais vivre. " in A. Aymard e J. Auboyer, **L'Orient et la Grèce Antique**, Paris, PUF, 1994, pág. 60.



imediatos, que se desenvolvem no sentido da sofisticação técnica, como requer também — e, enquanto elemento de essencialidade —, a construção de mediações que estejam atendendo aos novos problemas postos pela dinâmica histórico-concreta das formas da divisão do trabalho e por relações sociais diferenciadas que se constroem a partir do surgimento da propriedade privada e de uma hierarquização societal — a divisão da sociedade em classes ou estamentos.

3. Do Pragmatismo à Mediação

A característica peculiar das sociedades onde predomina a magia, diferentemente das que alcançaram os níveis da religiosidade,¹⁵ está na existência de um menor grau de generalização conceitual e num *maior domínio da imediatez*, quer dizer, os limites reconhecíveis entre o mundo interno e o mundo externo estão mais esfumados e mais imprecisos. De modo que as relações mágicas se constituem numa *ligação pragmática* entre o mundo fenomênico-imediato e o homem, através de técnicas analógicas imperfeitamente conscientes em relação ao mundo externo, o que significa dizer que esse se constitui numa concepção *reflexa prático-imediata*, dada pela predominância de um materialismo imediatizado e espontâneo, que nada mais é que a *natureza da cotidianidade não objetivada*.¹⁶ Essa forma de relação

¹⁵ Sobre a diferença entre pensamento mágico e a construção filosófico-conceitual da religiosidade, veja-se Lukács, *Estética*, op. cit., vol. I, pág. 122 e segs.

¹⁶ Como exemplifica Frazer: " Mas hemos de recordar al mismo tiempo que el mago primitivo conoce solamente la magia en su aspecto práctico; nunca analiza los procesos mentales en los que su práctica

social, imersa num mundo fenomênico-imediato, por sua especificidade mesma, tende a reproduzir mecanicamente em seu universo imaginário-reflexivo, a própria relação pragmática que se estabelece com a natureza — que aparece como extensão do corpo da comunidade — , no processo de reprodução da vida material. Daí termos presente na magia uma relação utilitária e manipulatória com as entidades, que se remetem, em seus cerimoniais, aos estreitos vínculos de dependência que as formas de trabalho tem em relação aos ciclos da natureza, como por exemplo, o rito do *Kula* das populações papua da Nova Guiné.¹⁷ A submissão às forças naturais condiciona, portanto, o reflexo do mundo objetivo às próprias variações dos elementos.¹⁸ Desse modo, a relação que se estabelece com o “mundo do além” vem permeada pelo mesmo pragmatismo com que se maneja as coisas inertes, ou seja, o constringe e o amarra, ao invés de conciliar-se e incliná-lo favoravelmente, como faria a religião. Assim, na prática da magia não existe a separação dos conceitos genéricos de bem e de mal, ao contrário, eles aparecem entrelaçados no âmbito ideo-histórico de uma natureza não objetivada, quer dizer, de uma vinculação pragmático-imediata com o mundo material.

Isso determina um alto grau de relativismo subjetivado na relação com a entidade mágica, e na ausência de noções proto-éticas — por exemplo, as

está basada y nunca los refleja sobre los principios abstractos entrañados en su acciones. Para él, como para mayoría de los hombres, la lógica es implícita; no explícita; razona exactamente como digiere sus alimentos, esto es, ignorando por completo los procesos fisiológicos y mentales esenciales para una u otra operación: en una palabra, para él la magia es siempre una arte, nunca una ciencia.”, op. cit., pág. 34

¹⁷ Veja-se B. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific*, Illinois, Waveland, 1984.

¹⁸ E. Durkheim observa agudamente esse aspecto ao ressaltar: “ Quase sempre, os deuses servem menos para explicar monstruosidades, extravagâncias, anomalias, do que a marcha habitual do universo, do movimento dos astros, do ritmo das estações, do crescimento anual da vegetação, da perpetuidade das estações, etc.” *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, SP, Martins Fontes, 1996, pág. 10



transgressões das regulações divinas, resultantes do “contrato” com a deidade, como o pecado, desenvolvido pela teologia cristã — , onde ações de bem e de mal podem ser realizadas indiferentemente por uma mesma divindade. Nessa relação, os deuses constituem-se em objeto de um tipo de “manipulação subjetiva” por sacerdotes hábeis nesse *metier*. Em suma, a relação com o “mundo dos espíritos” estrutura-se rigorosa e diretamente conectada à natureza, na medida em que a própria comunidade vincula-se corporiamente a ela, onde também os preceitos reguladores sociais refletem esse vínculo imediato.¹⁹

Por outro lado, as sociedades religiosas, como resultado de um grande e longo processo histórico de objetivação e de complexização societal — com seus desdobramentos conseqüências dados pelo desenvolvimento das forças produtivas, como o adensamento populacional, a sofisticação das práticas agrícolas e de criação animal, a especialização da ferramentaria e do armamento, a cerâmica, a arquitetura, etc., atividades impossíveis em sociedades de coletores e caçadores —, por suas características inovadoras intrínsecas, engendram *novas formas mediativas*, — *de práxis social* — , *que acabam entrando em contradição com as estruturas tradicionais de relações sociais e, por conseguinte, com as formas ideo-reflexivas predominantes*,

¹⁹ Veja-se G. Lukács, *Estética*, op. cit., pág. 108 e segts. Traçando um paralelo sobre a identificação simbólica entre o que nominou “sociedades literatas” e “sociedades etnográficas”, C. Tullio-Altan acentua: “Nelle società letterate queste norme sono presenti in forma positiva, quali enunciazioni, scritte o non scritte, di comportamenti considerati doverosi nell’interesse collettivo, anche quando entrino in conflitto con l’interesse individuale e immediato del soggetto che deve osservare. Nelle società etnografiche questi comandamenti, che nelle società moderne sono formalizzati in codici di leggi, sono appresi per imitazione sotto la forma prevalente di divieti a compiere atti che violino la norma positiva implicita. Si tratta di una forma basata sull’inibizione di comportamenti illeciti, a livello di reazioni quasi istintive: la morale negativa dei *tabu*.” *Soggetto, Simbolo e Valore – Per Un’ermeneutica antropologica*, Milão, Feltrinelli, 1992, pág. 94



proporcionando seu reordenamento ou, ao limite, sua dissolução.²⁰ Exatamente por isso, Lukács irá ressaltar que essas mediações ultrapassam os meros *reflexos* (imediatizados) da natureza, transformando-se — progressivamente — em reflexos da sociedade. A convivência e a colaboração dos homens deixa de ser uma óbvia “naturalidade” regulada por uma tradição de eficácia cotidiana, como o costume, a “opinião pública” espontânea, inclusive em possíveis casos conflitivos particulares. Essa convivência e essa colaboração tornam-se problemáticas, e para a resolução de questões, para a conservação e para a reprodução de uma sociedade que atinge complexas gradualidades de contradições, os homens se vêem obrigados a elaborar novas objetivações, novos modos de comportamento — para substituir os velhos em processo de consunção — sendo que um deles é a *ética*.²¹ Esse contexto exige, ao mesmo tempo, novas posturas legitimadoras no seio da comunidade o que implica também, em legitimar os estamentos que passam a controlar a propriedade e o poder político na comunidade, ou agora, na *cidade-estado* inserida na forma societal tributário-aldeã, como nas *Sociedades Palaciais*, com estruturas econômicas de irrigadio/modo de produção asiático, que nessa contextualidade, passam confrontar-se, ao buscar a legitimidade, com novas obrigações sociais — que não coincidem, imediatamente com os interesses e as necessidades dos indivíduos de modo direto, mas que ao contrário, geralmente são contrapostos e antagônicos —, estruturando nessas novas

²⁰ Nesse sentido, podemos incluir, nesta definição de construção das mediações — como resultado da sofisticação das formas de ideo-imaginárias, isto é, a *cultura* —, a definição de C. Geertz, quando a situa num contexto dado pelo fluxo que é realizado continuamente pela ação social. Veja-se *Interpretazione di Culture*, Bolonha, Il Mulino, 1987, pág. 55 e segts.

²¹ Veja-se *Estetica*, op. cit., págs. 116-117



relações, conteúdos sociais que exigem não somente um corpo mais articulado de *consuetudine* legal, mas também de representações religiosas que forneçam legitimidade ao grupo estamental que se interpõe, mediativamente, entre a comunidade e às formas ideológicas existentes anteriormente e que a arremetia ao ente mítico-primal.

Portanto, os pressupostos histórico-ontológicos para a construção de uma ética estão dados pela forma religiosa e pela elaboração de uma cosmogonia (*weltentstehung*) provedora de satisfações de necessidades que permitem a *aufhebung* de uma existência imediatizada dos homens. De modo que a ontologia religiosa que surge de maneira oposta àquela científica — historicamente possível apenas no processo de objetivação da polis grega, como examinaremos mais adiante — contraditoriamente, oferece os fundamentos para um processual distanciamento da imediatividade, mesmo que através de concepções antropomórficas do mundo. Isso não significa dizer que realiza-se, aí, a separação da relação imediatizada entre teoria e prática. Ao contrário, também é parte integrante da religião a unidade entre teoria e prática, e isso fica mais evidente quando as religiões carregam consigo fortes elementos da magia, como ocorria nas religiões da Antiguidade, principalmente no Oriente.

A estrutura religiosa tem como fundamento radical de sua existência a idéia de salvação do homem, e implica que a própria noção de transcendência se coloque de forma mais abrangente, indo para além da imediatividade, através de uma compreensão específica que determina o surgimento de uma



visão teórica diferenciada para esta esfera. A fé religiosa não permite uma dicotomização do mundo, em relação ao conhecimento (objetividade-subjetividade), quer dizer, quando se apresenta, a *coisa* não coexiste sem patetismo do fenômeno em relação à *ding an sich*, como objeto do conhecimento. Ao contrário, como afirma Lukács, se mantém na contraposição entre criatura e deus. O fenômeno e a essência referem-se diretamente ao sujeito em busca de salvação e, somente através dessa referência cobram sua própria objetividade religiosa. Essa forma de por a objetividade de fenômeno e essência, cria a base do específico da transcendência e para a teoria que se estabelece em imediata relação com a prática. A partir do momento em que a generalização antropomorfizadora põe um demiurgo do mundo, consuma-se a absolutização da transcendência, como ocorrerá no pensamento clássico grego, com Sócrates e Platão.

Mas, o comportamento religioso proporciona o destacamento da cotidianidade comum, através de uma enfática acentuação da fé que não aparece como um saber imperfeito e não verificado do mundo, como ocorre na relação direta estabelecida pela magia. Ao contrário, o conhecimento dado apresenta-se a partir de uma "revelação superior", onde o empírico surge, também ele, como um elemento componente da revelação, quer dizer, a *manifestação fenomênica não se distingue dos fatos comuns a não ser pela ênfase posta pela fé*. Daí a possibilidade de se buscar uma harmonização entre

religião e conhecimento, isto é, a unificabilidade do empírico e da revelação.²²

Este é o escopo histórico-ontológico que nos possibilita compreender a coexistência entre formas societais com alto grau de desenvolvimento técnico e representações mágico-religiosas, como ocorre no Oriente antigo e, de certo modo — dada a menor sofisticação tecnológica — , nas formações sociais da América pré-colombiana.

As sociedades que alcançaram formas mediativo-religiosas de representação, em geral, desenvolveram conhecimentos fundamentais que contribuíram para o desenvolvimento de respostas às necessidades essenciais àquela dinâmica social, vivenciando um notável processo de desenvolvimento de forças produtivas, que implicou, inclusive em grandes conhecimentos científicos e no aperfeiçoamento de técnicas sofisticadas, como o controle de fluxos dos rios (através de sistemas de comportas), de construção de estradas, de templos e de palácios. No entanto, o *ser-precisamente-assim* dessa organização societal, posto pelas processualidades acima indicadas, implica na subordinação estrutural dos centros urbanos à uma complexa relação tributário-aldeã onde, como vimos, a propriedade “coletiva” subordina-se ao estado, na pessoa de um déspota, imperador ou rei — o mediador entre o comunal e a deidade — , o herdeiro divino de uma dádiva mítico-primordial. De modo que o indivíduo inserido nesse “tipo societal”, jamais será independente de uma forma

²² Na definição de Lukács: “ El radical empirismo del comportamiento religioso queda siempre en pie (por más refinadamente que lo oculte la dogmática teológica). Es muy interesante a este respecto el que también por el otro lado, por el de la ciencia, el empirismo haga a los hombres receptivos para un compromiso con la religión. ”, *ibidem*, pág. 134



comunal subsumida à tributação ao estado-estamental-divino²³ e que se constitui no instrumento mediador da apropriação da terra e do sobre-trabalho, por parte dos estamentos dominantes, numa articulação produtiva que envolve, como acentua Marx, a combinação agricultura e manufatura dentro de uma comunidade que, em geral, é *self-sustaining* e contém em si mesma, todas as condições da reprodução e da produção de excedentes.

Uma parte de seu sobre-trabalho pertence à coletividade superior, que em última instância existe como *persona*, sendo que este sobre-trabalho se efetiva tanto através dos tributos, etc. como em trabalho comum destinado a exaltar a unidade; em parte ao déspota real em parte à entidade tribal imaginada, ao deus, materializado na forma de estado.²⁴ O fato de o indivíduo ser apenas um possuidor de uma parcela da propriedade, que *pertence, objetivamente, ao herdeiro mítico-primordial — o Rei-deus —*, o mantém *subsumido* à comunidade, sob um poder centralizado e tirânico, não poucas vezes manipulado por um sistema de poder religioso, onde a casta de sacerdotes monopoliza o conhecimento acumulado, impedindo a difusão de

²³ Para exemplificar essa submissão total à comunidade, através do Estado divinizado, recorramos a o texto de J.A. Wilson, quando refere-se ao período que se segue a expulsão dos Hicsos, no Egito, conformando os governos mais despóticos de sua história: "[...] queremos insistir en que todo egipcio era un desposeído en esta época, por lo que se refiere al derecho a expresarse libremente; se le impedía todo desarrollo personal y se le obligaba a una submisión determinada por las necesidades del grupo.", in **El Pensamiento Prefilosofico**, op. cit., pág. 155

²⁴ Cf. K. Marx, op. cit., pág. 435. Sobre as formas de tributação nas sociedades do Oriente Antigo, nos exemplifica M. Liverani: "Una basilare bipartizione, tante volte osservata nella società dell'antico Oriente, si riscontra anche in Anatolia. Da un lato la popolazione 'libera', distribuita in comunità di villaggio o in piccoli centri urbano, ha le sue strutture di auto-governo, riconosciute dal re: un 'sindaco' e un collegio di 'anziani' (per la funzione giudiziaria), amministrano le terre comunitarie e quelle regie momentaneamente scoperte, e hanno verso il palazzo un rapporto sostanzialmente fiscale, rapporto che si concretizza soprattutto nella prestazione del *luzzi* o *corvée*, sia di carattere lavorativo sia anche di carattere militare. Dall'altro lato, i dipendenti regi sono soprattutto artigiani, militari, amministratori, e ogni altra categoria che fornisca al palazzo un servizio continuativo e particolare (*šahhan*) in cambio del quale riceve un lotto di terra con annessi coloni, per il suo sostentamento." **Antico Oriente – Storia, Società, Economia**, Roma-Bari, Laterza, 2000, pág. 438.



métodos científicos. O desdobramento ideo-reflexivo de tal estrutura sócio-organizativa, no campo do desenvolvimento das formas de mediação, encontra diversos níveis de limitações. A fundamental é a ausência de um tipo de pensamento que possibilite desvincular o trabalho da práxis utilitária. Ainda que se produzam inovações científicas e técnicas, a falta de "circulação" de idéias, determinada por um sistema extremamente fechado, impede o desenvolvimento de formas mediativo-críticas — determinando, conseqüentemente, a limitação ou até mesmo, o esgotamento de forças produtivas, como ocorreu na crise da sociedade do bronze, em finais do XII século a.C. —, que apontem para a generalização do conhecimento e para a construção de um pensamento filosófico-especulativo, que possa contrapor-se às concepções antropomorfizadoras do mundo. A produção de conhecimento realizada sem uma sistematização filosófica (*enquanto mediação — vermittlung*), acaba adaptando-se às concepções míticas, enxertando-se nelas, tornando o efeito do progresso científico — realizado pelos diversos campos especiais que incidem sobre a vida cotidiana — praticamente nulo.

Mas é na Grécia antiga que a questão da legitimidade começa a adquirir os contornos de uma *questão mediatizada*, através do surgimento da filosofia. O desenvolvimento de forças produtivas proporcionado por uma dinâmica econômica de base escravista, diferentemente do escravismo oriental,²⁵ permitiu um rápido florescimento da civilização urbana grega, com

²⁵ Como ressalta H. Lefebvre : " La construction étatique en Orient se fonde sur l'usage de l'eau, alors que les constructions politiques en Occident se fondent d'abord sur la terre, sur l'usage productif du sol, sur les rentes du sol (en nature, en travail, en argent) et su l'échange de ses produits." **De L'Etat - L'Etat dans le monde moderne**. Paris, UGD, 1976, vol. I, pág. 5.



um impacto não somente econômico, que possibilita o surgimento de todo um conteúdo morfológico-cultural²⁶ que permitiu aos membros da polis desfrutar de tempo livre para exercer uma *forma particular* de participação política e de democracia, enquanto produto histórico engendrado pelas especificidades da Antigüidade clássica grega, pelo menos até o século V a.C. Além disso, no escravismo ocidental o indivíduo, ao contrário do que se verifica no Oriente, é proprietário de sua parcela de terra, *ainda que esta esteja ligada à comunidade, quer dizer, mantém-se como pressuposto da apropriação da terra o fato do indivíduo pertencer à comunidade e, somente enquanto membro da comunidade, esse indivíduo constitui-se em proprietário privado.*

De modo que, nesse tipo de objetivação societal (*a forma de materialização da propriedade*), onde aparecem integradas, em sua essencialidade, as modalidades político-participativas, enquanto elementos componentes e conformadores da democracia *particular* das póleis — como define Marx, uma igualdade entre os *self sustaining peasants* que tem no trabalho de auto reprodução material, o elemento de manutenção da comunidade — abarca também a religião, o que torna possível uma precoce e ampla emancipação do desenvolvimento da ciência em relação às necessidades sociais e ideológicas da religião.²⁷

²⁶ Veja-se Perry Anderson, **Passagens da Antigüidade ao Feudalismo**, Porto, Afrontamento, 1982, pág. 38. Como acentua Lefebvre: " L'Antiquité a connu la Cité-Etat qui atteignit sa plénitude d'abord en Grèce, à Athènes, puis en Italie, à Rome. Dans le deux cas, une démocratie, limitée au cadre urbain de cité, devint le cadre politique d'un impérialisme (dans une acception un peu différente du sens actuel de ce terme) . ", op. cit., pág.4

²⁷ Veja-se K. Marx, **Grundrisse**, (*formen*), op. cit., pág. 438

Este aspecto incide diretamente sobre a estrutura de produção daquele tipo de socialidade, uma consequência que não surge da escravidão de Estado, como no Oriente, mas exatamente por serem os escravos pertencentes a proprietários privados. Obviamente, essa *forma de metabolização social* influi, também no plano da consciência, no sentido de uma elaboração intensificada e diferenciada da relação sujeito-objeto. Lukács evidencia a diferença qualitativa da sociedade escravista do Ocidente, em relação ao modo de produção asiático/sociedades palaciais, ao ressaltar exatamente a inexistência de um poder sacerdotal centralizado monopolizador que mantém em segredo o conhecimento, e de uma teologia obrigatória.²⁸ Somente ali geram-se as condições histórico-objetivas para a potencialização do conhecimento técnico-científico produzido no Oriente — e, difundido através da civilização cretense e da grande civilização micênica, sociedades que entre 2000 e 1500 a.C. realizaram o que Childe chamou de “Revolução Urbana”²⁹ —, que possibilitou a construção de uma metodologia de pensamento científico enquanto pressuposto básico para que esse tipo de reflexo da realidade, mediante o costume, a tradição, etc. se convertesse num modo de comportamento humano geral e de funcionamento permanente, para que seus resultados imediatos, além de influir enriquecedoramente na vida cotidiana permitissem também, uma influência de seus métodos e até uma ação parcialmente transformadora dos mesmos sobre a prática cotidiana.

²⁸ G. Lukács, *Ontologia Dell'Essere Sociale*, Roma, Riuniti, 1976, pág. 10, vol. I

²⁹ Vejam-se G. Childe, *O Que Aconteceu na História*, SP, Círculo do Livro, s/d e M. Finley: *Grécia Primitiva: Idade do Bronze e Idade Arcaica*, SP, Martins Fontes, 1990 – Parte I



São esses elementos histórico-objetivos que possibilitam o surgimento de uma ontologia na Grécia, ressaltando que os pré-socráticos descobriram, rapidamente, uma após a outra, suas categorias mais importantes, ainda que na maioria de seus conteúdos, estivessem presentes elementos semimíticos.³⁰ Particularmente em Atenas, dados os contornos histórico-específicos de seu processo de entificação, diferentemente das outras póleis gregas, a filosofia assumirá o papel de verdadeira síntese crítica do pensamento social como resultado de uma profunda crise de desagregação daquela forma particular de polis proporcionada por sua derrota frente Esparta, na Guerra do Peloponeso, nas últimas décadas do século V a.C., tida por Tucídides como um “grande convelir jamais havido entre os gregos e uma parte dos bárbaros e, por assim dizer, também entre a maior parte dos homens.”³¹

³⁰ Cf. Lukács, *Estética*, op. cit., pág. 148 e segts. e *Ontologia Dell'Essere Sociale*, op. cit., pág. 10 e segts. Também, K. Marx, *Diferencia Entre la Filosofía Democriteana y Epicurea de la Naturaleza*, in K. Marx – F. Engels, *Escritos de Juventud*, México, FCE, 1987, pág. 20 e segts. Ver, também, B. Snell, *A Cultura Grega e as Origens do Pensamento Europeu*, SP, Perspectiva, 2001, pág. 135 e segts e W. Jaeger, *La Teología de los Primeros Filósofos Griegos*, México, FCE, 1998, pág. 7 e segts.

³¹ Tucídides, *ΙΣΤΟΡΙΑΙ* — *La Guerra del Peloponneso*, Milão, Rizzoli, 1998, I. 2



II

Rupturas e Continuidades nas Formas Societais do Ocidente Antigo: Breves Considerações Histórico- Políticas



Em *ISTOPIAI*, sua narrativa histórica sobre a Guerra do Peloponeso, Tucídides adverte que antes das guerras contra Tróia, o território que constituiu a Grécia Antiga ainda não possuía aquele nome e os povos que nele habitavam não podiam ser chamados propriamente de helenos.³² Vários povos, de diversas origens vagavam pela Ática. Havia, pois, uma “Grécia” anterior à dos gregos, que fazia parte do complexo egeano e que abrangia o continente, as ilhas (incluindo-se Creta e Chipre) e a costa ocidental da Ásia Menor.

Apesar de povoada desde o Paleolítico Médio, aproximadamente 40.000 a.C., as modernas escavações arqueológicas acusam um povoamento continuado a partir das Idades Neolítica e do Bronze. Segundo Finley, os sítios arqueológicos neolíticos em que se verificam a produção manufaturada de cerâmicas e a prática da agricultura, aparecem tão espalhados que indicam serem essas atividades, produtos de imigrações ou migrações,³³ ainda que análises como as de Renfrew refutem essa tese, advogando a possibilidade de um movimento populacional intra-europeu, no sentido de uma contraposição à clássica teoria das “três idades”, que, segundo Renfrew, liga mecanicamente o processo de desenvolvimento tecnológico a “estágios históricos” e que, por sua vez, estão conectados a “estágios econômicos”. Dentro dessa visão, temos um enfoque que estabelece uma relação direta entre Neolítico/agricultura; Idade do

³² Tucídides, op. cit., I.3 [2]. Na tradição da Antiguidade clássica, o passado mais antigo da Grécia é dividido em antes e depois da Guerra de Tróia.

³³ Veja-se M. Finley, op. cit., pág. 3 e segs. Também, D. Musti, *Storia Greca*, Roma-Bari, Laterza, 2000 e, polemizando com a teoria imigratória, C. Renfrew, *L'Europa della Preistoria*, Roma-Bari, Laterza, 1987. Por falta de alternativas — já que os pré-historiadores ainda se batem em complexas discussões sobre a periodicidade da história —, utilizamos aqui, a divisão classicamente consagrada, e criticamente aceita por vários historiadores, a exemplo de Moses I. Finley.



Bronze, o desenvolvimento das especializações artesanais e Idade do Ferro, o surgimento das sociedades mais complexas.³⁴ Não caberia aqui, reconstruir essa complexa discussão, mas pensamos serem necessárias algumas observações, mesmo que pontuais e sumárias sobre o escopo desse debate, já que seus desdobramentos incidem sobre algumas de nossas conclusões em relação ao processo histórico de objetivação da polis grega em geral e da ateniense, em particular.

Toda a polêmica gira em torno das inovações encontradas na Europa, no período Neolítico e, em especial na Idade do Bronze. Finley e Mazzarino, dentre outros, argumentam que há uma interligação entre as populações advindas de fora e as que se movimentam internamente à Europa, o que implica num permanente contato entre povos e culturas. Aí, segundo esses autores, estariam os nexos explicativos para a introdução de inovações tecnológicas no continente europeu, possivelmente, através do mar Egeu que, no dizer de Finley, é navegado por homens e idéias desde os mais remotos tempos neolíticos e talvez antes, porque seguramente, alguns dos cereais e animais domesticados presentes no início do neolítico foram importados.³⁵ Por outro lado, Renfrew superdimensiona o autoctonismo centrando as inovações sociais — que permitem o surgimento de novas tecnologias, como a manipulação do cobre e sua utilização na produção pelas populações européias

³⁴ Veja-se Renfrew, op. cit., pág. 113 e segs. Vejam-se, também, G. Childe, **A Aurora da Civilização Européia**, Lisboa, Portugal, 1961 e Darcy Ribeiro, **O Processo Civilizatório**, RJ, Civilização Brasileira, 1972

³⁵ Finley, op. cit., pág. 6. Ver, também S. Mazzarino, **Fra Oriente e Occidente — Ricerche di Storia Greca Arcaica**, Milão, Rizzoli, 1989, capítulo I.



—, como resultado do desenvolvimento populacional. E nessa direção, argumenta que é exatamente o aumento da densidade demográfica européia que constitui a principal causa das mudanças no rendimento produtivo.³⁶

Essa digressão inicial aparece, no raciocínio de Renfrew para contextualizar sua análise fundamental e que situa-se no contexto da introdução do uso da metalurgia, no que define como a “emergência da civilização” na Europa. Inicialmente, o pré-historiador e arqueólogo inglês ressalta que a importância dos contatos entre populações realizados, principalmente através de Creta e do Egito, para o desenvolvimento societal da Europa neolítica, deve ser posta em dúvida e que os elementos da primeira civilização européia devem ser buscados, não no Oriente Próximo, mas no próprio continente.³⁷ A consequência imediata dessa argumentação consiste em evidenciar que o uso do cobre era uma prática comum aos povos balcânicos e que esses povos poderiam ter difundido o uso desse metal, independentemente das civilizações mais desenvolvidas do Oriente.³⁸ De modo que realçamos, aqui, três questões que nos parecem fundamentais: 1) a questão demográfica como fator de desenvolvimento de forças produtivas; 2) a pouca relevância dos contatos com

³⁶ Como vemos em Renfrew: “[...] tutto il lavoro di studio dell'agricoltura primitiva ha avuto come scopo di indicare che la popolazione non è soltanto determinata dall'ambiente e dal modo in cui lo sfrutta ma che, al contrario, è spesso l'incremento demografico a provocare delle modifiche del sistema agricolo [...]”, op. cit., pág. 115

³⁷ “Non si può dubitare del fatto che dei contatti ebbero effettivamente luogo tra Creta da un lato e il Levante e l'Egitto dall'altro, a partire dal 3000 a.C. circa, ma ad un esame critico appare dubbio che essi ebbero un'influenza determinante sulla società. Io credo, invece, che questa prima civiltà europea fu soprattutto uno sviluppo europeo e che la maggior parte dei suoi elementi caratteristici possano trovare antecedenti non tanto nelle notoriamente più antiche civiltà del Vicino Oriente, quanto in quello stesso territorio, in processi che erano operanti nell'aria egea nel millennio precedente.”, idem, págs. 197-198. (grifos nossos)

³⁸ idem, pág. 190 e segs.



as civilizações orientais e, 3) articulando-se com as duas primeiras questões, a irradiação de técnicas desenvolvidas a partir de relações intra-européias.

Entendemos que essas questões aparecem invertidas no raciocínio de Renfrew. Se de um lado, não podemos ignorar que as pressões demográficas constituem-se num problema objetivo e que, na maior parte dos casos, acabam gerando transformações que propiciam grandes e profundas alterações na estrutura organizativa das formas sociais, por outro lado, devemos estar levando em conta que o próprio fato de haver um crescimento populacional, principalmente nas sociedades neolíticas, *requer pelo menos, a existência de condições materiais para que isso ocorra*, isto é, de condições objetivas para que tal processo se desencadeie onde aparece como determinante a forma (histórica) que assume a divisão do trabalho. E isso já é verificado no período paleolítico, mesmo antes do desaparecimento por completo dos neandertais, quando da expansão dos seres humanos modernos, saindo da África, em direção a outras regiões do planeta. No dizer do geneticista Cavalli-Sforza, "[...] existem motivos importantes por trás de toda grande expansão populacional. No caso dos humanos modernos, provavelmente as inovações tecnológicas é que aumentaram a produção de alimentos; do mesmo modo as descobertas que facilitaram o transporte ou a adaptação climática também devem ter contribuído." ³⁹

³⁹ Cf. L.L. Cavalli-Sforza, **Genes, Povos e Línguas**, SP, Cia. Das Letras, 2003, pág. 86. Nesse sentido, Cavalli-Sforza conclui: "Como afirmei anteriormente, outras inovações dos últimos 100 mil anos, como o aperfeiçoamento das técnicas de confecção de ferramentas, constituíram fatores dominantes na mais recente expansão humana fora da África. Mas os avanços na navegação talvez tenham sido ainda mais importantes.", idem, pág. 88.



Portanto, é necessário considerar que nas estruturas sociais “arcaicas”, em geral, a variabilidade alimentar e o desenvolvimento de uma divisão do trabalho mais especializada — que possibilita a elevação qualitativa da reposição da vida material e, conseqüentemente do crescimento demográfico —, de per si, demanda a presença de sofisticações técnico-produtivas na agricultura, na criação de animais domésticos e procedimentos mais eficazes na prática da caça. Também a dispersividade dos depósitos existentes na Europa dificultam a aceitação da tese da irradiação dos metais exclusivamente através de contatos internos. Sabemos que a utilização de metais na produção era restrita a poucos privilegiados, como militares, artesãos ou sacerdotes, raramente pelo lavrador, constituindo-se num luxo durante um longo tempo no mundo Egeu. Apenas em finais do terceiro milênio é que verificam-se, e de modo abrupto, aumentos consideráveis no uso de metais em todo o Egeu, não somente em qualidade, mas também na escala produtiva.

Essas constatações permitem que nos aproximemos de elementos explicativos muito mais razoáveis. O advento de uma verdadeira era dos metais proporcionou o surgimento de problemas realmente novos, obrigando as sociedades egéias a transformarem-se em importadoras de matérias primas, como o cobre o zinco e mais tarde, o ferro.⁴⁰ Mesmo evidenciando as lacunas existentes e que limitam a construção dos nexos históricos constitutivos do “quebra-cabeças” Egeu e resistindo às analogias fáceis não podemos deixar, no

⁴⁰ Como ressalta Finley: “ O amplo comércio intra-egéu é igualmente comprovado pela arqueologia, em nítido contraste com os séculos anteriores.”, op. cit., pág. 9



entanto, de considerar que no Oriente Médio, o neolítico inicia-se já no VIII milênio a.C., enquanto na Grécia aparece com uma diferença de mil anos. Sociedades como a babilônica e a egípcia atingiram um grau de desenvolvimento e sofisticação que superaram as do mundo Egeu daquele período e por toda a Idade do Bronze. Como ressalta Finley, nem mesmo Tróia aparece como exceção. O mundo Egeu apresentará algo grandioso somente nos suntuosos palácios cretenses, em datas posteriores a 2.000 a.C. e mesmo assim bastante modestos, se os confrontarmos com o Egito e com o Império Hitita.

De modo que entendemos como insustentável uma visão hipotética, baseada em aspectos isolados — fundados em algumas populações balcânicas que utilizavam a metalurgia, *em condições extremamente localizadas e limitadas* —, que acabam por superdimensionar as formas sociais ali existentes, ainda que se releve suas dinâmicas processuais singulares que possibilitaram a pesquisa e a utilização de metais. Além do mais, constitui-se numa “presunção histórica” acreditar que os povos orientais, com alto grau de complexidade e desenvolvimento sociocultural, não se atrevessem a cruzar o mar e a estabelecer contatos com outras civilizações. Para ficarmos em um exemplo, lembramos que povos mesopotâmicos chegaram às ilhas Cíclades e a seus depósitos de metais. Seria ainda, desconsiderar um componente fundamental das dinâmicas histórico-sociais, onde sem dúvida, está presente o chamado *efeito difusor* — entendido aqui, enquanto alargamento e transmissão de inovações de um grupo social à outro — que *conforma a ligação*



interativo-dialética de negação e de afirmação que se realiza através dos contatos intra-sociais e que, via de regra, *constituem os movimentos permanentes e contraditórios de integração, desintegração e reintegração* das formas de sociabilidade. Aliás, esse é o aspecto mais evidente no processo de formação do mundo Egeu que vê acelerar ondas imigratórias na Idade do Bronze, no período conhecido como Heládio Antigo II e III, onde as escavações arqueológicas encontraram resquícios de grandes destruições e incêndios,⁴¹ que não podem ser considerados como resultados de catástrofes naturais e, que provavelmente, atestam a chegada de povos advindos tanto do Mar Egeu, que falavam uma forma rudimentar de grego, como do lado oriental, falando outras línguas, supostamente indo-européias.⁴²

Obviamente, refutam-se aqui, também, as interpretações que trazem em seu bojo a idéia de que os indo-europeus, com *modus vivendi* e instituições próprias, portadores de uma “índole conquistadora”, trazidas de uma fictícia “terra-mãe”, teriam dominado a Europa, substituindo as culturas pré-existentes.⁴³ Aceitando-se a hodierna tese da relação interativa, podemos

⁴¹ Utilizamos a divisão consagradamente empregada pelos historiadores na classificação dos períodos históricos: na Grécia, Heládio, em Creta, Minoano (ou Minóico) e Cicládico para as ilhas centrais do Mar Egeu que, por sua vez, são subdivididos em Antigo, Médio e Tardio e postos em fases I, II e III.

⁴² Sobre a movimentação de povos, ver Mazzarino, op. cit., págs. 7 - 40; C.F. Cardoso, op. cit., pág. 25 segts; Finley, op.cit; Cavalli Sforza, op.cit. e A.R.Burn, **Storia dell'Antica Grecia**, Milão, Mondadori, 2000, pág. 15 e segts.

⁴³ Mazzarino advertiu-nos com propriedade, sobre os perigos da aceitação dessas “hipóteses” sem fundamento científico: “ Proprio queste ed altrettali considerazioni avevano determinato fin dagli anni che seguirono la prima guerra mondiale, una recisa denegazione della possibilità stessa di inquadrare in un processo unitario gli arcaici rapporti fra Grecia e Oriente; e Berve le svolgeva in maniera conseguente e intransigente. Ma, appunto per questo, il suo intransigente classicismo si rivelava insuscettibile di sviluppi storici in un senso seriamente storicistico; quella sua vagheggiata ‘ storia dei singoli popoli ’ portava con sé, troppo evidente, il pericolo proprio di ogni costruzione eccessivamente (si insista su questo ‘ eccessivamente ’) classicista: il pericolo di ricadere nella romantica costruzione di ‘ un genio dei popoli ’ (dei singoli popoli, l’uno dall’altro provvidenzialmente distinti e caratterizzati da ‘ una missione ’) e pertanto in una spiegazione necessariamente deterministica (e persino razzistica) di quel ‘ genio ’ e di quelle



definir com relativa segurança o mapa étnico e futuramente lingüístico dos povos que constituíram a Grécia, após a queda do mundo micênico,⁴⁴ e isso é evidenciado por Tucídides, que já apontava a questão da presença de diversos povos na constituição da Grécia, quando ressalta que nem mesmo Homero nominava todos os habitantes da Hélade de gregos, mas somente os companheiros de Aquiles, vindos de *Ftiotide*.⁴⁵

As primeiras civilizações egéias importantes aparecem nas ilhas Cíclades e sofrem um impulso civilizatório depois de 3000 a.C., no período Antigo da Idade do Bronze e que constituíram as culturas cicládicas de onde saíram técnicas de metalurgia — provavelmente com as técnicas de produção trazidas do Oriente — que influenciaram as de Creta e da Grécia, a partir do Minóico Antigo II e do Heládico Antigo II, por volta de 2500 a.C., que produziam e exportavam metais, como o chumbo e a prata, abundantes nas Cíclades e manufaturavam artefatos de mármore e argila, amplamente difundidos, notadamente estatuas femininas de mármore de conotação ritualístico-religiosas. Essas ilhas, que se tornaram ativos centros de pesquisa e de comercialização de metais e de irradiação cultural, perdem sua importância na

provvidenziali ' missioni. ' " , **Fra Oriente e Occidente**, op. cit., pág. 16. Sobre a questão das "raças" humanas, ver M. E. Niésturj, **El Origen del Hombre**, Mir, Moscou, 1984 e o atualíssimo estudo de Cavalli-Sforza, op. cit., particularmente o capítulo I – *Genes e História*, págs. 17 – 52.

⁴⁴ Como acentua Finley: "[...] Assim, só se pode concluir a existência de algum movimento de povos; o mapa lingüístico final é resultado não de um movimento, mas de vários, em diversos períodos, a partir de diversos centros e em diversas direções [...] Portanto, é preciso definir com maior precisão quais as implicações do suposto aparecimento, no Egeu, de indivíduos de falas indo-européias antes de 2.000 a.C. Para começar, todas as implicações raciais devem ser descartadas — é absurdo imaginar que esses indivíduos já fossem 'gregos' que tivessem alguma misteriosa afinidade com os governantes da Micenas de 700 ou 800 anos depois [...] Tampouco se deve pensar que, quando chegaram, falavam uma língua que pudesse ser facilmente identificada com o grego.", op. cit., págs. 16-17.

⁴⁵ "[...] Lo testimonia soprattutto Omero che, vissuto molto tempo dopo la guerra di Troia, non chiama mai tutti i Greci Elleni, ma soltanto i compagni di Achille venuti dalla Ftiotide, i quali erano proprio i primi Elleni; gli altri sono chiamati nei suoi versi Danai e Argivi e Achei. E neppure usò il nome di barbari per il fatto che gli Elleni, a mio parere, non erano ancora riuniti sotto un nome distinto che si opponesse a quello dei barbari [...]", Tucídides, op. cit., I. 3 [3]



Idade Média do Bronze, com exceção de Naxos e Páros, que se transformaram em permanentes fornecedores de mármore durante séculos. Terá (atual Santorini), foi responsável por uma colonização importante em Cirene, na Líbia.

Mas é sobretudo nas grandes ilhas mediterrâneas de Chipre e principalmente de Creta, que vemos o aflorar das primeiras grandes civilizações da Idade do Bronze, as assim chamadas “economias palaciais”, que se desenvolvem como poderosas talassocracias, fortemente influenciadas pelas formas sociais do Oriente Próximo, como resultado da hegemonia das duas grandes potências da época, o Egito faraônico e o Império Hitita, e que, na definição de Mazzarino, desdobrando as interpretações de Childe, aparecem como produto de um longo processo de *mediterraneanização da cultura oriental*, o que indica não somente uma permanente relação interativa da Europa mediterrânea com o Oriente Próximo, — principalmente em Creta e depois, no Continente, em Micenas — , *mas uma absorção da cultura oriental pelo ocidente*, que propiciará a formação dos elementos fundantes de uma cultura euro-mediterrânea.⁴⁶ Se obviamente, não podemos falar em continuidades lineares entre Oriente e Ocidente, no entanto fica evidente que é nessa relação que estruturam-se os elementos objetivos, enquanto rupturas e continuidades que, antiteticamente, possibilitarão o desenvolvimento dos contornos

⁴⁶ Veja-se Mazzarino, op. cit., pág. 105 e segts. Sobre a relação Oriente – Ocidente, diz Mazzarino: “ La storia antichissima dell’Asia anteriore era sorta nel 4° millennio, nelle vallate del Tigri e dell’Eufrate, così come, nella connessa Africa nord-orientale, aveva avuto suo centro nella valle del Nilo; poi, intorno alla metà del 2° millennio, quella storia aveva preso altra fisionomia, la fondazione dell’impero hittita aveva avvicinato al Mediterraneo la cultura anteroasiatica: Hittiti ed Egitto erano le grandi potenze, l’area siriana eternamente contesa fra quelle due, e pur non immune da influenze occidentali micenee, Cipro ugualmente esposta a codeste influenze, e poi anzi ‘ miceneizzata ’, e pur essa contesa tra l’influenza egiziana e la hittita; e pertanto, Creta e la Grecia micenica costituivano a quel mondo orientale lo sfondo, e in certo modo forse anche (per così dire) l’antitesi proto-occidentale (ma un’antitesi appena accennata, che era tutt’altra cosa dall’antitesi dell’epoca greco-classica). ” – pág. 107, grifos nossos.



morfológicos de novas socialidades no Ocidente. É nesse contexto que está inserida a civilização minóica, sobre tudo, no último período do Minóico Médio, entre 2000 e 1600 a.C., e na primeira fase do Tardio, entre 1500 e 1400 a.C., a chamada Idade Neopalacial, quando a estrutura de poder organiza-se mais complexamente, refletindo a ampliação de suas atividades econômicas com o Mediterrâneo Oriental e intensificando relações comerciais com a Mesopotâmia e com o Egito.

O elemento central a ser ressaltado é o *novo caráter da morphosis político-organizativa dos palácios*, que agora aparecem fortemente integrados com as cidades do entorno, o que nos faz deduzir uma presença mais forte e centralizada em relação às formas palacianas precedentes. Assim, podemos considerar quase “natural” o fato que esse tipo de sociabilidade, como resultado de sua expansão marítimo-comercial, exerça uma influência societal de tipo “irradiador”, de caráter político-econômico,⁴⁷ — como verificam-se nas documentações arqueológicas de Tera, nas Cíclades ou em Citera, de frente às costas da Lacônia — cuja importância não fugiu à observação aguda de Tucídides, quando ressalta que pela tradição Minos é conhecido como o mais

⁴⁷ Como vemos em Finley: “ O nome Alasiia aparece em documentos egípcios, hititas, do norte da Síria e de outras regiões do Oriente Próximo, por todo o segundo milênio, e não se pode mais duvidar da identificação com Chipre, ou pelo menos com parte da ilha controlada pelos governantes de Enkomi. O rei de Alasiia era uma figura de vulto, que podia fazer frente aos monarcas do Oriente Próximo, mais importantes e conhecidos — dirigia-se ao faraó egípcio como ‘meu irmão’. O rei de Ugarit (hoje, Ras Shamra), no norte da Síria, chamava-o de ‘meu pai’ . Ele era um estorvo, às vezes mais do que isso, para os governantes do Império Hitita, que conseguiram controlá-lo durante algum tempo, mas não muito, e contra os quais ele tinha condições de lutar numa guerra naval. ‘Meu irmão’ Não passava de cortesia diplomática, é claro, e não tem cabimento imaginar que, mesmo minimamente, a Alasiia tenha-se equiparado ao Império Hitita ou ao Egito. Porém, foi um poder. ” , in op. cit., págs. 30-31



antigo poder marítimo, a dominar senhorialmente as Cíclades e outras regiões.⁴⁸

Mas o fundamental, aqui, é evidenciar, no escopo dessa relação de continuidades e descontinuidades, *exatamente o elemento caracterizador da descontinuidade*, isto é, o aspecto *diferenciador-particular* que surge como resultante do processo de *mediterraneização da cultura oriental* — a *específica forma de reprocessamento da orientalidade através dos elementos ideoculturais resultantes das processualidades histórico-ocidentais* —, pioneiramente realçado por Childe, que chamava à atenção para esse elemento de *particularidade histórica* quando afirmava que apesar de muito “dever” à Mesopotâmia e ao Egito, a civilização minóica não era uma cópia de nenhuma das duas, mas *uma força original e criativa*.⁴⁹ A originalidade reside nuclearmente, pois, na gestação de uma socialidade que mesmo contendo fortes elementos socioeconômicos comuns às “formas asiáticas de produção” — predominantes nas sociedades do Oriente Próximo — desenvolve os aspectos *específico-particulares* que lançarão as bases materiais para o *devir* (*werdent*) do modo de produção escravista clássico. Se de um lado vemos, em Creta, a presença das formas organizativas baseadas na agricultura e, principalmente na relação tributário-aldeã dos camponeses com o palácio central, que aparecia como o local da intermediação entre os homens e a divindade — através de um rei-sacerdote (Minos), dotado de grandes poderes

⁴⁸ “ Minosse infatti fu il più antico di quanti conosciamo per tradizione ad avere una flotta e a dominare per la maggior estensione il mare ora greco, a signoreggiare sulle isole Cicladi e a colonizzarne la maggior parte dopo aver scacciato da esse i Cari e avervi stabilito i suoi figli come signori. Ed eliminò per quanto poté la pirateria del mare, come è naturale, perché meglio gli giunsero i tributi. ”, Tucídides, op. cit., I.4

⁴⁹ Veja-se G. Childe, *A Aurora da Civilização Européia*, op. cit., pág. 579 e segs.



que o permitiam “relacionar-se diretamente aos deuses”, como nos conta Homero na *Odisseia* ⁵⁰ — , de outro lado, verificamos, na existência de seu pujante comércio, o efetivo *aspecto inovador* que irá propiciar a gradual decomposição da antiga relação comunitária, a produção agrícola e artesanal direcionada para a manutenção do palácio e da casta dominante ou para a elaboração de casas, templos e objetos destinados ao serviço religioso e divino. Passam a coexistir, ali, duas formas de atividades econômicas. Se temos na agricultura as tradicionais relações tributário-aldeãs, por outro lado, é nas atividades comerciais que se *dibujam* as fundas inovações, não somente na relação da economia em si, mas também e, principalmente, no âmbito das relações sociais, o que proporcionará, a longo prazo, o aguçamento de uma relação contraditório-antagônica, que determinará o exaurimento da sociedade minóica.

Relevamos aqui, o papel dissolvente que o comércio exerce sobre as formas tributário-aldeãs e, ao mesmo tempo, a impossibilidade daquela forma societal de romper com uma socialidade em que predominava uma unidade indiferente entre a cidade e o campo, e onde, nos moldes “orientais” de produção, a cidade aparecia como uma sede administrativo-militar, como uma superfetação sobre a estrutura econômica. O palácio continua a ser o local de açambarcamento dos tributos, não apenas do que era produzido na ilha, mas agora, também dos produtos vindos de fora, exercendo o papel de redistribuidor de mercadorias, constituindo-se, também, em um núcleo de centralização e de

⁵⁰ Homero, *Odissea*, Roma, Newton & Compton, 1993, XI – 710 e passim



controle da produção das manufaturas artesanais, sob seu monopólio. *Et pour cause*, o palácio subsidia e alia-se à uma classe mercantil para fazer circular excedentes, não somente da própria ilha, mas também das outras cidades, inclusive do Continente, sob sua hegemonia.⁵¹ Esse aspecto que introduz a *inovação* e a *diferenciação* da sociedade cretense, em relação às sociedades orientais, *conformará, então, o elemento desagregador de sua forma societal*. Não por acaso, vemos nas datações arqueológicas que marcam a crise do império minóico um curto espaço de tempo entre seu apogeu e sua decadência, no Minóico Tardio II, entre o final do XV e inícios do XIV séculos a.C. Já no período do Minóico Tardio II encontram-se indícios de uma ocupação continental, de característica grega, na ilha, como indicam as tábulas em *Linear B*, — escrita que é indiscutivelmente uma forma de grego arcaico e que sucede a *Linear A*, um tipo de escrita pictográfica que, por um longo tempo, predominou em Creta — sendo esse o momento em que os gregos, passam a controlar a parte central da ilha e é também nesse período que surgem as primeiras tumbas exclusivamente para guerreiros, até então inexistentes. Efetivamente, essa é uma das questões mais complexas da história da Grécia Antiga. É provável que no período dos Túmulos-Tholos, povos de idioma grego tenham assumido o controle dessas regiões. A origem desse povo de fala grega é ignorada. Alguns historiadores aceitam a definição de que sejam os Aqueus mencionados nos poemas de Homero, em função de documentos hititas, encontrados nos arquivos de Hatusa, que está endereçado ao reino de

⁵¹ Vejam-se: Renfrew, op. cit., págs. 215-216; Finley, op. cit., pág. 46 e segts. ; Burn, op. cit., pág. 37 e segts; Musti, op. cit., págs 45 e segts e Aymard, op. cit., pág. 216 e segts.



Akhiyava, localizado no Ocidente e ligado ao mar, cujo nome recorda Akaioi — os Aqueus. Daí considerar-se que o terremoto que determinou o fim do palácio de Cnosso (aproximadamente, em 1.450 a.C.) não constituiu-se na única causa da decadência minóica, e que apesar de aparecer como um signo emblemático, configura-se objetivamente como mera expressão epifenomênica de um complexo processo desagregador.⁵² De modo que o processo dissolutor da forma societal cretense, situa-se exatamente na razão de seu apogeu, o comércio.

Evidentemente, nos referimos aqui a um *tipo histórico-particular* de comércio e, conseqüentemente, de capital comercial, precisamente em sua forma mais antiga e livre, cuja função, em sociedades não capitalistas, é exclusivamente servir de veículo à troca de mercadorias. Isto significa dizer, na direção de Marx, qualquer que seja a organização social das esferas de produção à qual a troca serve de veículo, que o patrimônio do comerciante existe sempre como patrimônio em dinheiro e o dinheiro funciona sempre como capital, plasmado na forma simples $D - M - D'$, quer dizer, o *dinheiro enquanto forma substantivada do valor de troca*, como ponto de partida, e o incremento do valor de troca como meta própria e independente, e que é caracterizado como uma *troca de mercadorias realizada separadamente da*

⁵² A crise da civilização minóica tem sido motivo para fundos debates entre arqueólogos e historiadores especialistas em história minóico-micênica e grega antigas. O palácio de Cnosso foi literalmente destruído, tudo indica, por uma catástrofe natural — possivelmente por um terremoto. Mas é sabido, através das escavações arqueológicas, que o palácio sofreu destruições anteriores pela mesma causa, como o terremoto que destruiu várias de suas pinturas murais e de suas cerâmicas, no Minuano Médio III (hoje, sabemos que o palácio foi erguido sobre uma falha geológica). Nesse período, o palácio foi reconstruído e daí em diante, viveu o seu ápice de poder. No entanto, é consensual, entre os especialistas, que o último abalo sísmico que pôs fim ao grandioso palácio de Cnosso não explica as razões de sua decadência, já que não houve uma reconstrução posterior. Como diz Finley: " Um terremoto talvez tenha sido uma das causas, mas não explica tudo, pois dessa vez, ao contrário de ocasiões anteriores, não houve recuperação.", op. cit., pág. 48.



produção e efetuada por não-produtores. Quanto menos desenvolvida se encontre a produção, mais se concentrará o dinheiro nas mãos dos comerciantes que aparece na forma específica do *patrimônio-dinheiro*.⁵³ Marx observou com propriedade esse aspecto, ressaltando que é a busca incessante por dinheiro que determina as crises nas sociedades antigas, na medida em que o dinheiro mesmo confunde-se com a própria comunidade que não pode suportar a existência de uma outra superior a si mesma. Daí a oposição entre elas, já que o comércio pressupõe uma estrutura social desenvolvida e organizada para este fim e no Mundo Antigo o valor de troca não constituía o *nexus rerum*.⁵⁴

Como enfatizou Marx, o comércio não constituía a alma do mundo antigo, mas vivia em seus poros. No entanto, esse tipo de comércio, mesmo de caráter periférico e incipiente, em Creta plasma o dinheiro, como um necessário resultado do processo de troca, no qual se equiparam entre si, de um modo efetivo, diversos produtos do trabalho, que se convertem desse modo, em verdadeiras mercadorias. Na medida em que desenvolve-se e aprofunda-se historicamente, a troca acentua a antítese do valor de uso.⁵⁵ Nesse sentido, o desenvolvimento do capital comercial cretense e, conseqüentemente do próprio comércio no Mar Egeu e no Mediterrâneo — que, inclusive, propiciará o surgimento de uma pirataria que requererá grandes esforços para combatê-la,

⁵³ Veja-se K. Marx, *El Capital*, México, FCE, 1973, vol. III, Seção Quarta, Cap. XV, págs 315 a 319.

⁵⁴ Cf. K. Marx, *Grundrisse*, op. cit., vol I, pág. 157

⁵⁵ Cf. K. Marx, *El Capital*, op. cit., Vol. I, Seção Primeira, cap. I, pág. 50 e segts.



por parte do império talassocrático minóico ⁵⁶ —, na medida em que se expande, converte o dinheiro em valor universal. Assim, é nesse processo que vem desenhado o quadro de sua desintegração, quer dizer, a dilatação do comércio em Creta, deveria pressupor uma forma social correspondente, em função do pleno desenvolvimento do valor de troca e, por tanto, uma organização societária que necessariamente estaria correspondendo à isso. Foi essa necessidade que gerou o crescimento de atividades manufatureiras sofisticadas, mantidas pela estrutura palatina, e que se desenvolviam dentro do próprio palácio,⁵⁷ findando por competir com sua estrutura tributário-aldeã, gerando internamente, uma insuperável contradição-antagônica. Na impossibilidade, posta por seus limites históricos, de ampliar o desenvolvimento de forças produtivas e introduzir alterações nas relações de trabalho, essa forma societal entra em crise.

Mas é justamente no contexto da crise da sociedade minóica — articulada sistemicamente num processo desagregador mais amplo e complexo, como veremos adiante — que alarga-se e aprofunda-se o processo de *mediterraneização do Oriente*, isto é a *diferenciação progressiva*, em relação às formações sociais de “tipo” oriental, e que num primeiro momento, significou uma continuidade — ainda que *singular* — das formas sociais deixadas por

⁵⁶ Como exemplifica Marx: “ El capital comercial, allí donde predomina, implanta, pues, por doquier un sistema de saque y su desarrollo, lo mismo en los pueblos comerciales de la Antigüedad que en los tiempos modernos, se halla directamente relacionado con el despojo por la violencia, la piratería marítima, el robo de esclavos y el sojuzgamiento (en las colonias) [...] ”, **El Capital**, op. cit., Vol. III, Seção Quarta, cap. XV, pág. 320

⁵⁷ Como exemplifica Aymard : “ De l'industrie, l'activité est attestée par la découverte des ateliers annexés aux palais et la ville d'artisans qu'était Gournia, au fond du large golfe de la côte du nord-est [...] Cette industrie appelait un commerce très intense [...] ”, op. cit. pág. 218 (grifos nossos)



uma indelével herança minóica no Continente, no chamado mundo micênico.⁵⁸ Essa *continuidade singular* envolveu, também, a implementação de relações com as regiões orientais. O período Heládico Tardio II (correspondente ao Minóico Tardio II), conhecido também, como período dos túmulos-tholos, entre 1500 e 1400 a.C., marca a expansão e a hegemonia micênica, tanto internamente à Ática, como para fora, em direção à Rodes, Chipre, Mileto, sul da Itália, Oriente Próximo e a Ásia Menor. Nesse período, verifica-se um acentuado crescimento populacional e a sociedade torna-se rígida e hierarquicamente estratificada, liderada por uma classe de guerreiros. O vértice micênico, como em Creta, é palatino — com a presença de um príncipe e de seu hábitat específico, representado pelo ambiente mesmo do palácio, quer dizer, pelo exercício de governo e sua estrutura administrativa, pela vida cotidiana, pelas funções religiosas, pelo comércio e pelas diversões.⁵⁹ No entanto, a forte base comunitária que dá origem àquela socialidade, cria *contornos diferenciais*, em relação à forma política vigente em Creta. Aqui, o palácio é submetido ao poder de um senhor — *wánax* —, que governa ladeado por um comandante militar — *lawaghétas* — ao qual sotopõe-se uma aristocracia de chefes militares — *telestaí* — que também se constituem como detentores de possessões de amplas porções de terras, onde fica evidente uma forte herança comunal, consubstanciada na presença de chefes guerreiros.

⁵⁸ Convencionou-se chamar as sociedades desse período de micênicas, em função de ter sido descoberto, em Micenas, por Heinrich Schliemann, em 1876, o primeiro túmulo circular-fossa — denominado pelos arqueólogos como túmulo circular-fossa A —, e que permitiu que se vislumbrasse os inícios dessa civilização. Além disso, nesses túmulos foram encontrados extraordinários artefatos de ouro, cerâmicas e armamentos que deram a dimensão de seu alto grau de complexidade e sofisticação.

⁵⁹ Cf. Musti, *Storia Greca*, op. cit., pág. 57.



Esta forma política, presente nos vários reinos que constituíam o mundo micênico, configurava o poder em moldes de estados burocráticos. O conjunto da estrutura social apresentava-se de modo complexo e nos aponta a existência de conexões e alianças, que revelam, ao menos indicativamente, articulações de equilíbrios de poder entre os antigos moradores e os novos conquistadores dessas regiões, provavelmente os Aqueus,⁶⁰ e que de certa maneira, antecipam algumas das formas políticas que irão prevalecer em Esparta — como se entrevê na relação entre o *wánax* e o *lawaghétas* —, onde, ainda, podemos inferir um tipo de diarquia que poderia distinguir uma função política (*wánax*) e outra militar (*lawaghétas*). É provável que os chefes militares (*telestai*) fossem funcionários do aparato de estado e, possivelmente, pertencentes à uma embrionária pequena nobreza que mantinha o controle das terras privadas, mas que, em alguns casos, também poderiam possuir concessões de áreas comunitárias.⁶¹ Mas é interessante acrescentar que tanto o *wánax* como o *lawaghétas*, dentro da estrutura social micênica, diferenciavam-se claramente do conjunto do *dâmos*. Já os *telestai* possuíam algum tipo de vínculo com o *dâmos* (no plural, *dâmoi*), que consistia a população residente no território à qual pertenciam unidades de produção singulares. Já os dois cargos políticos de maior importância, ligavam-se ao *lawoi*, extração social formada pelos proprietários de terras e pertencentes à aristocracia militar. Ainda no contexto do *dâmoi*, encontramos o *qua-si-re-u* (*basileú*), proprietário de um território rural e “vassalo” do *wanax*, controlando

⁶⁰ Vejam-se, Finley, op. cit., págs. 65 e 66 e M. Liverani, *Antico Oriente*, op. cit., págs. 632 e 633

⁶¹ Veja-se Musti, op. cit., págs. 54 e 55



também, as atividades artesanais desenvolvidas em seu território, principalmente a distribuição de cotas de bronze destinadas aos ferreiros que, em seu território, trabalhavam para os centros de produção do palácio. Juntamente com o *qua-si-re-u*, temos o conselho vinculado às questões administrativas do *dâmoi* — o Conselho dos Anciãos — a *ke-ro-si-ja* (*gherousía*). Ambos, posteriormente, transformar-se-ão nos cargos de maior relevância no contexto político da Grécia Arcaica.

No que diz respeito à base produtiva, podemos considerá-la tributário-aldeã, ainda que nas tábulas micênicas apareça inequívoca a palavra grega *δοῦλοι* (*doûloi*), que significa servos ou escravos.⁶² Mas tudo nos leva a crer, dada a tradição presente em Creta e inclusive nas sociedades orientais daquele período, que o conjunto maciço da estrutura agrária micênica era composto por camponeses que pagavam tributos ao palácio e que a expressão “servo” esteja, de algum modo, relacionada à submissão da comunidade ao palácio, como símbolo do poder. E esta indicação reforça-se quando verificamos a presença de pequenas aldeias, inseridas no conjunto econômico que gira em torno do palácio, produzindo grãos, vinho, linho, mel e lã. Também o artesanato — tecelagem e metalurgia — é realizado em grande escala, sendo que os artesãos que lidam com o bronze e trabalham por conta do palácio, possuem postos de destaque, por exigências militares e de estado. Dentro dessa forma de divisão sócio-econômica do trabalho e dada a carência de informação documental, não temos clara a dinâmica das relações entre o *dâmoi* e o *wánax*.

⁶² Veja-se D. Musti, *L'Economia in Grecia*, Roma-Bari, Laterza, 1999, pág. 15



Provavelmente tenha havido uma relação onde estava presente a concessão ao *dâmoi*, por parte do *wánax*, das áreas comunais, pertencentes ao corpo orgânico da comunidade, como herança das antigas formas tribais de organização social. De qualquer modo, nesse contexto, surgem indícios de formas embrionárias de propriedade privada, que se desenvolvem ligadas e subordinadas ao palácio e, a que tudo nos leva a crer, subsumidas às relações com a comunidade. Também nesse caso, reside no comércio o pólo dinâmico da economia. Mas abruptamente, de um momento para outro, os reinos micênicos entram em crise e iniciam uma acentuada decadência, por volta do século XII a.C.

A intensificação do comércio no Mar Egeu e no Mediterrâneo será responsável, como dissemos acima, pelo progressivo desenvolvimento de uma pirataria de origem nem sempre clara, quer dizer, se apenas um produto da ganância e da natural movimentação de setores marginalizados do sistema social ou se patrocinada pelos próprios reinos que disputavam o controle das rotas comerciais.⁶³ É muito provável que esses dois elementos articulados tenham feito crescer a rapinagem e os ataques às naves mercantis e aos centros de concentração de riquezas e de distribuição de mercadorias. Não por acaso, já por volta de 1300 a.C. vemos nas principais cidades micênicas a construção de plácios-fortalezas, como em Tirinta, Micenas, a Acrópole de Atenas, em Tebas e em Glá, na Beócia, e que irão caracterizar essas cidades.

⁶³ Burn chama a atenção para esse aspecto: " Nel Levante, già all'epoca di Amenofi III, prima del 1375, la pirateria costituiva un terribile flagello; in messaggio al faraone un re de Alasia (Cipro) negava i che suoi uomini avessero partecipato ai saccheggi dei Lukki, promettendo che, si fosse dimostrato il contrario, i colpevoli sarebbero stati puniti. Invero, egli afferma, i Lukki compivano scorrerie annuali contro suo porto[...] ", *Storia dell'Antica Grecia*, op. cit., pág. 47

Como bem ressalta Finley, o aumento da belicosidade e a opção por fortificações não era produto de uma mera “escolha” estética.⁶⁴ Algo de importante estava acontecendo, e diga-se, a pirataria constituía-se apenas um aspecto — enquanto elemento imanente à forma societal comercial —, dos muitos pólos de tensão que eclodem naquele período e que tendiam a se agravar, no contexto de um *complexo morfológico-societal* que predominou hegemonicamente até o século XII a.C. — compreendendo o Oriente Próximo, a Ásia Menor, as Cíclades, Chipre e Creta e a Hélade —, e onde estava inserido o mundo micênico, disputando espaços não somente com as grandes potências econômicas do período, o Egito e o Império Hitita, mas também com outras cidades-fortalezas concorrentes, como Tróia.

Entre a segunda metade do século XIII até finais do século XII a.C., *uma crise de profunda intensidade* envolve o então “mundo civilizado” representado pelas “sociedades palaciais.” Esse momento histórico, por trazer em si um enorme grau de alterações nas formas sociais assinala também, a *passagem* da Idade do Bronze para a Idade do Ferro que, por sua particular característica histórico-estrutural de dissolução e recomposição societal, indica o desencadear de um processo, no qual *surgem novas relações sociais de produção*, além de redesenhar a carta político-econômica do Mundo Antigo e modificar sua cultura material e suas formas ideo-imaginárias. Configura-se desse modo, a *exaustão de todo um tipo histórico de organização societal*, sendo que essa situação desagregadora *encontra sua nuclearidade objetiva* —

⁶⁴ Finley, op. cit., pág. 60



para usarmos uma expressão componente do corpo categorial-analítico da teoria social marxiana — *na contradição que se estrutura entre as relações sociais de produção e as forças produtivas que moviam as sociedades palaciais*. Isto é, *ocorre de forma dilatada o mesmo tipo de crise que singularmente se abateu sobre a sociedade minóica, exatamente porque aquela crise apresentava-se como parte constitutiva de um exaurimento sistêmico-geral que atinge o conjunto das sociedades palatinas*. Explicando melhor: quando nos referimos anteriormente, ao processo de desagregação da hegemonia minóica, ressaltamos pontualmente o papel dissolutor exercido pelo comércio naquela socialidade. Cabe dizer que esse fenômeno dissociativo era generalizado nas formas societais palatinas, conforme podemos observar nas crises sucessivas que convulsionam as principais sociedades palaciais do Oriente Próximo daquele período. *É, portanto, no contexto desse processo que o comércio joga um papel diluidor decisivo.*

A socialidade palacial por estar estruturada em base de um complexo aparato de estado apoiado numa rígida hierarquia social, além de sua característica tributária intrínseca, requer uma permanente concentração de riquezas para subsidiar seu aparelho político-administrativo e o grupo estamental no poder. A forma tributário-aldeã, que articula o rei com a comunidade, em geral, a partir de um soberano legitimado por uma ligação estreita com a divindade comunal, constituindo-se no fundamento do poder da realeza, sofre um processo desagregador quando essa crescente necessidade de riquezas leva o rei a aumentar a tributação compulsória, comumente feita em



espécie, quer dizer, intensifica a expropriação do camponês dos produtos essenciais para sua vida material, — além de aumentar a carga de trabalho compulsório para o estado —, visando ampliar a circulação de excedentes e a enriquecer, ainda mais, os membros da aristocracia palaciana. Como a produção não é feita para suprir o mercado externo, dada as características histórico-morfológicas da forma tributário-aldeã, gera-se uma progressiva de pauperização dos membros da comunidade. Não poucas vezes, esse processo vem seguido de medidas desastrosas, da parte da burocracia estatal, como a alienação de terras e a servidão por dívidas, o que significa, também, uma ruptura com os elementos fundamentais de solidariedade comunitária que conformam o equilíbrio ideo-imaginário e que mantém coesionada aquela forma societal, ocasionando, via de regra, uma fuga maciça dos aldeões. Encontram-se aí, também, os nexos explicativos da quebra do papel de intermediador entre os homens e a deidade, por parte do rei, e a degeneração dos “aparelhos” mantenedores do complexo imaginário da sociedade, quer dizer, essa desagregação societal atinge fundamente as formas *ideo-reflexivas* da realidade.⁶⁵ O rei do Tardo Bronze não mais prima por ser visto como o pai e protetor da comunidade. Ao contrário, prefere a imagem de herói guerreiro e os refinamentos sofisticados. A contrapartida é um não reconhecimento da

⁶⁵ Como afirma Liverani: “ Si è già detto del diffondersi delle alienazioni di terre, e del loro sfociare nella servitù per debiti. La fine della solidarietà familiare e di villaggio produce fenomeni di arricchimento (a vantaggio di membri dell'aristocrazia palatina) e paralleli fenomeni di rovina, di separazione dei membri dello stesso nucleo familiare (moglie e figli dati in pegno lavorativo a sconto di interessi), di fughe di debitori insolventi asserviti o sul punto di esserlo. La conversione della popolazione dei villaggi in uno strato di servitù rurale contribuisce certamente all'abbassamento del tono demografico, della motivazione alla produttività, anche della adesione popolare all'autorità regia.”, op. cit., págs. 630 - 631



autoridade real e de sua função social-religiosa pela comunidade. Abre-se, então, uma época de crise estrutural de forma de sociabilidade.⁶⁶

As fugas das populações, em direção às áreas fora do controle palacial, propiciam a instituição de novas formas de solidariedade. As montanhas, estepes e locais desérticos não são espaços vazios, ao contrário, são ambientes freqüentados por grupos de transumância pastoral que praticam saques às caravanas e acolhem fugitivos do estado. As relações que aí se estabelecem, como diz Liverani, acabam configurando um pólo alternativo, como uma forma sócio-organizativa não palaciana — impossível de existir nas formas desagregadas das aldeias ainda vinculadas aos palácios — e que findam por constituir uma solidariedade contra o palácio.⁶⁷ A crise sistêmica, que caracterizou a passagem da Idade do Bronze para a Idade do Ferro, provocou no então “mundo civilizado”, uma contração produtiva sem precedentes, deixando vazios grandes centros de produção artesanal e canais de irrigação abandonados e, por conseqüência, grandes áreas agrícolas à improdutividade. Regiões como a Mesopotâmia foram reduzidas à desertificação e reinos poderosos, como o hitita, sofrem cronicamente de falta

⁶⁶ Nesse caso, temos uma inversão do que ocorria no auge do período do Bronze, como verificamos, por exemplo, no reinado de Hammurabi (1792 – 1750 a.C.), que vinha da antiga tradição mesopotâmica de governar segundo “as leis”, ditadas pelos deuses. Nesse sentido, lembramos que o corpo de leis mais antigo conhecido é o do fundador da terceira dinastia de Ur, Ur-Nammu (2111 – 2094 a.C.). Em seu prefácio à edição brasileira da correspondência de Hammurabi, E. Bouzon — que também traduziu essas cartas do cuneiforme ao português —, ressalta que a preocupação de Hammurabi não estava limitada às conquistas militares. Antes de tudo, esse grande rei do período do Bronze foi um exímio administrador. Como acentua Bouzon: “Seus trabalhos de regulação do curso do Eufrates e a construção e conservação de canais para a irrigação e para a navegação incrementaram, enormemente, a produção agrícola e o comércio. Em sua política externa, Hammurabi preocupou-se, sempre, em reconstruir as cidades vencidas e em reedificar e ornamentar, ricamente, os templos dos deuses locais, tentando com isso, naturalmente, captar a confiança dos povos vencidos. Uma de suas primeiras preocupações foi, contudo, a implantação do direito e da ordem no país, fundamento da unidade interna do reino.” Prefácio de **As Cartas de Hammurabi**, Petrópolis, Vozes, 1986, págs. 28 e 29.

⁶⁷ Ver Liverani, op.cit., pág. 632.



de alimentos e de objetos de uso cotidiano, e que por ser constantemente ameaçado por rebeliões internas e externas, se vê obrigado a pedir auxílio a um antigo inimigo, o Egito, como atestam as cartas hititas provenientes de Hatusa, a capital do império, que pedem desesperadamente a intervenção egípcia em favor do arruinado vizinho, o reino de Khatti. Em realidade, a crise de civilidade do Tardo Bronze, não provoca apenas o êxodo de grandes massas populacionais, em busca de melhores condições de vida, mas inaugura também, um período de guerras e de assaltos aos territórios produtivos das grandes potências, como fizeram os Assírios, em relação ao Egito e ao Império Hitita, o que leva Ramsés II e o imperador Khattushili a assinarem um tratado de paz e amizade, emblematicamente inaugurando um período de acordos entre estados, visando à defesa mútua de ataques externos que se intensificam a partir do século XIII a.C.⁶⁸

A sociedade micênica que situava-se como uma potência média, no concerto das sociedades palaciais não poderia ficar incólume à uma crise de dimensão sistêmico-geral. Portanto, a dissolução dessa forma societal palatina implicou, também, na desagregação do mundo micênico. Guerras e grandes movimentações populacionais marcarão este período também no Ocidente, mais precisamente no Mediterrâneo ocidental, através do qual passa e assume uma característica marítima, ampliando a espiral de saques e invasões às áreas

⁶⁸ Para ilustrar a importância desse acordo, lembremos que, por muito tempo, o Egito e o Império Hitita disputaram a região da Síria e do Vale do Oronte, às margens do Mediterrâneo, culminando na grande Batalha de Kadesh, em 1265 a.C. onde, no confronto com as tropas do então imperador hitita Muwatalli, os exércitos de Ramsés II, a muito custo, conseguem manter inalteradas suas fronteiras. Somente após a morte de Muwatalli, quando assume o trono o imperador Khattushili, surgirão as condições para o implemento de uma nova política externa do império hitita.

produtivas e às zonas de intenso comércio, e que tem um papel central na aceleração do desmantelamento de toda uma interligada estrutura produtiva e, que por sua importância, traz consigo graves consequências político-econômicas. Mazzarino classifica essas invasões como parte integrante de um grande e sem precedentes processo de migração, só comparável aos do IV e V séculos de nossa era, que destruirá a parte ocidental do Império Romano.⁶⁹

É bastante significativo, e ilustra o caráter das movimentações populacionais nesse processo sistêmico-desagregador, o progressivo envolvimento de povos mediterrâneos nas incursões aos reinos do Oriente Próximo — definidos por Ramsés III como uma “confederação de povos mediterrâneos” e que ficaram conhecidos, através de uma singular interpretação de fontes documentais egípcias, como os *Povos do Mar*⁷⁰ — , como ocorre no ataque líbio ao Egito, por volta de 1200 a.C., conforme podemos verificar nas narrativas do faraó Merneptah, que em seu relato, afirma serem esses povos, “nortistas vindos de todas as terras.” Outro relato importante é o de Ramsés III, que deteve uma grande invasão dos Povos do Mar, por volta de 1190 a.C., feita por mar e por terra, cuja vitória é comemorada com realce num relevo do Templo de Medinet Habú, em Tebas, no Egito, que destaca a batalha naval contra os invasores, ou ainda, no golpe final ao Império Hitita, que de algum tempo vivia gravíssima crise interna, literalmente destruído por volta de 1200 ou 1190, onde os *Povos do Mar* tem papel decisivo, conforme

⁶⁹ Cf. Mazzarino, op. cit., pág. 34

⁷⁰ Vejam-se Liverani, op. cit., pág. 635 e Finley, op. cit., pág. 66



revelam os documentos de Hatusa, que indicam preparativos para resistir a esses invasores.⁷¹

Obviamente não podemos atribuir somente aos *Povos do Mar* a destruição de um grande império que vinha se desagregando por diversas razões articuladas, mas não podemos deixar de evidenciar que a destruição da segunda maior potência da Idade do Bronze é um forte indício de uma crise “universal.”⁷² O próprio Egito, que consegue resistir às invasões iniciais, a partir desse momento, um processo de retração e decadência irreversível. De modo que as invasões e as migrações desagregaram todo o sistema palacial e suas respectivas redes integradas de apoio já que, na maioria absoluta dos casos, não houve reconstrução dos palácios destruídos. Ao contrário, a esse destroçamento, segue-se um grande vazio de poder. É certo que na Anatólia há uma continuidade das tradições imperiais, através dos vários principados cantonais neo-hititas que se formam, à sudeste, até à área do Eufrates. Mas, no restante da região a forma urbana de civilidade sofre marcado e profundo refluxo.⁷³

Quadro análogo delineia-se na região do Egeu e como salienta Finley, lá o processo de desintegração dos sistemas palacianos ocorre mais

⁷¹ Vejam-se, Mazzarino, op. cit., pág. 31 e segts e Liverani, op. cit., págs. 634 – 635

⁷² É sabido que os Pelesetas ou Filisteus, aproveitando-se da debilidade egípcia e hitita, penetram e ocupam a faixa territorial que hoje leva seu nome — Palestina. Também é conhecido dos historiadores que os exércitos hititas estavam empenhados em guardar diversos pontos do império, tornando-se vulneráveis a ataques realizados simultaneamente, em diferentes pontos. E, exatamente por isso, não resistiram às ações militares que levaram à destruição de sua capital, Hatusa, e à pulverização do Império Hitita.

⁷³ No dizer de Childe: “ No Oriente Próximo, o colapso da Idade do Bronze deixara, além das ruínas do Egito, de uma Babilônia debilitada, das cidades fenícias e de uma vigorosa Assíria, apenas despojos de comunidades parcialmente bárbaras, que, com o tempo, se reorganizaram em pequenas e frágeis imitações dos Estados teocráticos da Idade do Bronze. Entre esses, o reino hebreu da Palestina, o domínio de Midas, no oeste da Ásia Menor, e o reino da Lídia, no sudeste [...]”, **O Que Aconteceu na História**, op. cit., pág. 195



abruptamente. Da Tessalônica, ao norte, à Lacônia e Messênia ao sul, diversas fortalezas e complexos palatinos foram destruídos, inclusive Iolcos, Crisa, Glá, Pilos, Micenas e uma área nas cercanias de Esparta. Outros povoados, e até mesmo cemitérios foram simplesmente abandonados e, toda essa devastação data do mesmo período, por volta de 1200 a.C., o que liga-se diretamente com as invasões e às atividades belicosas dos *Povos do Mar* e às invasões e incursões guerreiras havidas na Mesopotâmia, nas ilhas Lípari e na Sicília.⁷⁴

É consenso, entre os historiadores que essas invasões desintegradoras do “mundo civilizado” — realizadas por essa “coligação independente de povos” a que se nomeia *Povos do Mar* e que a tradição e a historiografia clássica grega chama de *Pelasgos* — ⁷⁵ tenha seu ponto originário na região cárpato-danubiana, irradiando-se para diversas regiões em diferentes momentos, mas sempre em ritmo crescente. Por séculos, esses povos “bárbaros” mantiveram contatos comerciais e culturais com o mundo micênico — inclusive com populações aquéias “barbarizadas” — antes de iniciarem o processo de invasão ao território que constituirá a Grécia⁷⁶ e foi, provavelmente, nesse momento que iniciou-se a construção de uma grande muralha de defesa, através do istmo de Corinto. Quem eram esses povos não sabemos ao certo, mas o fato é que, ao destruírem a civilização micênica, eles lançaram as bases de uma outra forma societal. ⁷⁷ Esse período de *passagem*, que abre-se como

⁷⁴ Cf. Finley, op. cit., pág. 67.

⁷⁵ Homero, ops. cit., Tucídides, op. cit. e Heródoto, *Storie*, Roma, Newton&Compton, 1997.

⁷⁶ Veja-se Mazzarino, op. cit., pág. 36

⁷⁷ Também, esse é um tema de grandes divergências entre os historiadores. A tradição, desde Heródoto e Tucídides, passando por Apolodoro e Teócrito, dentre outros, é considerar os conquistadores do mundo micênico como os Dórios. A arqueologia moderna, no entanto, não conseguiu, ainda, estabelecer conexões materiais, do tipo monumentos, utensílios, etc. para poder referir-se aos Dórios. Mazzarino,



resultado da crise das sociedades palaciais, e que assinala também a queda de toda uma forma societal complexa, contraditoriamente permite o surgimento de perspectivas para as inovações tecnológicas e científicas, na medida em que possibilita o acesso aos segredos do conhecimento, que por muito tempo ficaram guardados a "sete chaves", atrás dos muros dos templos, como segredos de estado, na maioria dos casos, a cargo dos sacerdotes, bloqueados pela inércia do *ser-precisamente-assim* de um sistema.

A destruição dos palácios reais e dos centros urbanos, de suas oficinas artesanais, escolas de escribas, centros comerciais, etc. estimulou não somente a circulação de informações até então restritas a um diminuto e privilegiado círculo, como propiciou, ao mesmo tempo, o surgimento de formas culturais alternativas que suprissem aquelas atingidas pela crise. Como lembra Liverani, a consequência disso foi o desenvolvimento de uma cultura mais livre e mais difusa territorial e socialmente, mais acessível e menos exclusiva. Mais ainda, a diversidade que assumiu a crise incidiu de forma qualitativamente diferenciada nas zonas a leste e a oeste do Eufrates, produzindo uma divisão bastante clara entre a parte oriental, mais conservadora, e a parte ocidental, mais inovativa do Oriente Próximo, com reverberações importantíssimas no Ocidente.⁷⁸ A inovação maior, sem dúvida é a fundição do ferro, que difunde-se a partir do Mitani, Kitsuwatna e Síria. A maior difusão desse metal está na razão direta da

analisando as escolas de interpretação do mundo grego, adverte que este é ainda um tema em aberto e que mereceria um longo trabalho analisando, a temática, ressaltando que não se pode fazer história, "[...] quando una qualche datazione s'imporrà a noi come schema fisso [...]", cit., pág. 37. Já historiadores como Finley, baseado nas evidências arqueológicas, simplesmente argumentam que esta tese não tem respaldo algum, cit., pág. 68.

⁷⁸ Veja-se Liverani, op. cit., págs. 642 – 643.



carência de bronze, principalmente de armas de guerra e de caça, dada pela queda do comércio. O ferro é facilmente encontrado, em relação às poucas regiões com grandes concentrações de bronze e de estanho. Além disso, a produção do ferro é menos complexa que a do bronze e produz materiais de maior resistência e rigidez. Daí ocorrer, nesse período de passagem, o aumento da pesquisa de minerais. Outro aspecto de máxima importância é difusão do alfabeto e da escrita, cuja simplificação, em relação às formas ideográfico-silábicas — de difícil e custoso aprendizado, que requeria anos de estudo —, aparece como uma verdadeira “reinvenção comunicativa revolucionária”, mas que se processa lentamente, se levarmos em conta que entre o desaparecimento dos palácios com a conseqüente dispersão dos escribas e sua utilização intensiva, passaram-se alguns séculos. Outras inovações, com o mesmo caráter revolucionário serão implementadas, como a larga difusão da irrigação controlada e a escavação de poços artesianos, além da introdução e popularização da agricultura de terraço, que amplia as possibilidades de áreas de cultivo — antes, no período do bronze, deixadas aos bosques e ao pasto estivo e ocasional —, inclusive nas faldas montanhosas, propiciando o aumento da produção de oliveiras e de vinhas, associada ao cultivo cerealista e ao aumento da criação de ovinos. Também, é nesse período que passa-se a utilizar, em larga escala, o camelo e o dromedário, no Oriente, abrindo novas e positivas perspectivas para homens e mercadorias, nas viagens de longas distâncias no deserto. Além disso, uma inovação da maior importância é a introdução do combate montado em cavalos, revolucionando toda a estratégia e



as técnicas da guerra, fazendo declinar o uso dos carros de combate da Idade do Bronze.⁷⁹

É nesse contexto histórico, em que guerras e convulsões marcam o fim de um tempo, onde está inserida a política belicosa dos povos micênicos, os Aqueus da *Iliada* e da *Odisséia*, e de seus heróis, como Odisseu de Ítaca, Agamenon de Micenas e Menelau de Esparta; da legendária guerra contra Tróia e seus aliados, os Pelasgos/Dórios, consumando o desaparecimento das sociedades palaciais. Um momento de grandes comoções no qual serão gestados os elementos que darão a base para as histórias e para as lendas e tradições orais, presentes nos poemas homéricos e que por isso mesmo, fazem parte de um processo histórico-objetivo conformador de todo um outro imaginário societal, que revela o surgimento de um *nova forma ideo-reflexiva da vida material*, onde agora, entram em cena novos atores, que dividem e até disputam dramaticamente com os deuses a saga e o protagonismo da história, magnificamente descrita por Homero, no quase impotente desabafo de Zeus: "[...] incolperà l'uom dunque Sempre gli Dei? Quando a sé stesso i Mali fabbrica, de' suoi Mali a noi dà carico, e la stoltezza sua chiama destino [...]"⁸⁰

⁷⁹ Sobre as inovações no período de passagem da Idade do Bronze para a Idade do Ferro, ver idem, págs. 642 – 654. Também G. Childe, *O Que Aconteceu na História*, op. cit., págs 191 – 210.

⁸⁰ *Odisséia*, op.cit., I – 45



1. A Construção da Polis

Das primeiras do século VIII até o século VI, lentamente, as
nódoas reuniram-se para formar a polis grega. A nova polis
era uma comunidade política e econômica, com uma estrutura
social e econômica que se diferenciava da das comunidades
tribais. A polis era uma comunidade política e econômica, com
uma estrutura social e econômica que se diferenciava da das
comunidades tribais. A polis era uma comunidade política e
econômica, com uma estrutura social e econômica que se
diferenciava da das comunidades tribais. A polis era uma
comunidade política e econômica, com uma estrutura social e
econômica que se diferenciava da das comunidades tribais.

III

Desenvolvimento e Crise de Hegemonia da Polis

Ateniense

A polis ateniense desenvolveu-se a partir do século VIII, com
a formação da comunidade política e econômica. A polis
ateniense era uma comunidade política e econômica, com
uma estrutura social e econômica que se diferenciava da das
comunidades tribais. A polis ateniense era uma comunidade
política e econômica, com uma estrutura social e econômica
que se diferenciava da das comunidades tribais. A polis
ateniense era uma comunidade política e econômica, com
uma estrutura social e econômica que se diferenciava da das
comunidades tribais. A polis ateniense era uma comunidade
política e econômica, com uma estrutura social e econômica
que se diferenciava da das comunidades tribais.

1. A Construção da Polis

Dos escombros do velho mundo micênico gestam-se, lentamente, os núcleos comunais que irão caracterizar a civilização grega. A nova relação societal desenvolve-se em torno das ruínas dos velhos palácios, sendo que a propriedade das terras, antes pertencente ao senhor do palácio e à aristocracia micênica — agora reintegrada sob outra forma —, tem sua distribuição reordenada pelo novo poder que se estrutura na comunidade, que deixa de ter a figura do rei como intermediário entre os deuses e os homens. Da combinação entre a herança micênica e as novas formas de sociabilidade, processadas num largo *período de passagem*, sob a hegemonia da nova socialidade trazida pelos conquistadores, nasce a Polis como núcleo de poder. Melhor seria dizer que entre o XII e o VII séculos, período denominado pelos historiadores de *Idade das Trevas* — durante a qual os núcleos urbanos sofrem acentuado refluxo, a economia regride a níveis rudimentares e a escrita se rarefaz —, delineiam-se as bases genérico-conformativas das condições objetivas que possibilitaram o nascimento das Póleis, como ordenamento societal helênico *par excellence*, entre os XI e IX séculos e que adquirem sua forma estrutural no Período Arcaico, nos inícios do VIII século a.C., ainda que dentro de processualidades morfológicas que se objetivam de modos diferenciados e desiguais e que incidirão fortemente nos conteúdos político-organizativos das futuras cidades gregas.



No centro nodal dessa processualidade em objetivação, no âmbito ideológico, está o gradual surgimento de instituições que submetem o conjunto da comunidade a organismos formais e a normas de poder, provavelmente como elemento de acomodação política entre velhos e novos ocupantes dessas regiões,⁸¹ configurando um difícil processo de conflitos e de ajustamentos e que contribui decisivamente para a gradual desagregação da monarquia.⁸² Como sabemos, a condição objetiva dos reinos micênicos não permitiu o surgimento de riquezas e suntuosidades iguais às dos reinos orientais, nem mesmo em Creta, já que os reinos micênicos arruinaram-se antes mesmo da chegada dos invasores bárbaros. Como explica-nos Childe, é admissível que os próprios conquistadores tenham reconhecido os monarcas patriarcais e os chefes guerreiros. Mas quando retornou a paz, eles, que governavam um território reduzido e pobre, não podiam aspirar à pompa de uma corte oriental, nem manter posições superiores às dos latifundiários mais ricos que figuravam entre seus vassalos. Porque, com as armas de ferro, estes já não dependiam dos arsenais reais, e podiam armar-se e até equipar navios piratas a fim de obter,

⁸¹ Sobre essa questão F. Engels, referindo-se à polis ateniense, acentua: "Il funzionamento regolare degli organi della costituzione gentilizia giunse così a tale disordine che già nell'età eroica un rimedio si rese necessario. Fu introdotta la costituzione attribuita a Teseo. Il mutamento consistette innanzitutto nella istituzione di un'amministrazione centrale ad Atene; cioè una parte degli affari amministrati fin qui autonomamente dalle tribù furono dichiarati pubblici e trasferiti al consiglio comune residente in Atene [...] al posto della semplice federazione di tribù abitanti l'una accanto all'altra subentrò la loro fusione in un unico popolo. Con ciò ebbe origine un diritto pubblico generale ateniense che stava al di sopra delle consuetudini giuridiche delle tribù e delle *gentes*. Il cittadino ateniense otteneva, in quanto tale, determinati diritti ed una nuova protezione giuridica anche nel territorio in cui egli era straniero alla tribù. Ma con ciò era fatto il primo passo verso la distruzione della costituzione gentilizia. " **L'Origine Della Famiglia Della Proprietà Privata e Dello Stato**, Roma, Rinascita, 1953, pág. 111. Ver, também, J.P. Vernant, **As Origens do Pensamento Grego**, RJ, Bertrand Brasil, 1998, pág. 33 e segts.

⁸² Como destaca Vernant: " Com efeito, não é suficiente dizer que no curso desse período a realeza se vê despojada na Grécia de seus privilégios e que, mesmo onde subsiste, cede de fato o lugar a um estado aristocrático; deve-se acrescentar que essa *basiléia* não era mais, desde então, a realeza micênica. O rei não só mudou de nome mas de natureza. Nem na Grécia, nem na Jônia em que a nova multidão de colonos que fugia da invasão dórica foi estabelecer-se, encontra-se vestígio de um poderio real do tipo micênico." , op. cit., pág. 35.



como particulares, um saque para si mesmos e para seus clientes. Dessa forma a monarquia decaiu ou se reduziu a um cargo puramente ritual na maioria dos estados gregos.⁸³

No Período Arcaico, que marca um novo e qualitativo momento de expansão helênica, *acentua-se também a construção do novo ordenamento ideo-societal e de reflexo da vida material*, uma *κοσμογονία* (*weltentstehung*) que lançará os elementos constitutivos da *Παιδεία* (*Paidéia*) grega, como lembra Jaeger, enquanto uma clara idéia de si e como produto de um esforço para justificar a noção de comunidade e de individualidade humana que nasce com a polis.⁸⁴ Daí esse período nos remeter imediatamente ao *mundo de Homero*, exatamente porque nele materializa-se a primeira síntese da antiga sociedade micênica com as formas introduzidas pelos conquistadores, conformando nesse sincretismo, o *momento crucial* da construção da civilidade helênica e de sua *κοσμογονία* (cosmogonia), que será consubstanciada na presença de elementos de *alargamento da noção arcaica da ἀρετή* — *areté* (*virtù*) — , quer dizer, aquela que irá transcender seu conceito original, restrito às qualidades próprias da nobreza e que caracterizava o vigor e a saúde do corpo aliados à força espiritual e valor heróico de um homem de estirpe.⁸⁵

⁸³ Cf. G. Childe, *O Que Aconteceu na História*, op. cit., pág. 211. Segundo Finley, essa situação "[...] curiosamente passou despercebida nas lendas e tradições gregas [...] E o silêncio deles [gregos] quanto a esse aspecto de seu passado sugere que, no final das contas, apesar dos Agamenon e Ajax dos poemas homéricos, seus verdadeiros governantes da Idade das Trevas eram chefes insignificantes dentro de uma estrutura de 'numerosos reis', cujo desaparecimento de cena nada teve de dramático e memorável." Op. cit., pág. 100

⁸⁴ W. Jaeger, *Paideia – Los Ideales de la Cultura Griega*, México, FCE, 1987, Introdução, pág. 7 e segts.

⁸⁵ Jaeger chama atenção para esse aspecto, ao ressaltar que o pleno desenvolvimento do conceito de *areté* aparece mais claramente nos últimos livros de Homero: "El concepto de *areté* es usado con frecuencia por Homero, así como en los siglos posteriores, en su más amplio sentido, no sólo para designar la excelencia humana, sino también la superioridad de seres no humanos, como la fuerza de los



A *ἀρετή* presente em Homero já denota um *conceito em processo de desenvolvimento*, na perspectiva de um homem que traz em si os valores formulados por uma nova *κοσμογονία*, enquanto produto de uma realidade societal que, por suas qualidades, proporciona uma reformulação dimensional dessa mesma *ἀρετή*, colocando-a na perspectiva de uma plenitude complexa que abarca as mais profundas qualidades humanas, alcançando, inclusive, um *sentido ético*. A tradição oral nos fornece uma série de indícios sobre uma processualidade que trazia em si as marcas evidentes de um *momento de passagem*, onde ainda estão presentes, como referência ideo-sócio-organizativa, a velha forma micênica expressa nas primeiras monarquias do período pós-palacial, e que constituem os cenários da *Ilíada* (escrita entre finais do IX e inícios do VIII séculos a.C.) e da *Odisséia* (escrita nos inícios do VII século a.C.), que num período de pouco mais cem anos, *reprocessam os tempos históricos*, recriando contextos e dando à história vivida novos significados e novos elementos identitários, apropriando-se dos mitos antigos e de fatos ocorridos em outras épocas e enxertando neles um outro tempo histórico, o da *identidade helênica*, numa dialética estético-cultural conformada dentro de continuidades e descontinuidades, exatamente quando o centro econômico grego se desloca do continente europeu para a Ásia Menor.⁸⁶ E

dioses o el valor e rapidez de los caballos nobles. [...] Solo alguna vez, en los últimos libros entiende Homero por *areté* las cualidades morales o espirituales." , op. cit., págs. 21 – 22, grifos nossos.

⁸⁶ A esse respeito ilustra-nos M. Finley, ao ressaltar exatamente a diferença entre os dados históricos postos pela arqueologia moderna e aqueles presentes nos poemas homéricos: " [...] nuevamente Homero y la arqueología difieren repentinamente: en conjunto, aquél sabía dónde había florecido la civilización micénica, y sus héroes vivieron en grandes palacios en la Edad del Bronce, desconocidos en los propios días de Homero. Y esto es en realidad todo lo que sabía acerca de los tiempos micénicos, por lo que el catálogo de sus errores es muy extenso. Sus armas se parecen a las de su propio tiempo, totalmente distintas de las micénicas, aunque de manera persistente los arma con el bronce anticuado, y no con

Vidal-Naquet realça esse aspecto, ao evidenciar que tanto na *Ilíada* como na *Odisséia* o núcleo emanador do poder, sob o qual se apoiavam os chefes militares aparece confuso — reflexo de uma clivagem dada pelo processo mesmo de um contexto de passagem do mundo arcaico para o clássico —, ora é a polis, com seus órgãos deliberativos, ora o *oikos*, denotando o domínio político da aristocracia terratenente.⁸⁷ Em outras palavras, os conquistadores transformam a saga dos Aqueus numa antecipação legitimadora de sua própria história.

Jaeger alerta-nos para a diferença qualitativa, no que se refere ao processo do alargamento do conceito da *`αρετην'*, ao apontar como esse elemento aparece distintamente na *Ilíada* e na *Odisséia*.<sup>88</sup> Na primeira, a *`αρετην'* ainda aparece caracterizada pela ênfase na encarnação de um espírito heróico-mítico e na honra individual, expressando não somente uma época de guerras e disputas, característica do período das migrações gregas, mas

hierro. Sus dioses tenían templos, y los micénicos no construyeron ninguno; en cambio construyeron grandes tumbas abovedadas en las cuales sepultaban sus jefes, mientras que el poeta los incinerava. Un pequeño rasgo típico lo proporcionan los carros de combate. Homero había oído hablar de ellos; pero no sabía lo que realmente se hacía con los carros en una guerra. Y así sus héroes normalmente se alejan, más o menos una milla en los carros, de sus tiendas de campaña, se apean cuidadosamente de los mismos y luego proceden a combatir a pie [...] No hay duda de que hubo un núcleo micénico en la Iliada y en la Odisea; pero era pequeño, y lo poco que contenía fue deformado hasta perder el sentido y la posibilidad de reconocimiento[...] Podemos dar por seguro que hubo una guerra de Troya en los tiempos micénicos; más exactamente, que hubo varias guerras troyanas. La guerra era algo normal en aquel mundo, y la referencia de Aquilava en los registros hititas demuestra que los antepasados de los helenos pelearon en Asia Menor." **El Mundo de Odiseo**, México, FCE, 1996, págs.49-50. Veja-se também o clássico e interessante estudo de G. De Sanctis, **Storia dei Greci**, Florença, Nuova Italia, 1960, vol. I, págs. 184 – 273, onde o autor analisa as identidades dos heróis míticos da Guerra de Troia com as divindades existentes entre os Aqueus do período Arcaico, como Helena, a divindade lunar, o culto de Menelau (Menelaeion), entre os lacedemônios, ou de Zeus-Agamenon, em Esparta, ou ainda a remotíssima origem do mito de Odisseu. Veja-se, ainda, P. Vidal-Naquet, **O Mundo de Homero**, SP, Cia das Letras, 2002, pág. 13 e segts, onde é abordado o processo e o contexto histórico da construção dos poemas homéricos.

⁸⁷ Cf. Vidal-Naquet, op. cit., págs. 70-71, ainda que o próprio autor explicita que no momento da concepção da *Ilíada* a pólis já aparece como o centro estrutural que direciona a morfologia da obra. Veja-se idem, p. 68 e segts.

⁸⁸ Jaeger, op. cit., págs. 32 e segts.



também e principalmente, um *elemento intrínseco de classe*, onde a possibilidade da *`αρετη'* inicia e termina na condição e no pressuposto de uma estirpe nobre.<sup>89</sup> De modo que verificamos no cantar do aedo, a presença de traços predominantes da *Weltanschauung* aristocrática constitutiva da *`αρετη'* do período arcaico. Como podemos ver na *Iliada*, a assembléia convocada por Agamênon, que reúne os guerreiros, tem como elemento decisivo o conselho, onde estão presentes a elite dos soldados, quer dizer, aqueles que compõem o comando aristocrático do exército grego, aspecto típico do exército pré-hoplítico. Como salienta Vidal-Naquet, na *Iliada* a construção do universo dos deuses está impregnada da forma política do mundo arcaico e que, igualmente ao mundo dos homens, porta em si todo um clima de guerra civil, e que obriga Zeus a intervir em diversos momentos para evitar que os deuses combatam ao lado dos homens — a favor ou contra os gregos — e entre si.⁹⁰

Na segunda, mesmo evidenciando uma nobreza, enquanto classe cerrada, com clara consciência de seus privilégios, encontramos a ênfase nos elementos que constituem o aspecto hominizador, quer dizer, a predominância do *ethos*, que denota, também a presença maior de um centro que transcende o indivíduo heróico, alcançando e realçando a comunidade. Na *Odisséia* a

⁸⁹ Nesse sentido, Lukács nos aclara: " [...] en la cultura antigua el mito — que es relativamente libre porque no está ligado teleologicamente — se reinterpreta constantemente y desempeña un papel de importancia. Respecto de lo cual hay que tener en cuenta ante todo la presencia de tradiciones vivas e intensas al comunismo primitivo (la Edad de Oro del mito) [...] Por eso los hombres de la 'Edad de Oro', universalmente conocida en la cultura antigua por el mito y su elaboración en la poesía y las artes plásticas, podían perfectamente presentarse como encarnaciones de ese ideal de unidad orgánica de la existencia y la práctica humanas. Este 'ideal estético' del comportamiento práctico experimenta un refuerzo cualitativamente diverso con la ideología de la *kalokagathía*, propia de la capa noble dominante de las ciudades — estados." *Estética*, op. cit., pág. 267, vol. IV

⁹⁰ Vidal-Naquet, op.cit., pág. 66 e segts. Como acentua o referido autor: " O Certo é que o Olimpo é marcado, durante toda a *Iliada*, pela divisão, o que se chamará mais tarde *stasis* [...] ", idem, pág. 70



presença marcante no retorno do herói situa-se exatamente na figura de um *nóstos* — o impulso irresistível da volta — que une de modo natural a guerra de Tróia e a representação intuitiva de uma terna descrição de sua vida na paz. Jaeger ressalta que um herói vivendo entre guerras, viagens repletas de aventuras e uma vida caseira, com a família e amigos, tem por inspiração a própria vida real dos nobres de seu tempo e por isso mesmo, projeta e reprocessa com ingênua vivacidade uma época mais primitiva, denotando, inclusive, nessas reinterpretações uma *forte presença jônica* com sua característica de observação direta e descrição realista das coisas contemporâneas, o que evidencia um distanciamento explícito da tradição épica, classicamente posta na *Iliada*. Como sabemos, no pensamento jônico, já em finais do VII século a.C., encontramos a gênese da apreensão ontológica do ser — da filosofia, propriamente dita —, ou no dizer dos filósofos milésios, apreender o que constitui o ponto de partida da experiência humana, *τὰ ὄντα* — as coisas existentes. Ainda que centrada nos problemas cosmológicos, no entendimento da *Φύσις* (*physis*), isto é, o caráter dinâmico e ativo da natureza, não podemos deixar de situar que nessa preocupação considera-se também o homem, mesmo que não ocupando o centro dessa reflexão, mas como parte integrante da própria natureza, já que, para os pré-socráticos, os princípios que explicam a natureza, explicam, também, a constituição do homem.⁹¹ Mas essa forma de apreender o universo genérico, concebido enquanto *Φύσις*, caracteriza e dá os conteúdos de um conhecimento que distancia-se da

⁹¹ Voltaremos à esta questão na *Parte II*.



explicação mítico-mágica do mundo, estabelecendo uma forma de pensamento que vincula e correlaciona a busca do mundo objetivo com o próprio conhecimento do mundo humano, como podemos ver em Heráclito, onde o mundo físico é por ele posto em unidade essencial com o problema do eu. Jaeger entende esse momento como um passo de profunda alteração no estado de espírito do homem, comparando-se com o período mitológico, o que implica uma mudança do homem frente ao mito e perante a si mesmo. Essa nova forma de apreender gerou, também, uma nova expressão de si, no âmbito do *reflexo* espiritual que exprime um *ethos* que se contrapõe exatamente à épica dos primeiros tempos da polis aristocrática.⁹²

Portanto, o que devemos resgatar aqui é a presença, na *Odisséia*, de relações que aparecem com alto teor de *hominização* e que subsumem o fantástico, na maioria das vezes aparecendo ainda sob a forma da magia, às contradições, às necessidades e aos desejos dos homens. Na *Odisséia* um mundo repleto de vínculos estreitos com o real é evidente e a própria Ítaca faz parte desse lado do poema que realça o existente e o não fictício, pois lá, os homens não somente cultivam a terra (e produzem o trigo), como lutam pelo seu controle. O próprio Ulisses, passando-se por cretense, relata as diversas dificuldades que encontradas nos locais por onde esteve, Creta, Egito, Épiro e

⁹² Como ressalta Jaeger: "El ethos del nuevo estado halló su verdadera expresión revolucionaria no en la forma poética, sino mas bien en la creación de la prosa. Nada menos que esto significa la promulgación de leyes escritas. La característica del nuevo estadio de desarrollo de la comunidad humana se halla en hecho de que la lucha para llegar a la sumisión de la vida y la acción a normas ideales rigurosas y justas, se abre paso con mayor resolución mediante la consignación de sus preceptos en proposiciones claras y universalmente validas.", op. cit., pág. 117. Veja-se, também, W. Jaeger, *La Teología de los Primeros Filósofos Griegos*, op. cit., pág. 24 e segts.



na Trôade, referindo-se a um mundo realmente existente.⁹³ Mesmo que seja esse um mundo que representa um entroncamento entre a antigas e já definhantes práticas mítico-mágicas e a crescente religião que passa a elevar o aspecto da revelação divina, o humano se sobrepõe. Ajudado pelo deus Hermes, Ulisses enfrenta a magia, vencendo Circe, que através de encantamentos o havia retido por um ano em sua ilha e transformado seus companheiros de viagem em porcos.⁹⁴ Vai ao Hades e trava contatos com as sombras do mortos, inclusive com a sombra de sua mãe, com o objetivo de encontrar o caminho de casa,⁹⁵ isto é, no sentido da afirmação do *nóstos* que lhe mantém vivo e finalmente, recusa o amor e a imortalidade que lhe oferece a ninfa Calipso, preferindo continuar humano para encontrar sua Penélope,⁹⁶ — encarnação da *`αρετη* feminina, a senhora dedicada do *oikos*, que observa estritamente a moralidade e as qualidades do lar grego — e, como bem acentua Vidal-Naquet, essa opção pela humanidade é que dá significado ao poema.⁹⁷

Assim, no contexto dessa opção pelo humano, encontramos o escopo mesmo do poema, isto é, a exaltação do *ethos* que está sendo afirmado, no

⁹³ "No mundo das viagens narradas por Ulisses em terra feácia, haverá um pouco do que o poeta Jacques Prévert chamava de 'os terrificantes percalços da realidade'? O ponto de partida, Tróia, é imaginado como 'real', da mesma forma que o povo dos cíclopes, na Trácia, contra o qual Ulisses se bate e de quem obtém o vinho que embriagará o ciclope Polifemo. Depois Ulisses costeia o litoral da Grécia oriental. Após o cabo Málea, no extremo sul do Peloponeso, enfrenta uma tempestade e passa ao largo da ilha de Citera. Só após dez dias de borrasca é que entra num mundo totalmente diferente, o da fábula, o do não humano." Vidal-Naquet, op.cit., pág. 33.

⁹⁴ *Odissea*, op.cit., X

⁹⁵ *idem*, XI

⁹⁶ *ibidem*, V – 215 em diante

⁹⁷ Vidal-Naquet, op. cit., pág. 34. B. Snell destaca esse elemento novo da *weltentstehung* helênica: "Na *Odisseia* chegou-se, portanto a um conhecimento mais sutil da diversidade existente entre os homens [...] Também a sensibilidade ante as mutações a que está sujeito o indivíduo no tempo faz-se mais aguda." *A Cultura Grega e as Origens do Pensamento Europeu*, op. cit., pág. 58.



período da *passagem* para o mundo clássico e do alargamento do conceito original de *`αρετην'* que atinge agora a *especificidade particular feminina* alcançando, portanto, a universalização. Não por acaso, o auxílio dos feácios dado a Ulisses para que retorne a Ítaca, chega por intermédio da rainha Arete, que é honrada como uma deusa pelo povo daquele lugar.⁹⁸ Mas deve-se evidenciar que na *Odisséia* está presente a dignidade espiritual como *conditio* para um outro e mais complexo comportamento heróico dos homens e que é resultado de uma forma de moralidade que deve ter presente o papel educador e formador encontrado na particularidade da *`αρετην'* feminina, que pressupõe a mulher como mantenedora e guardiã dos mais altos valores, dos costumes e da tradição. Esse novo *ethos* aparece já na forma de entendimento dos deuses que será posta por Hesíodo, na *Teogonia*, onde encontramos um tipo de racionalidade e de visão dos mitos que abre os caminhos para uma interpretação onde o fundamento será o real posto em sua imediatez, e que estará, também, presente no pensamento jônico. Essa nova visão, evidenciada por Heródoto, que viu em Homero e Hesíodo seus formuladores,⁹⁹ requer um *forte núcleo ético-religioso*, inicialmente intuído por Homero e, posteriormente, desenvolvido na interpretação de Hesíodo, onde encontramos a noção de que os deuses são guardiões da *δίκη* – *Diké* (justiça), e que suas ações conduzem à vitória do direito, uma idéia que identifica o direito à vontade divina. Daí a *δίκη* aparecer como expressão umbilical da *ἀρετήν*. Esse

⁹⁸ *Odisseia*, op. cit., XIII

⁹⁹ Como nos informa Heródoto: "[...] io ritengo che Omero ed Esiodo siano vissuti quattrocento anni prima di me, non di più e furono loro che stabilirono una teogonia per gli Elleni che fissarono gli appellativi degli Dei, distribuirono gli onori e competenze, e ne designarono le fisionomie." *Storie*, op. cit., II – 53, 2



elemento, que tem como pressuposto uma alta eticidade de cunho religioso, deve ser preservado, porque constitui o *fundamento das virtudes conformativas da socialidade helênica*. Uma vez violado, o castigo deve ser rigoroso. Assim, explica-se a furiosa vingança de Ulisses contra os que pretendiam usurpar suas terras e sua casa — *oikos* —, seu trono e sua esposa Penélope. A violação da lei é entendida como uma vergonhosa ignomínia perante a *ἀρετή* e desse modo, deve ser severamente punida.¹⁰⁰

Assim, se os poemas homéricos não podem deixar de projetar alguns contextos e fatos reais ocorridos no período micênico, inclusive os referentes à guerra (ou às guerras) contra Tróia eles, por outro lado, o fazem projetando os próprios momentos cruciais do Período Arcaico, inclusive no que se refere à legitimidade do poder da nobreza e não é por acaso que encontramos também, nas passagens homéricas, fortes identificações entre o poder exercido pelo *wanax* micênico e o *basilêus* do arcaísmo, que na naquele período, já tinha seu poder diluído e dividido num colegiado formado pela aristocracia terratenente, que mais assemelhava-se a uma forma “republicano-aristocrática”.¹⁰¹ Ressalte-se que, nessa comparação, a ênfase dada ao *basilêus* situa-se em sua capacidade de concentrar virtudes que possibilitam a ele e à sua *ἀρχή* (*arkhé*) — aqui, no sentido do *princípio* que rege o comando

¹⁰⁰ Veja-se Paideia, op. cit., págs. 33 a 36

¹⁰¹ Analisando a mítica “Idade dos Heróis”, na Grécia antiga, Finley acentua: “ La edad de los héroes, tal como la entendía Homero, fue, pues, una época en que los hombres superaban a los patrones sucesivos de un grupo de cualidades específicas y severamente limitadas. En cierta medida, aquellas virtudes, aquellos valores y capacidades fueron compartidos por muchos hombres de aquel periodo, porque de otro modo no hubiera habido una edad distintiva entre la del bronce y la del hierro. Particularmente en la *Odisea*, la palabra ‘héroe’ es una expresión de clase para toda la aristocracia, y a veces hasta parece comprender a todos los hombres libres.” *El Mundo de Odiseo*, op. cit., pág. 30. Sobre essa questão, ver também Musti, *Storia Greca*, op. cit., pág. 84 e segts.



—, condições de governar respeitando regras que se estabelecem dentro de um quadro social extremamente conflituado e que tem como referência o que podemos definir como a gênese da *ἀρετή*, o *`αγω'ν* (*agón*) aristocrático, isto é, as regras que regiam os combates da aristocracia e que também regularão os jogos dos atletas. Esse aspecto que demonstra a relação da nobreza consigo mesma, enquanto uma convivência permeada por uma reciprocidade de direitos isonômicos que constroem um "igualitarismo de classe",¹⁰² estende-se à própria vida política, onde prevalece a forma política do *`αγω'ν* e que nos permite verificar que a *`αρχή* aristocrática já em seus inícios, pressupõe um poder diluído entre membros da aristocracia, constituindo, assim, a forma política da polis aristocrática. Daí a *Agorá* ser o palco dos "combates" de argumentos e de oratórias que somente pode existir entre iguais.

Ao longo do período que caracteriza a passagem da *Idade das Trevas* para o *Mundo Arcaico*, mesmo com as dificuldades presentes na produção e na circulação de mercadorias, verificam-se nos núcleos urbanos um significativo crescimento populacional e que irá caracterizar o primeiro fluxo "colonizador" grego, já na *Idade Arcaica* — ainda que cidades super povoadas como Atenas e Argos não participem imediatamente desse processo —, como resultado direto da divisão e do controle das terras por parte da aristocracia, que exercia seu monopólio sob a forma do *oikos*, e que estruturava todo um complexo arcabouço ideológico de hegemonia e de legitimidade baseado na descendência de antepassados míticos (a aristocracia retratada nos poemas

¹⁰² Como podemos ver em Hesíodo, *Os Trabalhos e os Dias*, — *ΕΡΓΑ ΚΑΙ ΗΜΕΡΑΙ*, SP, Iluminuras, 1996, 15 – 30.



homéricos), forma de legitimação predominante no Mundo Antigo, configurando um grupo social homogêneo, baseado na linhagem de sangue — o *génos* — , e que possuía também o monopólio militar.¹⁰³

Esse grupo hegemônico, a partir do controle das terras, faz uso de sua riqueza para construir os laços de obrigações e deveres para com os “plebeus.” A escravidão ainda não constituía a base central das relações de trabalho do *Mundo Arcaico*, de modo que a produção assentava-se no extrato componente do pequeno-campesinato que provavelmente pagava tributos com uma parte do que produzia ou com prestação de serviços — reverberando a existência de um hibridismo entre a velha forma societal palaciana e a tribal ou clânico-tribal¹⁰⁴ trazida pelos conquistadores. O próprio modo organizativo do *oikos* arcaico nos revela sua ancestralidade micênica, como observou com perspicácia Weber, pois reunia em torno de si, além da casa da família de origem mítico-nobre — enquanto resquício ideológico da velha forma palacial —, seus vários agregados livres, seus escravos, além de suas riquezas e de seus bens.¹⁰⁵

¹⁰³ Como exemplo, citamos Plutarco, que ao referir-se sobre a linhagem de Péricles ressalta: “ Pericle era della tribù Acamantide e del demo di Colargo e apparteneva, sia in linea paterna che materna, a famiglie e stirpe fra le prime della città. ”, **Vite Parallele – Pericle e Fabio Massimo**, Milão, Rizzoli, 1999, *Pericle* – 3. Como acentua Finley : “ Il modo di gran lunga più comune di affrontare il problema era quello di trarre argomenti dal passato, storico o leggendario , e questo è, naturalmente, un altro luogo comune dell’analisi socio-politica. In questa sede le argomentazioni del tipo di quelle basate sul vagheggiamento del ‘ buon tempo antico ’ mi interessano meno del bisogno psicologico di riconoscere la propria identità attraverso il senso della continuità, e della sensazione, che a quel bisogno s’accompagna, che la struttura di base dell’esistenza sociale e il sistema di valori ereditato dal passato sono fondamentalmente gli unici legittimi per quella data società.” In M. Finley, **La Política nel Mondo Antico**, Roma-Bari, Laterza, 1993, págs. 38-39

¹⁰⁴ A questão da presença de uma estrutura clânica na Grécia Antiga, tem sido objeto de muitas controvérsias entre os especialistas em história da Antigüidade. Veja-se o instigante artigo de C.F. Cardoso sobre a polêmica: *Antes da Cidade-Estado: Grécia e Itália nas Fases Iniciais da Idade do Ferro in Sete Olhares sobre a Antigüidade*, op.cit., págs. 193 – 211

¹⁰⁵ Weber aponta esse aspecto, quando afirma que um *oikos* caracteriza-se como “ [...] la gran hacienda doméstica, autoritariamente dirigida, de un príncipe, señor territorial, patricio, cuyo motivo no reside en la adquisición capitalista de dinero, sino en la cobertura natural y organizada de las necesidades del señor [...] Un aparato de fuerzas domésticas de trabajo, con frecuencia con una amplia especialización, crea entonces todo lo que el señor necesita en bienes y servicios personales, no solo económicos sino también



Desenvolvem-se também, complexas alianças políticas entre a aristocracia e setores mais ricos do campesinato que não possuíam o *status* de linhagem, e comerciantes, embarcadores e artesãos “plebeus”, principalmente entre os chamados “trabalhadores da comunidade”, — os *demiurgos*, categoria que compreendia artesãos especializados, médicos, poetas, cantores etc, e que constituía o grupo social dos portadores da *τέχνη* (*techné*),¹⁰⁶ que gozavam de certo prestígio social. Também havia relações com os *tetes*, camponeses sem terras que alugavam sua força de trabalho e eram mal vistos no contexto da polis aristocrática — os realizadores de um tipo de trabalho tido pelos gregos como inferior, a *βαναυσία* (*banausía*), onde serão incluídos também os escravos.¹⁰⁷ Assim, podemos concluir que a inexistência de estruturas monárquicas fortes abrem os espaços para o lento e progressivo desenvolvimento de organismos “colegiados” de poder, fortemente subordinados e controlados pela aristocracia terratenente. Os núcleos originários das póleis eram pequenos, geralmente, habitados pela aristocracia

militares y sagrados; el propio suelo de las materias primas; talleres propios con su mano de obra propia producen todos los demás bienes materiales; servidores funcionarios, sacerdotes de la casa, guerreros, realizan los demás servicios y el cambio sirve, en todo caso, para desprenderse de lo que eventualmente sobre y para llenar la falta de lo que no se puede producir dentro. Esta es una situación a la que de hecho se aproximan ampliamente la economía de los reyes de Oriente, especialmente de Egipto, y en pequeña medida la economía de los nobles y príncipes del tipo homérico [...].” M. Weber, **Economía y Sociedad**, México, FCE, 1969, págs. 311-312, vol. I.

¹⁰⁶ Assim definida por Jaeger: “[...] en la comunicación de conocimientos y habilidades profesionales, cuyo conjunto, en la medida en que es trasmisible, designaron los griegos con la palabra *techné*.” **Paideia**, op. cit., pág. 19. A. Heller, aprofunda a definição de Jaeger ao vincular o conceito de *techné* ao de *enérgeia*: “En ningún lugar de la antigüedad estuvieron tan unidas la actividad práctica y la teoría como en Ática. Jamás se forjaron aquí — hasta el final del período de crisis — tipos humanos exclusivamente contemplativos. Sus héroes son hombres de praxis, técnica y actividad social. La actividad técnica (*techné*) y la actividad social — una actividad llena de contenido moral — (*enérgeia*) son los principios fundamentales de su existencia. La suya es una vida práctica y hasta la contemplación misma está destinada a la práctica. En el centro de su pensamiento y su arte se encuentran los problemas y conflictos planteados por la práctica. Estos dos principios, *techné* y *enérgeia*, son dominantes en todos los grandes pensadores áticos”. **Aristoteles y el Mundo Antiguo**, Barcelona, Península, 1983, págs. 13-14.

¹⁰⁷ Veja-se Aristóteles, **Política**, Roma – Bari, Laterza, 1993, livro I



ou pelos mais ricos, onde localizavam-se os centros religiosos e também uma acrópole para defesa. Nessa forma social, o campo aparecia como extensão da cidade, conformando uma só unidade — *synoikismo*.

Mas essa situação histórica acaba favorecendo o desenvolvimento econômico dos *oikos* mais ricos — exatamente os que enfatizaram a implementação da produção baseada na forma-trabalho-escravo —, e contribui também não somente para a dissolução da forma tributário-aldeã remanescente do período palacial, como *age decisivamente enquanto elemento desagregador da monarquia*. Isso significa que o próprio *oikos* e, conseqüentemente o *génos* passem por um processo de desintegração e de mutação, que se materializa precisamente numa gradual subordinação desses à *forma-polis*. O implemento das atividades agrícolas, com base na forma-trabalho-escravo, a partir da exploração de grandes áreas, faz com que os membros dos *oikos* mais pobres, em especial grandes parcelas dos camponeses tributários, busquem alternativas de sobrevivência, na medida em que essa forma-trabalho finda por concorrer com o trabalho livre e, como ressalta Musti, a posse de escravos não só exprime mas possibilita um melhoramento em espiral do nível e do padrão de vida, com resultados que incidem diretamente na produtividade, fator essencial para o florescimento do comércio.¹⁰⁸ Esse também, é o momento em que as pólis começam a organizar “colonizações”, uma expansão que inicialmente não se dá por razões de política imperialista das cidades gregas, mas por necessidade objetiva de acesso a rotas de comunicação, e a alguns

¹⁰⁸ Veja-se Musti, *Storia Greca*, op. cit., pág. 110. Também, De Sanctis, op. cit., pág. 407 e segts e G. Glotz, *História Econômica da Grécia*, Lisboa, Cosmos, 1973, pág. 99 e segts.

gêneros fundamentais, dada a acidentalidade da região Ática. No entanto, para explicar as razões iniciais da expansão "colonizadora" grega, não podemos nos restringir às dificuldades geográficas. De fato, esses processos de ocupação territorial que vinham ocorrendo desde a crise do mundo micênico, com assentamentos jônicos na Ásia Menor, acompanhados por outros tantos eólicos e pelasgos/dóricos, intensificam-se no contexto posto pela realidade da construção mesma das póleis, como resultado direto das guerras por disputas de terras e áreas cultiváveis e do empobrecimento geral da população.¹⁰⁹

Esse fluxo emigratório estabelecido pelas póleis, em torno dos VII e VI séculos a.C., ainda como *Apoikia*, isto é, de caráter *stricto sensu* de povoamento, não possuía vínculos de subordinação política com a cidade de origem, a não ser os culturais, religiosos e sentimentais. Além do mais, o conjunto da população emigrada nem sempre era composta, em sua totalidade, por habitantes originários da cidade-mãe o que na, maioria dos casos, terminava favorecendo aos novos núcleos urbanos o desenvolvimento de elementos específicos de organização político-cultural, principalmente nas cidades jônicas. Nesse momento, o comércio não pode ser considerado o elemento central para o estabelecimento desse fluxo migratório, mesmo que tenha exercido um certo papel (e com tendência de crescimento) nessa expansão populacional como, por exemplo, a busca e o suprimento de metais. Muitas das regiões onde foram instalados núcleos de povoamento, diferentemente de Cumas — na Itália meridional, próximo à região de Nápoles,

¹⁰⁹ Ver T. Pekáry, *Storia Economica del Mondo Antico*, Bolonha, Il Mulino, 1986, pág. 28 e segts e Musti, *L'economia in Grecia*, op. cit., pág. 88 e segts. Ver, ainda, A. R. Burns, *The Liric Age of Greece*, Londres, Arnold, 1960, pág. 107 e segts.



onde encontravam-se depósitos de ferro —, não possuíam metais e, algumas vezes, eram perigosas e hostís.

De modo que devemos inserir esse processo emigratório no contexto das alterações de fundo geradas no último período da *Idade Arcaica*, por volta do VII século, para procurar a explicação dos fatores que levaram aquelas populações a abandonarem casas e raízes familiares, em suas cidades gregas. Com certeza, o grosso da onda emigratória era composto por populações de agricultores que saíam em busca de sobrevivência, fugindo de graves condições sociais, e não poucas vezes, obrigadas a emigrar por decisão do governo da polis.¹¹⁰ A explicação plausível, então, é a que releva o processo que ocasionará a ruptura da ordem e do monopólio do poder aristocrático e que acentuará radicalmente a luta pelo poder no interior das pólis, quer dizer, de um lado, a restrição das condições de trabalho aos homens livres — como nos referimos acima, enquanto resultado da dissolução das formas camponesas arcaicas — porque prioriza-se, agora, a larga produção utilizando mão-de-obra escrava, de outro, e como consequência imediata do desenvolvimento econômico dos *oikos* mais poderosos, um vigoroso crescimento populacional e a ampliação das atividades comerciais e de sua importância.

Verificamos também que inicia a dissolver-se o próprio *oikos*, *enquanto estrutura produtiva e materialização de um morphos de transição*, que entra em crise a partir das transformações internas determinadas pela emergência da

¹¹⁰ Heródoto relata essa prática ao discorrer sobre a atitude dos governantes de Tera de forçar emigrações por sorteio: " I Terei, dopo che lasciato Corobio nell'Isola, giunsero a Tera, riferirono di avere colonizzato un'isola sulle coste della Libia. E i Terei decisero di mandare coloni da tutti i loro distretti, che erano sette, e di ogni due fratelli mandarne uno a sorte, e che loro capo e re fosse Batto. Mandarono così due pente contere a Platea. ", *Storie*, op. cit., IV - 153

forma-trabalho-escravo. Nesse contexto, temos conseqüentemente um revigoração do uso e do desenvolvimento da tecnologia e um acelerado impulsionamento de núcleos urbanos, num quadro político-econômico que, além de ampliar o papel do comércio, que alarga cada vez mais os espaços na forma societal em precipitação, robustece também os setores sociais advindos de fora dos segmentos componentes da nobreza tradicional — comerciantes e agricultores, que passam a disputar o poder com as antigas classes hegemônicas. Todo esse conjunto articulado de alterações da forma societal que caracteriza a *transição* acontece no escopo de grandes e sangrentas disputas político-hegemônicas, com desdobramentos militares, pelo controle da terra, entre facções rivais, configurando esse como um momento de tensão permanente — que os gregos chamaram de *stásis* —, fato que determinou o surgimento de novas formas políticas resultantes da necessidade de se criar mediações para os contenciosos no interior da polis. Esses instrumentais políticos desenvolvem-se rentes às articulações e às construções dos blocos de poder e incidirão diretamente não somente na forma-trabalho imperante em cada polis, mas também, e como conseqüência direta, em sua *morfologia política*, quer dizer, na organização das formas de poder e de legitimidade, porque esse processo dissolve também o monopólio político-econômico, além das representações ideológicas, hegemônicas da aristocracia — geralmente assentada no favor intimista do poder e na corrupção —, tão bem explicitadas por Hesíodo, quando refere-se aos juízes como “devoradores de presentes.” ¹¹¹

¹¹¹ Como vemos em Hesíodo: “E há uma virgem, justiça, por Zeus engendrada, gloriosa e augusta entre

Ainda que se verifiquem formas particulares de objetivações dos aparelhos político-administrativos em cada polis — com suas especificidades resultantes do próprio caráter organizativo-social dos conflitos e das articulações dos grupos de poder —, podemos genericamente definir esse como um componente fundamental no processo do desenvolvimento da polis clássica. Aristóteles aponta como elemento estrutural determinante das permanentes disputas de poder, o que chamou de “desacordo entre a oligarquia e o povo”, enfatizando dramaticamente essa opressão exercida pela nobreza sobre as camadas populares, com a expressão “escravizados pelos ricos”, o que demonstra a intensidade das lutas intestinas e da reação constante dos segmentos subalternos frente aos oligárquicos, principalmente contra a possibilidade legal de se poder escravizar famílias inteiras por dívidas.¹¹²

Mas é no âmbito dessas lutas sociais, contraditoriamente, que as camadas populares vão ganhando força e presença na vida das pólis. De um lado as pressões populares findam por tornar insustentável a manutenção de uma ordem aristocrática em moldes tradicionais e, nesse contexto, para manter sua hegemonia, a nobreza necessita ampliar o espectro de sua força militar,

os deuses que o Olimpo têm e quando alguém a ofende, sinuosamente a injuriando, de imediato ela junto ao Pai Zeus Cronida se assenta e denuncia a mente dos homens injustos até que expie o povo o desatino dos reis [aqui, no sentido dos Basileus — em grego βασιλέων, veja-se texto original, pág. 42] que maquinam maldades e diversamente desviam-se, formulando tortas sentenças. Isto observando, alinhai as palavras, ó reis comedores-de-presentes, esquecei de vez as tortas sentenças! ” , **Os Trabalhos e os Dias** , op. cit., 255 a 263

¹¹² “ [...] Poi avvenne che i nobili e il popolo fossero per lungo tempo in disaccordo. Il loro governo era infatti completamente oligarchico, anzi i poveri erano schiavi dei ricchi, loro stessi e i figli e le mogli [...] a tale condizioni infatti lavoravano i campi dei ricchi. Tutta la terra era nelle mani di poche famiglie; e i poveri, se non erano in grado di pagare le locazioni, potevano essere ridotti in schiavitù, loro stessi e i figli [...] ” , Aristóteles, **La Costituzione Degli Ateniesi – Αθηναίων πολιτεία**, Milão, Mondadori, 1991, II, 1 e 2. Como lembra Finley, “[...] Clamava-se que só poderia haver justiça quando a lei se tornasse do conhecimento público e sua administração fosse aberta e equitativa [...] ” , **Grécia Primitiva**, op. cit., págs 112 -113



inclusive tendo de modernizar a estrutura de seu exército e, para tanto, foi necessário abrir espaços políticos para o que Finley define como membros “desclassificados” da polis e para um “extrato médio” de fazendeiros relativamente prósperos mas não nobre, além de mercadores, artesãos e embarcadores.¹¹³ Esse constitui-se o momento onde se processa a chamada “revolução hoplítica”, ocorrida no VI século, e que alterou as formas tradicionais de guerra, com a introdução de uma infantaria compacta e disciplinada, composta justamente pelos cidadãos da polis, inclusive daqueles pertencentes às camadas populares que tinham condições de adquirirem os armamentos, couraças e escudos, fundamentais para esse novo tipo estratégico de ação militar. O exército hoplita representou, no plano militar a nova forma política que se desenhava na polis e contribuiu decisivamente para a abertura de espaços numa até então fechada e exclusiva estrutura política. O hoplita, enquanto *soldado-cidadão* já não combate individualmente ou busca glórias pessoais na guerra. Ao contrário, o hoplita tem sua virtude, sua *ἀρετή*, exatamente na disciplina e no espírito comunal — a *Philia* —, no domínio completo de seus impulsos, que devem estar subsumidos ao coletivo — a *sophrosyne*.¹¹⁴

¹¹³ Cf. Finley, *idem*, pág. 110 e segts.

¹¹⁴ Como acentua Vernant: “A falange faz do hoplita, como a cidade faz do cidadão, uma unidade permutável, um elemento semelhante a todos os outros, e cuja *aristeia*, o valor individual, não deve jamais se manifestar senão no quadro imposto pela manobra de conjunto, pela coesão do grupo, pelo efeito da massa, novos instrumentos da vitória. Até na guerra a *Eris*, o desejo de triunfar do adversário, de afirmar sua superioridade sobre outrem, deve submeter-se à *Philia*, ao espírito de comunidade; o poder dos indivíduos deve inclinar-se diante da lei do grupo.”, *As Origens do Pensamento Grego*, op. cit., pág. 51. Também P. Vidal-Naquet, destaca a indissolubilidade entre a polis e a estrutura do exército hoplita: “A cidade grega ataca e se defende com a falange, agrupamento solidário dos cidadãos-hoplitas, cada um segurando o seu escudo com o braço esquerdo e protegendo o seu flanco direito apoiando-se no vizinho da direita.” *Os Gregos, os Historiadores, a Democracia – O Grande desvio*, SP, Cia. Das Letras, 2002, pág. 94.



Nessa processualidade, criam-se as condições históricas para o surgimento dos tiranos que, Independentemente das intencionalidades presentes na ação objetiva daqueles que representaram tal papel — fossem eles eleitos ou não —, acabaram por desencadear alterações políticas que iam de encontro ao novo quadro societal que se estruturava, implementando a modernização nas formas de governo da polis.¹¹⁵ Efetivamente, os tiranos constituíram a ligação entre a polis arcaica e aquela clássica, tanto no que se refere à organização da economia quanto no plano ideológico, através de um novo ordenamento político, chamada de *eunomia*, estruturando desse modo, os elementos ideosociais que deram as bases morfo-metabólicas para a *δημοκρατί'α*, a *democracia escravista clássica*, que irá possuir a forma de um governo oligárquico “alargado”. A saída política para a *stásis*, materializada na tirania, constituía-se como uma forma de governo pessoal que exercia o poder paralelamente aos órgãos de governo existentes na polis. Em geral, os tiranos vinham dos segmentos nobres e tradicionais — o que denota a existência de fraturas políticas no interior da oligarquia —, sendo que eles buscavam legitimação na maioria dos membros da polis, colocando-se em oposição à própria aristocracia que via essa forma de governo como “ilegal”.

Sem a tirania seria impensável a modernização e o desenvolvimento da polis.¹¹⁶ Nesse contexto, coloca-se exatamente o aspecto de abrangência da

¹¹⁵ Vejam-se, Jaeger, *Paideia*, op.cit., pág. 212 e segts e Aristóteles, *Política*, op. cit., V, 1310b e segts.

¹¹⁶ Sobre o papel inovador da tirania acentua Jaeger: “El tirano es el prototipo del hombre de estado que apareció mas tarde, aunque carecia de su responsabilidad. Dio el primer ejemplo de una acción previsora y de amplias miras, realizada mediante el cálculo de los fines y de los medios internos y externos y ordenada según un plan. Fue, en verdad, el verdadero político. El tirano es la manifestación específica del

ἀρετῇ, quer dizer, seu alargamento até uma noção totalizante de polis ou, se preferirmos, à *idéia universal da ética*, que Aristóteles definiu como a consequência natural do desenvolvimento da honra, originariamente, inseparável da habilidade e do mérito, enquanto uma expressão Intuitiva, não consciente, que permitiu que se chegasse ao ideal universal da *ἀρετῇ*, que diferentemente dos tempos homéricos, não necessita mais do reconhecimento externo, *porque reside na intimidade da consciência*, exatamente no sentimento de se pertencer à polis, ou no âmbito de uma conceituação histórico-social, de se estar *subsumido à comunidade*.¹¹⁷ Daí a própria noção de legitimidade dos tiranos ir para além de sua pessoa ou de sua condição de classe, buscando um tipo de consenso baseado numa *virtù* que estaria presente na maioria dos membros da polis.

No caso específico de Atenas, já sob governo de Sólon, podemos notar um processo de *legitimação modernizadora* que não somente representa a materialização do espírito ático, enquanto expressão identitária com a ideologia comunitária, mas que também porta consigo o apoio de parte significativa de uma aristocracia — já que ele foi indicado para o governo com o objetivo de por fim à *stasis* —, premida pelas pressões de uma massa de camponeses oprimidos por um tributarismo forçado e pelo clientelismo, sob constante ameaça de escravidão. Ainda que oscilando entre tradicionalismo aristocrático e reformas audaciosas, Sólon realiza a maturação dos elementos econômicos,

crescente desarrollo de la individualidad espiritual en la esfera del estado, del mismo modo que lo fueron, en otras esferas, el poeta y el filósofo." Op. cit., pág. 217

¹¹⁷ Veja-se Aristóteles, *Ética Nicomachea*, Roma-Bari, Laterza, 1999, Livro I, 1095 b



políticos e sociais que se gestaram no interior da comunidade aristocrática.¹¹⁸ Menos por escolhas ou convencimentos pessoais, mas movido pelas determinações materiais de uma Atenas mergulhada numa funda crise econômica e política, que tinha por causa imediata a guerra contra a vizinha Megara pelo controle de Salamina. Mesmo não “revolucionando” o velho sistema de propriedade vigente na Ática, Sólon inova originalmente, no sentido da adequação de uma realidade convulsionada ao novo quadro sócio-político emergente.

Seu governo realiza, no plano econômico, uma expressiva reforma monetária com a alteração do sistema de pesos e medidas, instituindo um *dracma* mais ágil, conhecido como moeda eubóica,¹¹⁹ evidenciando a passagem de uma forma aquisitiva conservadora, baseada no entesouramento, para uma estrutura fortemente animada pelo valor de troca — ainda que *não dominante* —, por processos de transferência de propriedade e pela produção de mercadorias destinadas à venda, que ultrapassam o rápido consumo, requerendo para tanto, investimentos de dinheiro.¹²⁰ Daí essas reformas serem realizadas a partir da elaboração de reflexões que já delineiam *elementos de consciência da crise da polis — inclusive éticos* — e que também apontam suas origens, quer dizer, a percepção de que a situação de permanente *stasis* não

¹¹⁸ Vejam-se Musti, *Storia Greca*, op. cit., pág. 223 e De Sanctis, *Storia dei Greci*, op. cit., pág. 473 e segts.

¹¹⁹ Como vemos em Aristóteles: “ [...] Ma prima della legislazione egli realizzò l'abolizione dei debiti e poi l'aumento delle misure, dei pesi e delle monete. 2. Sotto di lui infatti le misure divennero maggiori di quelle di Fidone e la mina, che prima valeva settanta dracme, fu portata a cento. Il vecchio tipo di moneta era la doppia dracma. Egli creò anche dei pesi monetari, che portavano il talento a sessantatre mine, e le tre furono distribuite fra lo statere e le altre unità di peso”. - *La Costituzione Degli Ateniese*, op. cit., X – 1 e 2.

¹²⁰ Veja-se Musti, *L'Economia in Grecia*, op. cit., pág. 71.



estava na guerra mas, *enxertada nela* a partir da condição estrutural posta, segundo o próprio Sólon, pela “avidez e desumanidade dos ricos”.

A percepção intuitiva da crise por parte de Sólon permitiu a esse governante o equilíbrio para que fossem implementadas as alterações necessárias e essa flexibilidade política acabou sendo interpretada por Aristóteles como uma firme posição de Sólon, tanto contra os ricos como em relação ao povo.¹²¹ Como ainda nos informa Aristóteles, em seu primeiro ato de governo, Sólon cancelou os débitos dos pequenos agricultores e libertou homens e mulheres escravizados por dívidas, além de mandar buscar no exterior as pessoas que haviam sido vendidas como escravos. Em sequência, promulgou uma lei que proibia a escravização de homens e mulheres por dívidas.¹²² Sólon investiu, também na construção de uma hierarquia formal, dividindo os cidadãos em quatro classes, sendo que essa divisão constituiu a condição para a entrada no *areopago* para as duas classes principais, sendo que a entrada para o arcontado — cargo, então ocupado por Sólon — foi deixado para aqueles que possuíam terras que produzissem quinhentas medidas de secos ou líquidos. Para as duas outras classes, ficaram cargos menores, o novo conselho dos 400 e, finalmente para os *tetes*, que não chegavam a produzir duzentas medidas anuais, limitou a participação da assembléia, de modo que essas reformas deram condições para que os

¹²¹ Veja-se Aristóteles, op. cit., XI, 1 e 2

¹²² “Solone, divenuto arbitro della politica, liberò il popolo sia nel presente sia per il futuro, impedendo che si facessero prestiti sulle persone, fece le leggi e abolì i debiti privati e pubblici, provvedimento che chiamano *σεισάχθεια*, [abalo dos pesos – scuotimento dei pesi – Mazzeo], perché il popolo si liberò del suo peso.” Aristóteles, idem, VI, 1.



“plebeus” ricos tivessem condições de participação em cargos importantes no governo da polis.¹²³

Mas é sob a tirania de Pisistrato que serão realizadas profundas reformas. Diferentemente de Sólon, ele parte de um programa definido social e politicamente, buscando solucionar problemas que ainda estavam pendentes na sociedade ateniense. Internamente, através de uma reforma fiscal, com impostos sob produtos, que variaram entre 5% e 10%, implementa a produção agrícola, com a abertura de um crédito fundiário para financiar, inclusive a pequena propriedade rural, além de favorecer o desenvolvimento urbano e artesanal. Subvenciona também investimentos na frota de navios *pentecontori* (navios movidos por 50 remos), provavelmente com apoio de armadores e comerciantes. No escopo da política interna, pode-se dizer que com essas medidas, articulando o desenvolvimento da artesanaria, da agricultura e do comércio, Pisistrato estreita e reforça a unidade entre a cidade e o campo, quer dizer, um como continuidade do outro.¹²⁴ No âmbito externo, vemos o desenvolvimento de uma agressiva política de expansão comercial, já de caráter imperialista, particularmente na região do Egeu norte-oriental e na área dos estreitos, entre a Ásia Menor e a Europa. Progressivamente seu governo afasta-se das normas instituídas por Sólon, como atestam Heródoto e Aristóteles,¹²⁵ particularmente em seu último governo, por volta de 534 a 527 a.C., quando chega ao poder pelas armas. Mas deve ser ressaltada sua

¹²³ Cf. Finley, *Grécia Primitiva*, op. cit., pág. 133 - 134.

¹²⁴ Vejam-se De Sanctis, op. cit., págs. 531 - 533 e Musti, *Storia Greca*, op. cit., págs. 230 - 240

¹²⁵ Heródoto, *Storie*, op. cit., I, 59 - 64. ; Aristóteles, *La Costituzione degli Ateniesi*, op. cit., XIV, 3 e XVI,2

permanente preocupação em governar segundo as leis, como evidencia Aristóteles.¹²⁶ E pode-se dizer que a preocupação do estagirita em acentuar esse aspecto não é meramente apologética, mas situa-se no contexto de reforçamento de sua concepção filosófica da *`αρετην'* ampliada, no sentido platônico-aristotélico da necessidade da incorporação, por parte do governante, da virtude moral e da virtude intelectual,¹²⁷ já que essa era a nova *Wetanschauung* em constituição.

Voltando à relação da tirania com o processo modernizador, ou melhor, dizendo, com a emergência de uma nova forma societal, não podemos deixar de evidenciar que alguns autores contemporâneos questionam a existência de uma correlação direta dos tiranos com as novas condições econômicas, especificamente com a classe mercantil, sob argumento que as fontes existentes para analisar tal “representação de classe” são sumárias, como faz, por exemplo, Musti.¹²⁸ No entanto, mesmo levando em conta esses argumentos e relevando as diversas mediações, complexidades e contradições existentes nas póleis, é extremamente difícil deixar de fazer a conexão entre os elementos constitutivos dos fundamentos histórico-objetivos para o surgimento da tirania e a crise das formas organizativas da tradicional estrutura agrária e de sua expressão militar pré-hoplítica. Mas como em qualquer processo social desse porte, os meandros dessa processualidade não aparecem claramente, e para

¹²⁶ La Costituzione degli Ateniesi, op. cit., XVI, 8 - 9

¹²⁷ Para Aristóteles a virtude intelectual desenvolve-se como resultado do aprendizado, esta deve estar subsumida à virtude moral, *enquanto ética*, que é produto do *ethos*, isto é, como um espírito positivo, porque resultado dos bons hábitos produzidos no processo mesmo do desenvolvimento da pólis. Ver Aristóteles, *Ética Nicomachea*, op. cit., Livro II. Também, W. Jaeger, *Aristotele – Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, Florença, Nuova Italia, 1984, pág. 348 e segts. Voltaremos à essa questão mais adiante.

¹²⁸ D. Musti, *L'Economia in Grecia*, op. cit., pág. 63 e segts.



tal seria preciso uma complexa e detalhada análise de cada polis em particular, o que foge dos objetivos deste trabalho.

De qualquer modo, nossa intenção aqui é por em evidência o fato de ter havido, nesse período, *o aumento da presença e da importância da economia monetária, que realizará a tarefa de lançar as bases que irão consolidar a emergência da polis clássica, sendo que os tiranos acabaram objetivamente por expressar não somente esse momento histórico, mas também a variedade das formas que assume essa crise de sociabilidade*. Nesse sentido, o próprio Musti acaba admitindo que se não podemos dizer que a tirania constitui simplesmente a expressão das “classes médias” camponesas e nem a expressão dos comerciantes — enquanto grupo social que surge com a monetarização da economia —, ela aparece como resultado complexo desses dois elementos novos que irrompem e alteram a polis arcaica.¹²⁹ E podemos dizer ainda que a dilatação do processo de circulação de mercadorias e o desentesouramento da economia constituem objetivamente o resultado da desagregação da velha forma societal, como finda por concordar Musti,¹³⁰ sendo que no plano militar e político, o hoplitismo constitui-se na forma mais adequada à nova ordem em precipitação, mesmo levando-se em consideração que na maioria das vezes os tiranos tenham recorrido a mercenários e não à milícia dos cidadãos já que, em diversos casos, verificam-se conflitos entre parte dos hoplitas, — especialmente

¹²⁹ “[...] non si può però descrivere semplicemente come l'espressione della classe media contadina, né semplicemente come espressione dell'economia monetária, perché non è esclusivamente né l'una né l'altra cosa: *ma è tutte e due insieme, e ancora di più*. Essa riesce infatti ad aggregare intorno a sé i piccoli proprietari terrieri, i più modesti fra gli *autogoi* e gli artigiani e i mercanti: ma persino parte dell'aristocrazia, indebitata o no.” Musti, *idem*, págs.66 - 67 (grifos nossos)

¹³⁰ Veja-se *idem*, pág. 67 e segts.

seu segmento aristocrático — e os tiranos, como é o caso de Pisístrato, em Atenas. Assim, devemos considerar que a própria contradição no interior da polis estende-se aos exércitos hoplitas.

De modo que os tiranos nascem com apoio político no interior do hoplitismo, tendo como base social, principalmente, sua parte não nobre, quer dizer, os grupos sociais que se reforçam na crise da hegemonia aristocrática na polis. Ora, é evidente que parcela desse exército — e insista-se, majoritariamente aquela composta pelos membros oriundos oligarquia —, constituirá uma oposição cerrada àquele que realiza no plano da política, o reordenamento da distribuição do poder — enquanto reflexo das alterações que se processavam no âmbito das relações econômicas daquela forma societal¹³¹ — e, no campo ético, efetiva a ampliação da *`αρετην'*, reinterpretando seus preceitos originários, aqueles da nobreza arcaica, como podemos perceber nas formulações de Platão e principalmente de Aristóteles que no dizer de Jaeger, conseguia ver, nessa ética de herança aristocrática, uma virtude que pressupunha todas as demais e que constituía seu mais “alto ornamento”, assinalando desse modo, no elemento de essencialidade da consciência moral da *`αρετην'*, a antiga ética aristocrática.¹³² No período em que se constituem as tiranias, assistimos um desenvolvimento econômico notável e que, por suas características intrínsecas, terá um papel fundamental na dissolução das formas residuais da antiga estrutura societal.

¹³¹ Não por acaso, Pisístrato, — que torna-se líder como general hoplita — esvazia o poder das milícias cidadãos, retirando delas seu caráter hoplítico, monopolizando no governo o controle das armas, conforme nos demonstra Aristóteles in *La Costituzione Degli Ateniesi*, op. cit., XV, 4 – 5, onde é descrita a tática utilizada por Pisístrato para desarmar os cidadãos.

¹³² Jaeger, *Paideia*, op. cit., pág. 27.



2. A Dinâmica Sócio-Econômica

Numa breve retrospectiva, como pudemos ver até aqui, dentro do que nominamos *processo de transição* — o longo período de aproximadamente 500 anos, que se inicia após a desagregação do Mundo Micênico, cerca de 1.200 a.C., culminando na eclosão dos elementos essenciais que darão os fundamentos do Mundo Clássico, por volta do VII século, no período Arcaico — ocorrem dramáticas alterações na forma societal grega que constituirão o *vir-a-ser* da morfologia do mundo clássico grego: 1) após o fim da monarquia, a aristocracia inicia a concentração do poder, monopolizando as melhores terras, controlando o exército e exercendo dominação político-econômica sobre a população, especialmente a campesina, que pagava tributos em espécie aos senhores. Ainda que a definição da forma societal predominante no arcaísmo grego seja objeto de complexas controvérsias,¹³³ podemos dizer que reverberavam ali, formas sócio-organizativas híbridas que portavam simultaneamente, novas e velhas estruturas sociais, e onde por certo tempo permaneceu a inalienabilidade das terras dos camponeses, como reminiscência consuetudinária dos tempos micênicos e reforçada pela própria forma tribal ou clânico-tribal trazida pelos conquistadores, ainda que pressionada pela lógica mesma de uma aristocracia tendencialmente expansionista e vinculada à

¹³³ Sobre essa questão ver, dentre outros, Vernant, *As Origens do Pensamento Grego*, op. cit., Mazzarino, *Fra Oriente e Occidente*, op. cit., Musti, *L'Economia in Grecia*, op. cit., Finley, *Grécia Primitiva*, op. cit., Pekáry, *Storia Economica del Mondo Antico*, op. cit., De Sanctis, *Storia dei Greci*, op. cit., Anderson, *Passagens da Antiguidade ao Feudalismo*, op. cit., Burn, *Storia dell'Antica Grecia*, op. cit., Burn, *The Lyric Age of Greece*, op. cit. e Weber, op. cit.

exploração da terra e dos camponeses;¹³⁴ 2) essas mudanças acabam por definir a forma societal da Grécia Antiga, sendo que precisamente Atenas e Esparta, com suas diferentes estruturas político-econômicas, acabarão por se constituir nas referências para a análise, em dois elementos particularmente distintos de organização societal. Atenas e Esparta não somente apresentarão formas divergentes de estruturação social, *mas serão exatamente essas diferenças que darão o caráter de suas morfologias organizativo-sociais*; 3) especialmente Atenas, será produto de uma construção societal específico-particular — diferentemente de Esparta, que mantém sua organização sócio-econômica através de uma rígida estrutura militar-aristocrática, pelo menos até inícios do IV século, centrada na predominância do entesouramento público, do tipo “político-comunal-estatal”,¹³⁵ e das cidades jônicas que tiveram seu desenvolvimento baseado num comércio que intermediava mercadorias provenientes de diversos locais. O elemento definidor do progresso ateniense, juntamente com a produção agrícola, será *uma forma de circulação de mercadorias articulada e resultante de sua produção interna*, o que significa dizer que a dinâmica da vida da polis ateniense dependia dessa forma de produção.

Portanto, constatamos que a *morfologia particular* que encontramos em Atenas tem sua raiz no processo mesmo de constituição da polis, quer dizer, em sua estrutura produtiva fundada na pequena produção agrícola, que tinha

¹³⁴ Ver especialmente Musti, op. cit., pág. 47 e segts. e Pekáry, op. cit., pág. 37 e segts.

¹³⁵ Veja-se Musti, *L'Economia in Grecia*, op. cit., pág. 96 e segts. Também Finley, *Economia e Sociedade na Grécia Antiga*, op. cit., pág. 40 e segts e Burn, *Storia Dell'Antica Grecia*, op.cit., pág. 121 e segts.



como base uma repartição relativamente eqüitativa da riqueza, entre seus membros, isonomia esta que é impulsionada já no período das tiranias, como pudemos ver. De modo que a maioria dos *πολίτοι ἴσοι* — cidadãos isonômicos (*ipso-jure*),¹³⁶ os que efetivamente integravam-se legitimamente na polis, isto é, os homens adultos que não fossem escravos e nem estrangeiros residentes, excluindo-se também as mulheres — possuíam bens e o direito à propriedade. O contingente constitutivo das camadas sociais mais numerosas possuíam um pequeno número de escravos domésticos, indispensáveis para o cultivo da terra. A área relativamente extensa de Atenas, produto da unificação de diversas “vilas” — unidade conhecida como *synoikismos*, de origem mítica (relacionada à isonomia conquistada por Teseu), sendo que as grandes como Maratona, chegavam a ter vida semi-independente, com seus funcionários próprios, agorás, templos e cultos¹³⁷ — permitiu que a população mais pobre, que havia perdido suas terras ou que não podia manter-se com suas pequenas propriedades, fosse reabsorvida no processo produtivo interno, principalmente nas atividades artesanais o que possibilitou à Atenas não participar do processo inicial de colonização. No entanto, mesmo com seus 1.600 Km², que acabou garantindo à população um acomodamento espacial, apesar do crescimento

¹³⁶ Segundo a tradição, atenas foi fundada pelo herói mítico Teseu, que garantiu a isos, a igualdade diante das leis para todos os cidadãos da pólis ateniense, conforme podemos ver retratado na peça de Eurípedes, *As Suplicantes*, apresentada em Atenas em 420 a.C., a fala de Teseu, respondendo ao mensageiro de Creonte, que procurava o governante de Atenas: “Hai cominciato con parole false, straniero, quando hai chiesto, qui, d’un re. La città non è retta da uno solo: è libera. Da noi governa il popolo, con un turno de cariche annuali, senza mai dare al censo i privilegi: parità di diritti anche pei poveri.” Eurípide, *Tutte le Tragedie*, Roma, Newton&Compton, 2000, vol. I, págs. 269-270

¹³⁷ Cf. Finley, *Grécia Primitiva*, op. cit., págs. 129 – 130. Como acentua Finley: “Se tirarmos Teseu, uma espécie de Hércules contemporâneo, não resta uma única evidência de que a Ática chegou a ser outra coisa senão uma unidade (embora devamos levar em conta possíveis disputas por um distrito fronteiriço como Elêusis), com um desenvolvimento político nas Idades do Bronze e das Trevas — monarquia micênica, ruptura, chefia na Idade das Trevas e finalmente domínio aristocrático [...]”, idem, pág. 130.



populacional ter também atingido a Ática, Atenas não consegue produzir os cereais necessários para abastecer a crescente demanda, o que a obriga a importar o produto, e a única forma de obtê-lo é incrementando a produção e a exportação de seus artigos manufaturados, atividades que ganham corpo na Ática, já no período de Sólon que proíbe a exportação de produtos agrícolas, excetuando-se o óleo de oliva.

De maneira que juntamente com a agricultura — prática que se caracterizará como basilar na vida econômica ática — a intensa atividade comercial e artesanal realizada por seus cidadãos, constituirá uma ocupação econômica de fundamental importância na vida ateniense. Daí termos uma grande parte da população de Atenas imersa no comércio e na artesanaria, o que pressupõe a existência de um trabalho especializado e diversificado, direcionado à produção e à circulação de mercadorias.¹³⁸ Apesar disso, as oficinas artesanais não eram grandes, como demonstram as recentes escavações arqueológicas num antigo bairro de artesãos em Atenas, onde foram localizadas oficinas que empregavam diretamente na produção uma média de vinte artesãos e, segundo PeKáry, esse número poderia ser ainda menor. Inscrições hipotecárias e indicações de escritores antigos vão na mesma direção, onde vemos registrados como trabalhadores entre dois e três escravos, ou até mesmo, oficinas onde encontramos apenas um artesão

¹³⁸ Veja-se Pekáry, op. cit., pág. 43 e segts. Sobre esse aspecto, esclarece-nos Pekáry: "Sui mercati cittadini si potevano acquistare prodotti locali e stranieri in gran varietà: ceramica, come vasellami da tavola, utensili da cucina, lampade, attrezzi vari per la casa e da lavoro, funi, vestiti, da quelli di lusso fino ai più semplici da lavoro e per gli schiavi (sono tramandati prezzi da 20 fino a 1000 dracme); scarpe e articoli di pelle; armi; girelli e amuleti; generi alimentari come pane focacce, salumi, conserve di pesce e molte cose ancora. Per i lavori edilizi o per i mobili ci si poteva rivolgere a diverse ditte o a diversi artigiani." Idem, pág. 44. Veja-se, também, De Sanctis, op.cit., pág. 429 e segts.



trabalhando, e ocupando-se, também das vendas. As maiores oficinas eram as que produziam óleo de oliva e vinho, onde trabalhavam em média, aproximadamente trinta escravos.¹³⁹

A introdução do trabalho escravo em larga escala, por volta do V século a.C., alterou não somente a vida econômica de Atenas, mas também determinou a reestruturação da vida sócio-política e, como destaca Anderson, a polis clássica passa a basear-se na nova descoberta conceitual da liberdade, trazida pela instituição sistemática da escravatura, um novo momento, onde o cidadão livre, o *πολίτοι ἴσοι*, destaca-se, agora, com grande relevo num panorama de trabalhadores escravos.¹⁴⁰ A expansão da produção com base no trabalho escravo faz com que os grandes proprietários de terras atenienses invistam fortemente em terras fora de Atenas — já que em muitas póleis fora da Ática não haviam restrições para a aquisição de terras—, o que favorece o incremento do comércio e o afluxo de mercadorias e de dinheiro para Atenas. O próprio Pisístrato possuía uma grande propriedade e de alto valor na Cálcida, onde se encontravam minas de prata. Nesse contexto, alargam-se as possibilidades de participação na vida social da polis para os cidadãos sem posses e também para os *μέτοικος* – *métoikos* – (*metecos*) os gregos de outras localidades considerados na Ática como estrangeiros — , que passam a atuar como banqueiros e comerciantes, ainda que para os *métoikos* fosse proibido o acesso à terra em Atenas.

¹³⁹ Cf. *idem*, pág. 44

¹⁴⁰ Cf. Anderson, *op. cit.*, pág. 39

Assim, Atenas chega ao V século com uma economia dinâmica e diversificada, diferenciando-se substancialmente das pólis peloponésicas. No âmbito privado, o entesouramento existente acaba estimulando a circulação e à troca de excedentes, gerando também, condições para reinvestimentos na produção e na infraestrutura para o comércio — como o fomento à construção de navios. Quanto às atividades econômicas efetuadas pela esfera pública, verificamos o financiamento de obras para a defesa, a construção de templos e de edifícios destinados à coletividade ou ainda, na redistribuição de lucros entre os cidadãos.¹⁴¹ Essa condição alcançada pela economia ateniense lança as bases para o imperialismo talassocrático ateniense,¹⁴² e para a vigência da plena *δημοκρατία*, a democracia escravista clássica ateniense, que atinge seu ápice no V século, durante o período de Péricles, 461–429 a.C.

O desenvolvimento econômico de Atenas será responsável, também, pelo fortalecimento de uma *concepção ideológica* de polis, quer dizer, de um “modelo” ideo-civilizatório a ser ampliado e, se possível, hegemônico, contraposto ao da polis rival, Esparta. Isso será reforçado por dois fatores que,

¹⁴¹ Veja-se Musti, *L'Economia in Grecia*, op. cit., pág. 96 e segts.

¹⁴² Adotamos, aqui, a definição conceitual de império ateniense formulada por Finley: “ Todos sabem que há, e existiram no passado, importantes impérios que não eram governados por um imperador, e não vejo utilidade em fazer jogo de palavras para escapar dessa anomalia lingüística inofensiva. Sugerir, por exemplo que se abandone ‘império’ como uma categoria na história da Grécia e se fale apenas em ‘hegemonia’ não me parece útil ou proveitoso [...] O sentido comum é o que está certo neste caso: houve, ao longo de toda a história, estruturas que pertencem a uma única classe em termos substantivos, ou seja, o exercício da autoridade (ou poder, ou controle) por um prolongado período de tempo [...] Para esse fim é suficiente uma tipologia rudimentar dos vários meios pelos quais um Estado pode exercer seu poder sobre os outros em benefício próprio: (1) restrição da liberdade de ação nas relações interestaduais; (2) interferência política, administrativa e/ou jurídica nos negócios internos; (3) serviço militar e/ou naval compulsório; (4) pagamento de alguma forma de ‘tributo’, quer, em sentido estrito, uma soma regular, quer um imposto sobre as terras ou alguma outra forma; (5) confisco de terras, com ou sem a subsequente emigração de colonizadores do Estado imperial; (6) outras formas de subordinação econômica ou exploração, que variam desde o controle dos mares e regulamentos de navegação até a entrega compulsória de mercadorias a preços inferiores aos de mercado, e outras similares. ” *Economia e Sociedade na Grécia Antiga*, op. cit., págs. 46 – 47.



articulados, representarão os fundamentos da própria política expansionista e imperialista de Atenas: de um lado, a implementação progressiva do trabalho escravo nas manufaturas acabará rompendo o equilíbrio da dinâmica importação/exportação, criando a necessidade de subsidiar os preços dos cereais para a população livre mais pobre, o que levou Atenas a promover sua política de expansão econômica e territorial; de outro, as invasões persas, iniciadas em 493 a.C., reforçam a necessidade ateniense de consolidar os espaços vitais para suas atividades econômicas, assim como agudizaram a rivalidade com Esparta, apesar da unidade helênica que se estrutura para combater os persas. Sobre esse aspecto, é importante ressaltar que a luta contra os persas reafirma um sentimento de identidade cultural, que já era presente entre os gregos, mas que adquire intensidade numa guerra onde estava em jogo a sobrevivência de uma forma *sui generis* de civilidade, criando condições para o fortalecimento, por parte dos atenienses, de uma idéia pan-helenista. Mas ao mesmo tempo aprofundam-se as divisões entre as pólis helênicas, não somente pela existência de situações dúbias, dentro da aliança militar, mas fundamentalmente porque aumenta a hegemonia Ática entre as pólis gregas. Isso fica evidente, no pouco empenho de Esparta no combate aos persas. Em que pese o sacrifício do rei e general espartano Leônidas, juntamente com seus trezentos hoplitas nas Termópilas, em 480 a.C. — o conhecido episódio dos Trezentos de Esparta, relatado por Heródoto —, sem dúvida o mais dramático e romântico acontecimento da guerra, a participação dos lacônios não trouxe nenhuma colaboração efetiva na vitória sobre os



persas. É sabido que em 480, um momento crítico da campanha militar, Esparta pressionou seus aliados para retirarem a frota de Salamina e levá-la para o istmo.¹⁴³

A presença hegemônica de Atenas acabou acentuando a divisão já existente no mundo helênico. Ao lado do bloco peloponésico, liderado por Esparta e da *entente* siciliana, formada por Siracusa e Akragas, surge a aliança délica, em 478 a.C. A Liga de Delos, organizada para combater os “bárbaros” persas, atesta, também o reforçamento de um pan-helenismo hegemonista, centrado na idéia do *alargamento da concepção de polis, nos moldes de Atenas* — noção esta, presente na filosofia de pensadores vinculados à vida cosmogônica da polis ateniense, como Sócrates e principalmente Platão — e cria, por outro lado, as condições objetivas para a eclosão da devastadora Guerra do Peloponeso em 431 a.C. A Liga de Delos passa a ser o instrumento através do qual Atenas exerce seu poder e como afirma Tucídides, os tributos em renda que os atenienses obrigam seus aliados a pagar chega à cifra de seiscentos talentos de prata, valores que apesar de relevantes, não representavam o elemento principal das “contribuições” forçadas, porque o considerado essencial eram navios de guerra (as tirremes) e os equipamentos militares que as póleis vinculadas à aliança délica eram obrigadas a fornecer.¹⁴⁴ Mas todas essas despesas dos estados-súditos de Atenas não eram comparáveis com as taxações monetárias e os dízimos pagos pelos súditos.¹⁴⁵

¹⁴³ Veja-se, Heródoto, op. cit., livro VII e A. Toynbee, *Helenismo – História de uma Civilização*, RJ, Zahar, 1983, pág. 94 e segts.

¹⁴⁴ Tucídides, op. cit., II – 13 – 3.

¹⁴⁵ Veja-se Finley, *Economia e Sociedade na Grécia Antiga*, op. cit., pág. 54 e segts.



Um outro elemento de grande importância e fundamental na construção da hegemonia ateniense foi a presença no território ático de grandes quantidades de minas de prata, as mais ricas da Grécia, que possibilitou à Atenas cunhar moedas de prata e que as mesmas se tornassem uma moeda de grande aceitação nos mercados inter-regionais.

Esse é o quadro social e político em que vem desenvolvida a *δημοκρατι'α*. na Grécia Antiga, isto é, a base material existente liga-se umbilicalmente à forma adquirida pela democracia ateniense, principalmente na chamada "era de ouro", o período de Péricles. Com isso, queremos afirmar que a existência da *δημοκρατι'α*. ateniense tornava-se possível, dentro de uma *mórphosis* societal estruturada amplamente na forma-trabalho-escravo — baseada na predominância de larga produção agrícola e na circulação de manufaturados majoritariamente produzidos por escravos —, de caráter imperialista e coercitivo, fundamentado na permanente exploração das cidades que integravam-se subordinadamente à Liga de Delos, capitaneada pelo poderoso império talassocrático ateniense. Devemos ainda, creditar a existência de um sistema político democrático em Atenas — *δημοκρατι'α*. — à situação *particular* com que se estruturam as colônias ultramarinas atenienses. Os cidadãos atenienses de ultramar, os *kleruques*, conservavam plenos direitos jurídicos vigentes na cidade-mãe, contrariamente ao que ocorria nas outras póleis, e a implantação das *klerúquias* proporcionou, a mais de dez mil atenienses *tetes*, a situação objetiva para integração desses camponeses sem terras na estrutura produtiva, dando as condições para que se transformassem

em hoplitas, ampliando o poderio militar ático. Mas apesar da existência do direito de “alargamento” da polis ateniense, o sistema na prática, encontrou grandes dificuldades para ser implementado, principalmente porque chocava-se com o centro de emanção do poder, exatamente a *Agorá* ateniense, principalmente porque a democracia direta acabava sendo dirigida pelos que possuíam melhores condições culturais, quer dizer, os filhos das famílias ricas — as tradicionais e as emergentes — , que findavam por legislar em causa própria.

A contradição estrutural da *δημοκρατία* ateniense situava-se, então, em sua própria base material, quer dizer, uma sociedade profundamente dividida não somente em sua *característica de essencialidade posta pela escravidão*, mas também, e como parte integrante dessa forma societal, entre os homens livres. É certo que em Atenas vigia um forma política que possibilitava a ampla participação dos *πολιῖται ἰσοί* nos cargos públicos, como evidencia o próprio Péricles, ao pronunciar o epitáfio pelos caídos na Guerra do Peloponeso, quando afirma que a cidade não é administrada pelos interesses de poucos, mas de uma maioria e que a isso os atenienses chamam democracia, numa exaltação onde fica transparente também a noção de uma “pólis-arquetípica”, um sistema de governo — uma *politeia* — de todos os cidadãos de Atenas,¹⁴⁶ mas que, no entanto, por sua característica intrínseca,

¹⁴⁶ Imortalizado por Tucídides, o discurso fúnebre de Péricles constitui-se na maior apologia da forma democrática da pólis antiga: “Abbiamo una costituzione che non emula le leggi dei vicini, in quanto noi siamo più d'esempio ad altri che imitatori. E poiché essa è retta in modo che i diritti civili spettino non a poche persone, ma alla maggioranza, essa è chiamata democrazia: di fronte alle leggi, per quanto riguarda gli interessi privati, a tutti spetta un piano di parità, mentre per quanto riguarda la considerazione pubblica, nell'amministrazione dello stato, ciascuno è preferito a seconda del suo emergere in un determinato



encontrava seus limites em sua própria forma estrutural. Como sabemos, uma grande parcela dos cidadãos com plenos direitos de participação, *πολίτοι ἰσοί*, ficavam de fora dos processos decisórios ou tinham restringida sua autonomia decisória, por diversas razões. Desde questões simples, como não poder abandonar sua produção, principalmente os camponeses, que deveriam fazer longas viagens para votar na *Agorá*, como aqueles mais pobres que por estarem comprometidos com os grupos políticos organizados na polis, em geral liderados pelos segmentos mais ricos da sociedade ateniense que, de certa forma, criavam núcleos clientelísticos que acabavam por cooptar um número expressivo da população para suas posições políticas, com métodos nem sempre lícitos, como a corrupção de juizes ou a compra direta ou indireta de votos.¹⁴⁷ Não podemos deixar de ressaltar o papel das lideranças, os cidadãos mais cultos e com capacidade oratória e de persuasão — a *πειθῶ* (*peithō*) —, que longe de situarem-se no campo da neutralidade, formavam os referenciais políticos dos grupos que disputavam o poder. Aristóteles exemplifica essas práticas, ao demonstrar a dificuldade de Péricles que para enfrentar esse tipo de poder, institui pagamento aos jurados, visando combater o poderio de Címon — possuidor de uma enorme fortuna e que costumava a financiar correligionários, em suas idas à Atenas para votarem em seus interesses —, tendo por isso, sofrido dura oposição por parte dos setores vinculados às

campo, non per la provenienza da una classe sociale ma più che per quello che vale. E per quanto riguarda la povertà, se uno può fare qualcosa di buono alla città, non è impedito dall'oscurità del suo rango sociale." Péricles, apud In op. cit., II – 37 – 1

¹⁴⁷ Veja-se M. Finley, *Democracia: Antiga e Moderna*, RJ, Graal, 1988, pág. 67 e segts.



oligarquias.¹⁴⁸ Por outro lado, a inexistência de um aparelho de Estado centralizado, exatamente porque Atenas não consegue montar uma estrutura burocrático-administrativa para regular o poder — já que a forma política da *δημοκρατία* era a participação direta e não representativa dos cidadãos, e, desse modo, possível apenas em pequenos núcleos urbanos —, proporcionava a *organização de grupos de poder*, sob a liderança, na maioria das vezes, dos setores vinculados a poderosos interesses econômicos.

A inexistência de instrumentais de controle e de governo e a contradição estabelecida entre democracia interna — que permitia amplas manipulações por parte das classes mais abastadas —, e coerção externa, gradativamente vai minando a forma-governo da *democracia-escravista*. Nesse contexto, é importante que levemos em consideração as mudanças que se processavam no seio da polis. Desde as invasões persas, crescia uma nova idéia de polis, que sobressaía-se como força concentradora de um *páthos* criado no contexto de duas guerras (Médicas e Peloponeso), onde progressivamente o fundamento da noção de *ἀρετή* vai perdendo força para a uma nova forma de *δίκη* (*dike*) — justiça — baseada no fortalecimento da participação de todos, a *δημοκρατία*. Portanto a idéia que vai tornando-se hegemônica nasce como consequência de transformações que se davam na

¹⁴⁸ Como vemos em Aristóteles: "Pericle fu il primo a concedere un'indennità anche per la partecipazione ai tribunali, rivaleggiando in popolarità con la ricchezza di Cimone. Cimone infatti, ricco come un sovrano, in primo luogo assolveva magnificamente alle liturgie e inoltre manteneva molta gente del suo demo: ciascuno dei Lachiadi poteva andare da lui ogni giorno e ottenere ciò che gli occorresse. Inoltre nessuna delle sue proprietà era recintata, perché chiunque volesse potesse cogliere i frutti." **La Costituzione degli Ateniesi**, op. cit., XXVII - 3

base de um sistema que, *contraditoriamente, em seu processo de auto-reposição, construía sua própria dissolução.*

O crescimento da importância do papel do estado no debate político-filosófico é a maior prova do enfraquecimento e da contradição que se punha entre a democracia direta exercida pelos cidadãos e a necessidade de se criar um centro político mais influente, não somente no que se refere à vida da polis propriamente dita, mas a todo um império, o que significa, também a emergência de uma nova *weltentstehung*, mais afinada com uma realidade onde passa a prevalecer uma sociedade baseada não mais no homem subsumido à comunidade mas, ao contrário, *estrutura-se no homem privado*, que nasce como produto das rápidas transformações da polis que se desencadeiam já no período da Guerra do Peloponeso e que tinha nos sofistas sua expressão filosófica. Não por acaso, este será o aspecto mais combatido por Platão, o maior ideólogo da *polis-igualitária*, em sua luta contra os sofistas. De modo que a influência dos sofistas na vida intelectual da polis ateniense, não se constitui num mero produto da "luta de idéias", mas resulta de uma *necessidade política e prática posta por um novo e dramático momento da vida social ateniense*, onde o apogeu da forma societal da polis grega clássica é, ao mesmo tempo, o elemento nuclear de sua destruição. Daí nos discursos de Péricles, (e no próprio Tucídides, que os reproduz) a clara presença de elementos filosóficos sofísticos.¹⁴⁹ Assim, dentro dessa processualidade,

¹⁴⁹ Jaeger ressalta esse novo momento: "Las ideas de los sofistas penetraron en la realidad política y conquistaron el estado. No es posible interpretar de otro modo estos hechos. Pericles y Tucídides se hallan profundamente impregnados del espíritu de los sofistas. En este punto no fueron creadores, sino deudores. Su concepción educadora del estado alcanzó nueva importancia desde el momento en que

podemos compreender então, a Guerra do Peloponeso como uma cisão política e econômica que determinará a decadência do mundo grego, enquanto decorrência estrutural da expansão ateniense, e da recorrente disputa de interesses, inclusive de concepção ideológico-antagônica, entre Atenas e Esparta. Mas a guerra *di per se* não explica a decadência. Juntam-se à ela outros fatores. Como resultado imediato de sua derrota, Atenas perde influência nos importantes mercados da Itália e da Sicília. Outras zonas como as cidades gregas do Mar Negro e os territórios da Trácia e da Ilíria, antes dependentes dos produtos manufaturados atenienses, passam a desenvolver seus próprios artesanatos, imitando os produtos antes fabricados em Atenas.¹⁵⁰

Outro elemento fundamental para a crise ateniense, é a progressiva redução de segmentos médios da população, com maior poder aquisitivo, em consequência da crise econômica provocada pelo conflito, o que reflete diretamente sobre as atividades artesanais, ou melhor dizendo, sobre os que *vivem-do-artesanato* — *peris tàs téchnas*, como define Aristóteles¹⁵¹ —, determinando a gradual perda de funções econômicas, por parte dos trabalhadores livres urbanos, com a retração das oficinas artesanais. Também vemos ampliar-se a concentração de terras que traz, como consequência direta, a crescente pauperização dos camponeses, fato que se intensificará no

Tucidides la combinó con otra nueva concepción: la de que pertenecía a la esencia del estado moderno la lucha por el poder." *Paideia*, op.cit., pág. 293. Voltaremos à essa discussão no próximo item.

¹⁵⁰ Veja-se Pekáry, op. cit., pág. 62 e segts. Mas, como lembra Pekáry: " Se Atene, nonostante la perdita della guerra e dei tributi, che prima affluivano in città dagli stati membri della lega navale, e nonostante la graduale contrazione delle possibilità di smercio dei prodotti industriali, non è andata completamente in rovina, lo deve in parte alla sua moneta. Le dracme d'argento ateniesi rimanevano ancora una ' valuta-guida' accettata nel commercio internazionale e ovunque ben gradita, come dimostrano i ritrovamenti monetali e un'osservazione di Senofonte intorno alla metà del IV sec." Idem.

¹⁵¹ Aristóteles, *Politica*, op. cit., IV – 1291 b, 22 – 25



decorrer do IV século.¹⁵² Essa crise em espiral acaba determinando a migração de camponeses e de artesãos para outras atividades, principalmente as de mercenários fora de Atenas.

A polis clássica, em sua característica *específico-particular ateniense*, que chega a ganhar contornos de uma *particularidade dilatada*, no período imperialista, viveu permanentemente uma *contradição estrutural* dada pelo *ser-precisamente-assim* de sua forma societal. Sua expansão e desenvolvimento criaram as condições básicas para a desagregação da *forma-política* clássica, a *δημοκρατι'α*. Primeiramente da *ἀρετὴ* constitutiva do fundamento da *polis-igualitária* que praticamente *subsume-se à forma política da δημοκρατι'α*, na medida em que, juntamente com a ampliação dos espaços de participação, *aprofundam-se as desigualdades* entre os *πολίτοι ἴσοι*. Posteriormente, a própria forma política *δημοκρατι'α* entra em crise, transformando-se num arremedo do que fora no período áureo. Mas a ruína de Atenas foi, também a ruína de todo o mundo grego. Esparta, que herda o espólio ateniense, entra em crise, e perde influência na Ásia Menor, após os novos confrontos militares com os persas, a partir de 400 a.C. e posteriormente, numa outra guerra civil, agora contra Tebas, Esparta viu desintegrar-se sua estrutura social, com a derrota para o general tebano Epaminondas. Finalmente, a debilidade progressiva das pólis gregas, provocada pelas contínuas lutas intestinas entre os helenos, possibilita a Filipe II da Macedônia conquistar o mundo grego, inaugurando um

¹⁵² Veja-se Musti, *L'Economia in Grecia*, op. cit., págs. 126 – 127



novo e duradouro período na Antiguidade clássica. Mas isso, já é uma outra história.

Parte II

Processualidade e Objetivação da Consciência Político-Meditiva



Parte II

Processualidade e Objetivação da Consciência Político-Mediativa

Looked for the light
Take those eyes to learn to fly
All you are
You were only waiting for this moment to arise
Blackest singing in the dead of night
Take those curtain eyes to learn to see
All you are
You were only waiting for this moment to arise
Clear and bright the light of the dark black night
© Lennon, P. McCartney



Blackbird singing in the dead of night
Take these broken wings to learn to fly
All your life
You were only waiting for this moment to arise
Blackbird singing in the dead of night
Take these sunken eyes to learn to see
All your life
You were only waiting to this moment to be free
Black bird fly into the light of the dark black night

J. Lennon / P. McCartney



A sociedade grega que aflora entre os VI e o V séculos — como vimos, resultado de um período de objetivação de *longue durée* —, traz consigo, em seu processo de metabolização social, uma importante e fundamental inovação. No confronto com as grandes formas societais que a precederam, os helenos deram um passo avante no que se refere ao alargamento das possibilidades de compreensão de sua própria processualidade, isto é, da *consciência de si*. Não que inexistisse, nas formas de sociabilidade pré-helênicas, uma determinada “noção de história”. Mas ali prevalecia a história mítica,¹⁵³ um tempo mítico sempre reatualizado pelo ritual religioso, portanto, uma *proto-história* de caráter sagrado, que identificava na vida comunitária dos homens a eterna repetição do mito, inserido num espaço determinativo posto pelo *Tempo Primordial*, dado ou revelado pelos deuses.¹⁵⁴ A *noção do tempo* insere-se na cotidianidade das formas societais enquanto uma ideação correspondente à uma *ação social* que é articulada na *materialização* de um tipo determinado de *práxis histórica*, como resultado de uma intervenção produzida por uma teleologia imanente a essa ação, e que por sua vez, constrói um modo de agir que traz em seu conteúdo intrínseco uma

¹⁵³ Veja-se, por exemplo, a epopéia babilônica de Gilgamesh . *L'Épopée de Gilgamesh*, Milão, Fabri Editori, 1986, IV, pág. 123 e segts e ainda, a história de Sanehet, da XII dinastia do Antigo Egito. Veja-se também, o interessante estudo de C. Flamarion Cardoso, *Ideologia e Literatura no Antigo Egito: o Conto de Sanehet*, in *Sete Olhares sobre a Antiguidade*, op. cit., pág. 121 e segts.

¹⁵⁴ M. Eliade accentua: “O homem religioso vive assim em duas espécies de Tempo, das quais a mais importante, o Tempo sagrado, se apresenta sob o aspecto paradoxal de um tempo circular, reversível e recuperável, espécie de eterno presente mítico que o homem reintegra periodicamente pela linguagem dos ritos [...] conhece intervalos que são ‘sagrados’, que não participam da duração temporal que os precede, que tem uma estrutura totalmente diferente e uma outra ‘origem’, pois se trata de um tempo primordial, santificado pelos deuses e suscetível de tornar-se presente pela festa.” *O Sagrado e o Profano*, op. cit., pág. 65 . Ver também, do mesmo autor, *Imagens e Símbolos – Ensaio Sobre o Simbolismo Mágico-Religioso*, SP, Martins Fontes, 1996, pág. 23 e segts; Frankfort et al., *El Pensamiento Prefilosofico*, op.cit., pág. 13 e segts.



determinada *forma histórica de apreensão da realidade objetiva pela consciência humana*.

Essa *práxis histórica* — resultante da *metabolização social* criada no processo de reprodução material da vida —, corresponde às necessidades colocadas pelo grau de complexidade societal e, conseqüentemente, vincula-se *indissoluvelmente* às formas de reprodução da consciência. Isso significa também, situar nesse escopo a noção de tempo e de “história” ou, melhor dizendo, as muitas noções de tempo e de espaço construídas, dentro das diversas formas históricas de sociabilidade. Mas é necessário dizer, que mesmo situando-se no âmbito de uma ideação mítica, a noção de tempo *sempre esteve acoplada às necessidades organizativas das formas sócio-metabólicas e a seus reflexos imaginários*. Daí nossa concordância com a definição de Elias para quem o tempo era, pelo menos até o medievo, antes de tudo um meio para orientação do mundo social e para a regulação da convivência humana, isto é, os fenômenos naturais, elaborados e normalizados pelos homens encontraram aplicação como meios para determinar a posição ou a duração das atividades humanas no fluxo dos acontecimentos cotidianos.¹⁵⁵ Essas atividades humanas materializam-se nas *respostas* dadas pelo *ser social* às suas *necessidades*, naturais ou sociais, que resultam dos processos mesmos de objetivação dos complexos sociais. De modo que a reprodução material da vida — que responde às necessidades socialmente colocadas e que, por conseqüência, incidem na reprodução da

¹⁵⁵ Ver N. Elias, *Sobre el Tiempo*, México, FCE, 1997, pág. 13



consciência —, constitui um complexo articulado à uma *forma-práxis* (enquanto *Arbeit*) que ao realizar a metabolização entre o homem e a natureza, o faz dentro de um espectro teleológico, também ele, determinado por condicionantes histórico-temporais.

Como vimos anteriormente, as relações que se estabelecem na cotidianidade aparecem remontadas à *imediaticidade*, mesmo que no centro desse mundo cotidiano estejam presentes vínculos — também eles *imediatos* — entre teoria e prática, ainda que nesses objetos da atividade cotidiana esteja intrinsecamente presente um complexo de mediações, posto pelo desenvolvimento social, sendo que faz parte integrante da vida cotidiana recorrer-se permanentemente ao funcionamento prático das coisas em detrimento da essência mesma dos fenômenos.¹⁵⁶ É nesse sentido que Lukács, ao referir-se à representação mimética, afirma que esta nunca aparece — em sua intenção — como algo fora do mundo, mesmo quando seu conteúdo aponta para o fantástico, pois o que é criado sob o signo da mimese já se apresenta com a pretensão de ser realidade ou refiguração do mundo, quer dizer, uma forma de aproximação do real que tende a ser a mais concreta possível, pelo menos, enquanto um ponto de partida que deve estar estreitamente conectada com a realidade.¹⁵⁷ Mas, se os reflexos ideológicos imaginários não se constituem como meras reproduções mecânicas da realidade, dado o próprio caráter dialético que se estabelece na relação *imediaticidade/mediaticidade*, no contexto da vida cotidiana, eles por outro

¹⁵⁶ Cf. A.C.Mazzeo, *Sinfonia Inacabada – A Política dos Comunistas no Brasil*, SP, Boitempo/Unesp, 1999, *Questões Preliminares*, págs. 5 – 6.

¹⁵⁷ Cf. Lukács, *Estética*, op. cit., págs. 36 – 40, v. II.



lado, *trazem em si elementos componentes do real*, ainda que fragmentados, e que irão compor a representação imaginária da realidade refletindo assim, o *modo* e a *morfologia* da interação metabólica de uma forma societal com seu corpo inorgânico. Marx e Engels chamam atenção para esse aspecto *ôntico* quando ressaltam que as diferentes conformações da vida material dependem em cada caso, naturalmente, das necessidades já desenvolvidas e tanto a criação como a satisfação destas necessidades são *di per se*, um processo histórico.¹⁵⁸

Não por acaso Heller, ao categorizar a noção de necessidade (*Bedürfniss*), ressalta — referindo-se aos *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844*, de Marx — que o mundo em sua totalidade constitui um mundo objetivo, onde toda relação social e todo produto social aparecem como *objetivações do homem*, como resultado mesmo do processo de *hominização da natureza*, entendido nessa contextualidade, como o *ser genérico que distingue, em sua relação metabólica com seu corpo inorgânico, a relação imediata com sua atividade vital*.¹⁵⁹ O homem — enquanto *ser numenal* — faz de sua mesma atividade vital o objeto de sua vontade e de sua consciência; desenvolve uma atividade vital consciente e essa mesma atividade vital realizada teleologicamente distingue o homem das atividades dos outros animais, sendo que é exatamente *esse o elemento que o faz um ser genérico*. Assim, a presença da teleologia mediadora entre fenomênico e substancialidade, faz da atividade humana uma atividade essencialmente livre

¹⁵⁸ Cf. Marx, K., Engels, F., *La Ideologia Alemana*, Montevideo, Grijalbo/Pueblos Unidos, 1970, pág. 83.

¹⁵⁹ E. A. Heller, *La teoría de las Necesidades en Marx*, Barcelona, Península, 1978, págs. 44 e segts.



e criadora,¹⁶⁰ que em determinados momentos pode aparecer como uma reprodução da própria realidade *imediata* ou ainda, como uma sistematização de imagens recriadas dos fenômenos da realidade, que expressam determinados sentimentos ou aspirações resultantes das relações dialético-interativas que se processam no interior do *ser social*. No entanto, não podemos deixar de considerar que na vida cotidiana inserem-se indissoluvelmente as ações, as formas de comunicação, etc., que nos processos representativos do real convertem-se em centros e em princípios organizadores do conjunto da estrutura ideo-imaginária. Quer dizer, todo esse *complexo articulado* resulta do movimento mesmo da *forma-de-ser* da sociabilidade — a que dá concretude ao *ser social*. Como adverte Lukács, o modo de comportamento do homem depende essencialmente do grau de objetivação de sua atividade. Quando estas atividades alcançam o grau mais alto de objetividade, o que somente pode ocorrer com o desenvolvimento da ciência e da arte, suas dinâmicas imanentes determinam o comportamento humano em relação às conformações produzidas nessa processualidade.¹⁶¹

No caso da Grécia Antiga, sua forma processual *histórico-particular* de objetivação societal, como pudemos verificar, proporcionou condições e situações específicas — *fundamentalmente, o advento da polis-igualitária, com a desagregação do oikos, enquanto forma produtiva, e posteriormente, a*

¹⁶⁰ Veja-se, K. Marx, **Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844** in **Escritos Económicos Varios**, México, Grijalbo, 1966, págs. 66 e segts.

¹⁶¹ Veja-se Lukács, **Estética**, op. cit., pág. 74 e segts., vol. II. "[...] La acción de las objetivaciones producidas y desarrolladas, como en la ciencia y el arte, se manifiesta sobre todo en el hecho de que en ellas los criterios de selección, agrupación, intensidad, etc., de las actividades subjetivas puestas en acto están mucho más delimitados y determinados que en las demás manifestaciones de la vida. Como es natural, hay aquí transiciones muy matizadas, especialmente en el trabajo, el cual, objetivamente, presenta en el curso de la historia muchas transiciones hacia la ciencia y el arte.", idem.



expansão e sedimentação da forma-trabalho-escravo e o estabelecimento da democracia nas póleis — que permitiram o desenvolvimento de uma *forma-pensamento-teórico* de apreensão do real que progressivamente foi se distanciando da consciência mítica como representação do mundo, ainda que as primeiras manifestações de uma forma de pensamento *laicizante* — que possibilitou um gradual distanciamento da imediaticidade cotidiana —, tiveram como ponto de partida, exatamente a própria *construção de uma teologia* eminentemente helênica.¹⁶²

Esta é uma tendência que já está presente na *Odisséia*, onde contrariamente às formas épicas das socialidades do período do bronze ou do tardo-bronze — como por exemplo a saga dos hebreus, originária no tardo-bronze, onde a narrativa está determinada pelos desígnios de Yahvé e, portanto, a ação dos homens direcionada por uma “teleologia” de cunho escatológico —, encontramos presente a ação humana processada concomitantemente com a intervenção divina, como atestam os escritores anteriores a Aristóteles, que já haviam mencionado a existência de vínculos entre algumas idéias dos filósofos da natureza e dos antigos poetas das póleis. No âmbito das reflexões filosóficas, Aristóteles, referindo-se aos que “primeiro filosofaram sobre as causas dos seres”, indica-nos que a teoria de Tales — de que a água constitui-se a origem, a *ἀρχή* (princípio) de tudo —, fundamenta-se em concepções antiqüíssimas, exatamente nas formulações daqueles que trataram dos deuses, e que tiveram a mesma concepção da

¹⁶² Veja-se W. Jaeger, *La Teologia de Los Primeros Filósofos Griegos*, op. cit., pág. 14 e segts. veja-se, também, U. Bianchi, *Problemi di Storia delle Religioni*, Studium, Roma, 1988, pág. 34 e segts.



realidade natural,¹⁶³ e como ressalta Jaeger, essa “antecipação” da noção da água como princípio da vida encontra-se exatamente nas poesias de Homero — que no dizer de Lukács, encontra a resposta antes que a “marcha do espírito na história” permitisse formular a pergunta¹⁶⁴ — e de Hesíodo.¹⁶⁵

Como sabemos, entre finais do VII e inícios do VI séculos a.C., estruturam-se as bases para o surgimento da filosofia, nas cidades jônicas. Devemos lembrar também, que esse é o período em que potencializam-se os elementos culturais, técnicos e científicos absorvidos através dos contatos e das relações com as regiões orientais — no longo processo de *mediterraneização do Oriente* —, e que foram reprocessados no âmbito ideológico-imaginário, como desdobramento dos parâmetros sociais gestados na dinamicidade específica da objetivação da polis, enquanto surgimento de uma nova *κοσμογονία* (*weltentstehung*). Esse reprocessar os conhecimentos advindos do Oriente, como evidenciou Hegel, não significou uma simples apreensão ou ainda, uma repetição de conceitos ou das técnicas desenvolvidas no Levante.¹⁶⁶ Ao contrário, essa é uma processualidade que tem na construção mesma da *morphos* helênica, sua *objetivação*

¹⁶³ Como podemos ver em Aristóteles: “Ci sono, poi, alcuni i quali credono che anche gli antichissimi che per prima hanno trattato degli dèi, molto prima della presente generazione, abbiano avuto questa stessa concezione della realtà naturale. Infatti, posero Oceano e Teti come autori della generazione delle cose, e dissero che ciò su cui gli dèi giurano è l'acqua, la quale da essi vien chiamata Stige. Infatti, ciò che è più antico è anche ciò che è più degno di rispetto, e ciò su cui si giura è, appunto, ciò che è degno di rispetto.”

Metafisica – TA META TA ΦΥΣΙΚΑ, Bompiani, Milão, 2000, 984-a

¹⁶⁴ Ver **A Teoria do Romance**, SP, Duas Cidades, 2000, pág. 27.

¹⁶⁵ Veja-se W. Jaeger, op. cit., pág. 15.

¹⁶⁶ Como define Hegel: “[...] Es certo que tomaron los rudimentos sustanciales de su religión, de su cultura, de su convivencia social, em mayor o menor medida, del Asia, de Siria y de Egipto; pero supieron anular de tal modo lo que había de extraño en estos orígenes, lo transformaron, elaboraron e invertieron, haciendo de ello algo distinto a lo que era [...] En efecto, su desarrollo espiritual sólo utiliza lo recibido, lo extraño, a manera de materia y de impulso; los griegos jamás pierden la conciencia de actuar, en ello, como hombres libres.”, G.W.F. Hegel, **Lecciones Sobre la Historia de la Filosofía**, México, FCE, 1995, págs 139 – 140, vol. I



complexiva, como nos esclarece Platão, ao demonstrar que o espírito especulativo entre os gregos é *produto da própria polis* e, exatamente por isso, diferencia-se das características presentes em outras localidades, como “avidez pelo ganho” encontrado entre os egípcios e os fenícios.¹⁶⁷ Independentemente estar presente nessa visão, um certo etnocentrismo e uma intrínseca noção de “superioridade” dos gregos em relação a outros povos e que tem a *polis ateniense como modelo civilizatório*, essa passagem da *Politéia, República*, nos revela precisamente o elemento de *diferenciação* entre uma apreensão mítica do mundo e a noção resultante de uma intervenção com *certo grau de mediação*, mesmo levando-se em conta (*et pour cause*) que em Platão, como veremos mais adiante, temos a idéia de um saber “revelado”, portanto religioso — na transcendência da alma, que conhece as idéias do universo antes mesmo de seu nascimento, de modo que o conhecimento efetivo da realidade não é mais do que uma reminiscência do que a alma já havia visto anteriormente. Mas no caso Platão, aqui, apreende a classificação hipocrática, a da determinação do clima sobre o caráter dos povos, acrescida da idéia socrática de que a virtude concreta tem um fundo histórico.¹⁶⁸

Mas essa *diferenciação* denota exatamente, como nos referimos anteriormente, o *surgimento das formas mediativas* que na Grécia atingem

¹⁶⁷ “[...] Non siamo forse costretti ad ammettere [...] che in ciascuno di noi ci sono gli stesse caratteri e le stesse attitudini presenti nella città? Essi non sono arrivati qui da un'altra parte. Sarebbe ridicolo pensare che l'animosità non sia stata trasmessa agli Stati dagli individui che hanno questa fama, come gli abitanti della Tracia, della Scozia e in genere dei paesi del nord; lo stesso discorso vale per il desiderio di apprendere, che si può attribuire soprattutto alla nostra terra, o per l'avidità di guadagno, che si può dire presente non poco presso i Fenici e gli Egizi”. Platão, *Repubblica*, IV – 435e – 436a in *Platone, Tutte le Opere*, Roma, Newton&Compton, 1977, vol. IV.

¹⁶⁸ Veja-se Jaeger, *Paideia*, op. cit., pág. 594 e segs.



altos níveis de complexidade. Como nos demonstrou Aristóteles, o pensamento filosófico tem seu início com os filósofos jônicos da natureza,¹⁶⁹ e Jager ressaltou, precisamente compreendendo o aspecto relevante da evolução do pensamento jônico, que ali cumpria-se o papel fundamental para o Ocidente de liberar as forças individuais frente às concepções dominantes no mundo, isto é, da *weltanschauung* imperante naquele momento, o que demonstra também, um crescente desenvolvimento da individualidade, onde o pensamento racional atua como elemento de transformação radical — ou seja, somente é verdadeiro aquilo que “eu” posso explicar por razões conclusivas. O desenvolvimento de uma teoria mediativa do real impacta, imediatamente, a forma literária helênica, quer dizer, redimensiona a epopéia, num primeiro momento e, posteriormente, gera as condições de sua superação positiva. Nesse sentido, vemos também, o desencadear de uma profunda transformação estética. Como evidencia Jager, a poesia gerada após o período homérico — mesmo que oriunda da epopéia — traz consigo um crescente desenvolvimento de enfoques racionalizantes, seja na forma de exigências normativas para a comunidade, seja como expressão pessoal do indivíduo, o que implica objetivamente num desligamento do mito constituinte da forma da épica homérica. De modo que a “[...] poesia pós-homérica se converte cada vez mais, na vigorosa expressão da vida espiritual presente na ordem social e individual. E isto só foi possível mediante o abandono da tradição heróica que constituía originariamente, juntamente com os hinos e os

¹⁶⁹ Aristóteles, *Metafísica*, op. cit., livro I – 983b. Ver, também W. Jaeger, *La Teología de los Primeros Filósofos Griegos*, op. cit., pág. 11 e passim



deuses, o único objeto da poesia.”¹⁷⁰ Obviamente, esse novo *κόσμος* objetiva-se num *campo operativo histórico-concreto* resultante de bases materiais sócio-objetivas que possibilitaram o desenvolvimento de uma forma de pensamento que progressivamente vai adquirindo conteúdos que diferenciam-se da teologia.

De modo que, no contexto da processualidade que dará origem às póleis do período clássico vemos, também, o desenvolvimento das cidades jônicas que resultam do processo de objetivação da polis, enquanto forma societal eminentemente grega. E é precisamente nesse *elemento específico* que encontramos os nexos explicativos do surgimento da filosofia da natureza jônica, isto é, no próprio escopo morfo-societal das colônias gregas, onde desenvolvem-se formas ideo-sociais que se destacam das que vigiam no âmbito ideo-cultural helênico, até então. Essas cidades, por sua condição peculiar de estarem situadas ao longo das rotas comerciais da Antiguidade, onde se entrecruzavam o Oriente e o Ocidente, adquirem aspectos *particulares e singulares*, na contextualidade da formação do mundo grego.¹⁷¹

Ali, contrariamente das póleis peninsulares, e *principalmente de Atenas*, há uma predominância dos extratos sociais mercantis — já a partir do VIII século,

¹⁷⁰ Jaeger, *Paideia*, op. cit., pág. 227.

¹⁷¹ Musti destaca esse elemento de singularidade jônica: “Si potrebbe anzi dire che le società ioniche abbiano percorso le altre società presenti nel mondo greco proprio in tutte espressioni culturali che, pur dovendo passare (come di fatto passarono) attraverso il filtro della società e dell’esperienza cittadina, non attengono tuttavia alle funzioni fondamentali della *pólis*, rappresentando, almeno a cominciare dal tardo arcaismo, riflessioni e atteggiamenti critici verso le concezioni tradizionali, riflettendo posizioni individualistiche, sviluppando funzioni non immediatamente connesse con la cultura della comunità cittadina [...] in Ionia nacque moltissimo di quel che, pur sorgendo nel quadro della *pólis*, si distacca dalla cultura corrente della comunità. Certo, il giudizio andrebbe corretto, se per mondo ionico si intendesse una realtà ionico-egaea, comprendente — come è nella tradizione antica — anche l’Attica: è evidente che, in questo senso, la Ionia si rivelerebbe come l’area decisamente propulsiva dal tardo arcaismo.” *Storia Greca*, op. cit., pág. 249.



ainda no período arcaico —, onde também destaca-se a *forma-trabalho-escravo*, com a implementação da vinicultura e da pecuária. Também os homens livres vinculam-se, direta ou indiretamente a essas atividades. Isso significa dizer que os interesses da aristocracia e dos comerciantes acabam convergindo, facilitando o rápido e precoce desenvolvimento da *morfologia política de caráter escravista*, isto é, da *δημοκρατι'α*.

Essas características sociais estruturam-se diversamente da ateniense onde, como vimos, o desenvolvimento econômico passa por distintas “fases”, inclusive por um momento onde a artesanaria possui um papel fundamental, o que leva os filósofos a darem grande importância às atividades dos homens livres e, justamente por isso, permite relevar o conceito de *τέχνη*, onde situa-se o *núcleo de uma teleologia do trabalho*. Na Jônia, por sua vez, a insignificância do trabalhador livre no âmbito de uma estrutura produtiva escravista, impossibilita que problemas dessa natureza sejam postos em consideração, porque ali o conceito de trabalho vincula-se à *βαναυσία* (*Banausia*), noção essa, decorrente da hegemonia da *forma-trabalho-escravo*. Além disso, os que podiam praticar a filosofia pertenciam às camadas sociais que dispunham de tempo livre e, como acentua Heller, é natural que o primeiro pensamento jônico não esteja e nem possa estar caracterizando-se por análises da estrutura social interna à polis, tampouco esteja questionando suas formas jurídicas. Os que constituem a classe dos *πολίται ἴσοι* consideram as relações sociais existentes dadas pela natureza, quer dizer, justas por si mesmas, porque naturais. Esta é uma das razões que a análise da *τέχνη* e da



ἐνέργεια nunca aparecem no centro dos interesses de uma filosofia que não está preocupada com os problemas sociais.¹⁷²

Destacamos ainda que — diferentemente da Ática, onde em seu período arcaico vemos a predominância da *stasis*, a luta permanente entre a aristocracia e a “plebe” — na Jônia, verificam-se formas de relações sociais, nas quais desenvolvem-se estranhadas “identidades de interesses”, entre os diversos estratos de cidadãos livres, de tal modo que a luta de classes, precoce e progressivamente, acabou subsumida aos jogos manipulatórios proporcionados pela *isonomia formal*, própria da *δημοκρατι’α* — a democracia direta de caráter escravista —, que mais adiante permeará, também, a polis ateniense.¹⁷³ Na Jônia do VI século, juntamente com as atividades agropecuárias, baseadas na escravidão, encontramos o capital comercial em posição de destaque. E exatamente essa *mediação* realizada pelo capital comercial ganha papel fundamental na desarticulação da comunidade. Nesse contexto, o indivíduo, em que pese pertencer à comunidade e a vislumbrar esse vínculo, não vivencia essa identidade de modo tão profundo e orgânico como os membros da polis ateniense. O desenvolvimento da *forma-política δημοκρατι’α*, enquanto *reguladora da desigualdade* — como ocorrerá mais tarde em Atenas — constituirá o *elemento político-nuclear* para a estruturação e manutenção de uma polis organizada sobre frágeis vínculos comunitários. Como enfatiza Heller, essa polis *menos compacta* possibilita um campo mais largo para a ação da individualidade e nesse tipo societal a esfera da vida

¹⁷² Cf. Heller, *Aristóteles y El Mundo Antiguo*, op. cit., pág. 148 e segts.

¹⁷³ Voltaremos à esta questão mais adiante.



pública ocupa um espaço pouco relevante na vida do cidadão. Já as atividades desenvolvidas na vida privada, as iniciativas e as particularidades individuais alcançam uma amplitude que não existirá, em nenhum momento na vida ateniense.¹⁷⁴ Nesse sentido, as relações sociais que se desenvolvem na Jônia conformarão um *modo-de-ser* propício para o florescer de uma estrutura de pensamento direcionada à φύσις (*physis*), porque precisamente ligada à reflexão do *fundamento eterno de todas as coisas dadas pela natureza*, onde o homem constitui apenas uma parte integrante, na medida em que os *mesmos princípios que explicam a constituição do mundo físico, explicam também a essencialidade humana*. Essa formulação vincula-se estreitamente ao κόσμος que se constitui na sociabilidade jônica, quer dizer, no *ser-precisamente-assim* de uma forma ideo-societal onde as *coisas* aparecem como dadas e pertencentes à uma *natureza* que *em si* é um *mundo*, quer dizer, é a única substância que constitui o ser e a única lei que regula seu devir.

Assim, a quase “volatilidade” da organização política da polis jônica — resultante da conformação política de uma polis *menos compacta* e que indica, portanto, a forte presença de uma morfologia organizativa, posta pela dinamicidade mesma da δημοκρατία —, constitui-se na *referencia material* da

¹⁷⁴ Como ressalta Heller: “El individuo, pese a aceptar la comunidad y pese a ejercer en ciertos casos determinadas funciones, no permite que su existencia se identifique del todo con la de la comunidad, como hacen los atenienses. El ciudadano libre de la polis jónica emplea gran parte de su vida en viajes, como, por dar un ejemplo, Tales o Demócrito, que según testimonio propio, visitaron todos los países. Pese a exaltar la democracia de la polis en cuanto base de su existencia, distan de tenerla por objetivo vital. Este es el otro motivo, no menos importante que el anterior, del papel mínimo que jugó en el pensamiento jónico el análisis de la ἐνέργεια, de la actividad social. En Atenas, hombres tan extravagantes como Tales habrían sido inconcebibles. Protágoras fue condenado al ostracismo por originalidades de conducta bastante modestas. La forma más difusa de la democracia jónica pudo tolerar las extravagancias del individualismo típicas de la vida del hombre privado.” In idem, pág. 149.

construção de uma forma de pensamento que, vê na natureza a presença de um perene processo de transformação, na compleição da substancia (*οὐσία*), entendida como *ὑλη* (matéria), da qual todas as coisas são compostas. Também é na matéria que reside a força explicativa de sua própria composição, seu nascimento, sua morte e seu permanente movimento. É justamente desse conceito que deriva o elemento dinâmico e ativo da *φύσις*, a substância constitutiva da ação e da inteligibilidade de tudo que é múltiplo e de tudo que é devir. Esse materialismo que vê como pertencendo à *φύσις* a sociedade humana, expressa o que Hegel chama de “unidade natural do espírito e da natureza,”¹⁷⁵ que insere-se na definição jônica do *κόσμος*, onde justamente a existência de uma dinamicidade natural, garante a perenidade de uma ordem cósmica, onde está incluída a estrutura societal escravista.

Portanto, a tipicidade de uma polis desenvolvida na multiplicidade cultural de uma colonização composta por populações advindas de diferentes localidades gregas, prática usual no período da colonização — a *Πανελλήνων διζύς*, a “canalha pan-helênica”, como chamou a seus companheiros de viagem Arquíloco — , que juntamente com a presença mediadora do capital comercial, determinam a debilidade dos laços comunitários, que aparecia no genérico “amalgama” cultural helênico da Jônia, constituem os determinantes para o desenvolvimento de uma filosofia da natureza e para o surgimento de uma poesia lírica subjetivista, como principal atividade literária, onde estão presentes temas como o amor, a amizade e as doenças da senilidade,

¹⁷⁵ Veja-se Hegel, op. cit., pág. 141.



sentimentos que só encontrarão expressão em Atenas na época da crise. Daí, as questões éticas estarem presentes muito mais na poesia e raramente são tratadas pelos filósofos.¹⁷⁶

Como é sabido, na Grécia Antiga o cidadão ideal deveria ser culto, múltiplo em suas habilidades e pouco especializado. Nesse sentido, o saber deveria estar baseado no conhecimento universal. Daí, a reflexão especulativa ser considerada superior a qualquer conhecimento vinculado estreitamente à realidade empírica. Mas na *particularidade* histórico-processual das póleis Jônicas do arquipélago, a necessidade de responder a desafios imediatos, como a guerra e à exigência de ampliação da circulação de mercadorias, altera rapidamente esse elemento componente do imaginário ideo-societal grego, mudando, assim as rígidas exigências da *καλοκάγαθία*, constitutiva do conceito de *ἀρετή*, originário da velha aristocracia dominante nas póleis helênicas. De modo que, entre os jônios, o saber “aplicado” ganha respeitabilidade, ainda que continue predominante a relação do trabalho com a noção de *Banausia*. Mesmo assim, podemos dizer que a “terrenização” do pensamento especulativo da natureza, na Jônia, vem atender de forma indireta, a própria reprodução da vida material.

O que, inicialmente pode aparecer como um contra-senso, já que a reprodução da vida da polis jônica baseava-se no comércio e na *forma-*

¹⁷⁶ Veja-se Heller, op. cit., págs. 149 – 150. Sobre essa questão conclui Heller: “Esto no significa, sin embargo — como queria Jaeger — que la ética tuviera en la Jonia un desarrollo tan intenso como en Atenas, solo que utilizando un género literario como vehículo expresivo. Los poemas morales Jónicos no tienen nada en común con la ética filosófica. Son, en gran parte, descripción de la práctica moral y también en parte, opiniones convencionales, recomendaciones, consejos, etc., sobre el modo de vida [...]”, op. cit., págs. 150 – 151.



trabalho-escravo, e portanto, garantia a sobrevivência dos *πολίται ἴσοι*, encontra nexo explicativo exatamente nas respostas que a *particularidade histórica jônica* — enquanto *ser-social* —, desenvolve para superar o elemento de maior dificuldade para a sobrevivência da polis, que eram as agressões estrangeiras. O pensamento jônico, desse modo, *reflete* seu próprio quadro de desenvolvimento geral, tanto em sua relação com as pólis peninsulares, como no âmbito das formas desiguais de objetivação do pensamento. Inicialmente, o desenvolvimento das forças produtivas verificado na Jônia, propicia uma desconexão dessas formas mediativas com o processo produtivo mesmo, numa fragmentação que é determinada por uma dinâmica posta pelas relações sociais de produção vigentes. Ao objetivar-se, *particularizando-se nas respostas às necessidades que surgem de sua própria dinâmica societal*, esse pensamento supera alguns de seus elementos de fragmentação e de estranhamento, justamente quando consegue atingir uma objetivação que vai para além das formas abstratas de um pensamento filosófico *em si*. De modo que podemos definir esse, na direção de Marx e de Lukács, como um momento em que a consciência *enquanto práxis*, produz um pensar que se supera no próprio pensar.¹⁷⁷

O maior mérito dos primeiros filósofos da jônia, é o de ter conseguido *definir um problema específico e determinado*, quer dizer, sair de uma concepção caótica de problemas que até então apareciam entrelaçados com as formulações míticas dos poetas e dos profetas antigos. Na definição de

¹⁷⁷ Vejam-se K. Marx, *Manuscritos Económico-filosóficos de 1844*, op. cit., pág. 118 e segts. e Lukács, *Ontologia dell'Essere Sociale*, op. cit., pág. 559 e segts, vol. II"

Jaeger, esse é o momento em que há uma mudança profunda na atitude do homem diante do mito, e essa nova postura reflete-se no “novo olhar” que os filósofos lançam sobre a natureza, quer dizer, as idéias que se colocam antiteticamente àquelas de cunho mítico.¹⁷⁸ Efetivamente, os filósofos jônicos lançaram as bases para a compreensão da natureza, exatamente quando *a reduzem à objetividade*, sem dúvida, um *conditio sine qua non* para qualquer consideração científica da natureza. Portanto, esse “novo olhar” aparece como *resultado de uma práxis cotidiana do ser social e da mediação construída por esta em sua relação com o mundo natural*. Como acentua Lukács, a práxis, todavia postula, *di per sé*, necessariamente, uma imagem do mundo com a qual possa harmonizar-se e a partir da qual o complexo das atividades da vida possa ser organizado num contexto provido de sentido. Nesse âmbito, a ciência e a filosofia são chamadas, em primeiro lugar, a dar uma resposta adequada e objetiva — enquanto partes ativas, não somente funcionais — de toda a realidade social e não podem ignorar tais solicitações que são provenientes da vida cotidiana mesma.¹⁷⁹ Mas é necessário lembrar, também, que a própria filosofia jônica sofre modificações e influências que estão relacionadas aos processos histórico-objetivos de cada polis colonial. Na Eléia, na Magna Grécia, a filosofia jônica será introjetada pelos elementos místicos do orfismo, enquanto que na Ásia Menor vemos uma aproximação da filosofia com as ciências exatas.

¹⁷⁸ Cf. Jaeger, *La Teologia de los Primeros Filósofos Griegos*, op. cit., pág. 25 e segts.

¹⁷⁹ Cf. G. Lukács, *Ontologia dell'Essere Sociale*, op. cit., pág. 9, vol. I



Heller define o que chama de “três zonas distintas” por onde começa a experimentação científica, no pensamento jônico, que devem ser conectados às necessidades que se desdobram do desenvolvimento societal das pólis jônicas: as matemáticas, indispensáveis à navegação comercial; a engenharia militar, vinculada às atividades advindas da guerra e a medicina, para o tratamento dos feridos nas guerras.¹⁸⁰ O progresso lento, mas permanente de algumas ciências será responsável por uma revolução na metodologia do pensamento jônico. Como anteriormente, o pensamento estará direcionado às questões da natureza, mas agora dirigido à coleta e à classificação de dados e os filósofos empiristas classificam os fenômenos da realidade, segundo tipos e categorias denominadas *eidos*. Mais tarde a categoria do *eidos* será recolocada pelo pensamento platônico, sendo que essa nova tendência do pensamento também irá influenciar o pensamento de Aristóteles.

Desse modo, desenvolve-se uma sistematização particularizada do material observado. E essa será a tendência dominante nas ciências naturais da jônia, especialmente na medicina. Como observa Jaeger, a medicina grega converteu-se numa arte consciente e metódica sob a ação da filosofia jônica da natureza, isto é, a medicina jamais teria se tornado uma ciência sem as indagações dos primeiros filósofos jônicos da natureza que buscavam uma explicação “natural” de todos os fenômenos,¹⁸¹ quer dizer, a perspectiva de conectar todo o efeito à uma causa e uma permanente tentativa de descobrir, na relação causa-efeito, a existência de uma ordem geral e necessária. Um

¹⁸⁰ Cf. Heller, op. cit., págs. 151, 152 e 153.

¹⁸¹ Cf. Jaeger, *Paideia*, op. cit. pág. 785



dos elementos componentes da doutrina da filosofia da natureza é a definição de que todo sucesso natural representa uma espécie de compensação, como podemos verificar na medicina, o conceito da “indenização” ou “reparação” de um transtorno. Para Jaeger, há uma conexão estreita com essa noção no conceito grego de *isomoiria*, quer dizer, a idéia da proporcionalidade entre os elementos fundantes do organismo ou da natureza em seu conjunto com o estado de sanidade ou de normalidade.¹⁸² De modo que vemos essa tendência expandir-se para diversas áreas do pensamento grego, influenciando homens como Sólon, Hipócrates e Tucídides. Especialmente Hipócrates, que consegue unir e aplicar os conhecimentos da filosofia da natureza à prática *imediata* da medicina. Essa lógica empirista será decisiva para o futuro da filosofia grega e, como lembra Heller, se não é verdade, como afirmam alguns historiadores da filosofia, que o pensamento de Aristóteles seja oriundo direto da filosofia jônica, é certo, porém, que o *órganon* aristotélico tem na filosofia da natureza um elemento fundamental, a partir da influência exercida por seu pai, médico adepto da nova ciência jônica, que naquele momento, encontrava-se sob total predomínio das idéias hipocráticas.¹⁸³

O fato da medicina ser o núcleo científico mais desenvolvido e sistematizado, não é meramente um produto do acaso. Como pudemos verificar, a estrutura societal jônica acabou desenvolvendo uma noção jurídica que possibilitou a destruição do antigo direito de classe aristocrático —

¹⁸² Idem, págs. 786-787

¹⁸³ Cf. Heller, op. cit., págs. 153 – 154



sedimentando a *δημοκρατία* —, e o surgimento da liberdade cidadã que conferiu ao indivíduo o âmbito necessário para seu pleno desenvolvimento pessoal gerou, também, uma tal amplitude para a expressão do humano que impediu o desenvolver de forças capazes de unir essas atividades nascentes da individualidade em um desígnio mais alto para a estruturação da comunidade. Apesar da existência de uma importante atividade comercial, o fundamento que baseava a sociedade jônica, no contexto de seu elemento *metabólico-societal*, era a *forma-trabalho-escravo*, e justamente o predomínio dessa forma-trabalho — em seu aspecto tendencial histórico — não incentivou a aplicação dos conhecimentos sobre a natureza nas forças produtivas. Ao contrário, manteve a forma produtiva dentro de um quadro de desenvolvimento medíocre, no que se refere à possibilidade de impulsionamento qualitativo das forças produtivas inerentes ao modo de produção escravista.¹⁸⁴ De modo que a decorrência ideo-societal de tal *morphosys* era a desconsideração tanto da idéia de *τέχνη* como da idéia de *ἐνέργεια*. A ênfase imperante no âmbito ideo-imaginário daquela forma societal era o indivíduo. Daí a medicina ser um dos aspectos centrais na

¹⁸⁴ Sobre o aspecto estagnante do modo de produção escravista, Perry Anderson ressaltava com propriedade: "As relações escravagistas de produção determinaram certos limites insuperáveis às antigas forças de produção, na época clássica. Acima de tudo, tenderam finalmente a paralisar a produtividade tanto na agricultura como na indústria. Registram-se, naturalmente, certos aperfeiçoamentos técnicos na economia da Antigüidade clássica. Nenhum modo de produção é isento de progresso material na sua fase ascendente, e o modo de produção escravista nos seus primórdios registrou certos avanços importantes no aparelho econômico desenvolvido no quadro da sua nova divisão social do trabalho. Entre eles, poderá contar-se a difusão das culturas mais rentáveis do vinho e do azeite; a introdução de moinhos rotativos de cereais e uma melhoria da qualidade do pão. Foram criadas as prensas de parafusos, desenvolvida a assopragem do vidro e afinados os sistemas de produção de calor; a combinação de culturas, os conhecimentos botânicos e a drenagem dos campos provavelmente também progrediram. Não houve portanto uma simples paragem técnica no mundo clássico. Mas, ao mesmo tempo, não ocorreu nenhuma constelação de inovações que impulsionasse a economia antiga em direção a forças de produção qualitativamente novas." *Passagens da Antigüidade ao Feudalismo*, op. cit., págs. 25 – 26.



estruturação do conhecimento, quer dizer, aquela voltada basicamente à essencialidade da φύσις τοῦ ἀνθρώπου (natureza do homem), enquanto componente intrínseco-substancial da φύσις.¹⁸⁵

No que se refere à especificidade ateniense, os conteúdos filosóficos adquirem, em seu fundamento, um escopo diferenciado, *determinado pela forma societal histórico-particular mesma de sua polis*, que se estrutura a partir de elementos próprios e que poderíamos dizer "incomuns" à maioria das póleis gregas. Nesse sentido, por sua vigorosa coesão comunitária, desenvolve-se na Ática a possibilidade de um *equilíbrio entre o impulso criador da individualidade e o da energia unificadora da comunidade que subordinava à ela todas as formas de manifestações espirituais e intelectuais*,¹⁸⁶ determinado pela existência de uma forte produção artesanal exercida por artesãos livres, ao menos até inícios do V século e justamente esse aspecto da vida sócio-econômica ateniense *constitui o elemento que permite essa unidade entre a atividade prática e a teórica*, sendo que esse elemento de unidade desenvolve-se no período que definimos como *polis-igualitária* — aquela que marca a *passagem* da polis arcaica para a polis

¹⁸⁵ No dizer de F.M. Cornford: " [...] não havia absolutamente nada a ligar a arquitectura, a tecelagem, a agricultura, a cerâmica e as outras artes às especulações dos filósofos sobre a origem do mundo e os constituintes últimos da matéria.[...] Os lónicos não tinham qualquer intenção de descobrir as 'leis da natureza' com vista a aproveitar as forças naturais para mover máquinas e assim elevar o nível de vida do homem.", *Principium Sapientiae – As Origens do Pensamento Filosófico Grego*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1989, págs. 68 – 69.

¹⁸⁶ Como explica-nos Jaeger: " A pesar del íntimo parentesco con los jonios, a los cuales tanto debe Ática desde el punto de vista espiritual y desde el punto de vista político, resulta claramente comprensible esta diferencia fundamental entre el movimiento centrífugo de libertad de los jonios y la fuerza centrípeta y constructiva de los áticos. Así se explica que las estructuras decisivas de lo griego en el reino de la educación y de la cultura, se hayan desarrollado en tierra ática. Los monumentos clásicos de la cultura política griega, desde Sólon hasta Platón, Tucídides y Demóstenes, son en su totalidad, creación de la estirpe ática. Solo era posible que surgieran donde un poderoso sentido de la exigencias de la vida de la comunidad subordinaba a ellas cualesquiera otras formas de la vida espiritual y pudiera, sin embargo, vincularlas a la propia intimidad." *Paideia*, op. cit., pág. 138



clássica, baseada na *δημοκρατία* —, onde prevalece hegemonicamente uma *forma-trabalho* assentada no campesinato e na artesanía livre. De modo que essa base material amplia a importância dos conceitos de *τέχνη* e de *ἐνέργεια*

Como vimos, durante o período arcaico, principalmente em sua segunda centúria, acirram-se as lutas entre a aristocracia (*agathos*) e os “plebeus” (*kakos*). O aumento da tensão social e o aprofundamento da *stasis* — provocado pelas alterações nas formas produtivas — intensificam o empobrecimento dos camponeses, abrindo ainda mais o fosso de desigualdade entre ricos e pobres. Podemos dizer que a tentativa de frear as manifestações contra a aristocracia e os conflitos sociais decorrentes, geram a necessidade de se elaborar uma legislação que busque amenizar a pressão sob a ordem aristocrática vigente. Essa, provavelmente, tenha sido a intenção das leis *eunômicas* emanadas em cidades como Atenas e Esparta arcaicas. No entanto, como lembra Musti, a *eunomia* não terá tanta abrangência político-ideológica como o dúctil conceito de isonomia também esse, produto das regulações político-legais para os conflitos sociais nas póleis arcaicas.¹⁸⁷ De qualquer modo, a isonomia que nasce resultante da reação aristocrática às lutas sociais reflete a concepção ideo-societal que expressava a forma política do mundo arcaico, isto é, a *concepção de um igualitarismo restrito à classe*

¹⁸⁷ Ver D. Musti, *L'economia in Grecia*, op. cit. pág. 54 e segts. Como ressalta Musti: “Tuttavia, se è vero che a queste idee ineriscono anche significati economici, la loro portata e la loro efficacia vanno poi misurare sul terreno, che è loro proprio, dell'ideologia politica; e soprattutto, nulla dimostra che loro affermazione e la loro diffusione (certamente più ampia di quel limitato numero di casi storici, nei quali appaiono compiutamente e come proverbialmente realizzate) comporti una pratica (o anche semplicemente un progetto) di assoluta fissità dei rapporti economici o di radicale eguaglianza, anche solo all'interno delle classi dominanti.”, idem, pág. 56.



dominante. Mas essa forma política revela-se insuficiente para ajustar e coibir os conflitos sociais. E a crise aumenta tendencialmente, com a progressiva introdução da forma-trabalho-escravo na estrutura produtiva da polis, alterando, também as formas das relações sociais e intensificando a presença da individualidade, já que agora, surge também, o homem livre que vive do trabalho do *δοῦλος* (escravo), e passa a ter um papel preponderante numa sociedade onde a escravidão adquire expressiva importância. Obviamente, essa situação altera também, a noção de *ἀρετή*, que redimensiona-se, e mesmo não perdendo sua raiz aristocrática, como acentuou Aristóteles, alarga-se.

A crise que se estabelece na polis ateniense — incluindo-se aí, sua própria processualidade de objetivação, em seu aspecto morfo-estrutural configurado já a partir do VIII século a.C. —, encontra em seus diversos momentos, diferentes respostas em consonância com sua dinâmica histórico-processual mesma. No âmbito ideo-societal, como vimos anteriormente, os poemas homéricos realizam as primeiras elaborações que reprocessam ideologicamente o antigo mundo micênico, adequando-o ao contexto político-social do arcaísmo. Esse aspecto, que evidencia-se principalmente na estrutura interna da *Odisséia*, traz em si o desenvolvimento de uma *ἀρετή* mais adequada à uma realidade onde, agora, estão presentes heróis hominizados que lutam por ampliar a presença humana no contexto mítico do complexo imaginário constitutivo da polis arcaica. Na direção do que Jaeger define como tradição pedagógica ática, a política passa a ter uma gradual



importância na formação e sustentação de uma nova visão de mundo; um outro *κόσμος* que além das instituições consuetudinárias, constrói um arcabouço legal para usá-lo como força educadora. Numa tendência que já é evidenciada no poema homérico do VII século a.C., mais uma vez constitui-se o mito para subsidiar o mundo dos homens, subordinando-o aos desígnios dos mortais. No caso de Atenas, o mito vem *legitimar* não somente a metamorfose que se processava no conceito de *δίκη*, como resultado das alterações que ocorriam na forma de poder da polis, mas também — e como consequência — a própria metamorfose que se processava na idéia de *ἀρετή*. Teseu, o introdutor mítico da isonomia em Atenas é o símbolo desse novo momento. A tradição ateniense considera que ele cumpriu sua promessa de estabelecer um governo sem rei e, abdicando à realeza (Teseu, segundo a lenda, era o décimo rei de Atenas), fez com que o povo se tornasse senhor de sua vida política e, nesse sentido, o mito ratifica o humano. O significado do herói mítico é imenso e representa o exato momento em que, no contexto da *stasis* do arcaísmo, a aristocracia se vê obrigada a ceder seu poder a outros segmentos sociais da polis.¹⁸⁸ Aí nascem as bases da superação da rígida idéia de *igualdade de classe da nobreza* que, naquele escopo, alarga-se e passa a abranger a noção *eunômica* de uma justiça para todos, ainda que sob a hegemonia da *δίκη* aristocrática.

¹⁸⁸ A lenda de Teseu é emblemática. Após combater Ceción, o bandoleiro dotado de uma extraordinária força que assolava a Ática, mais adiante, ajuda seu pai Egeu a expulsar a feiticeira Medéia que influenciava, com suas magias, o governo de Atenas. Liberta os atenienses dos tributos ao minotauro, em Creta e finalmente, consegue reunir os então dispersos habitantes da Ática, construindo as bases do *sinoykismo* e, ao mesmo tempo, institui um governo isonômico em Atenas.



Esse momento convulsionado, que marca a crise do mundo arcaico ou, melhor dizendo, o *processo de objetivação da polis clássica* — a transição do VI para o V século — verá também, uma firme reação ao pensamento revolucionário construído pela filosofia jônica da natureza, consubstanciada nos poemas de Píndaro de Tebas e de Teognis de Megara que, na contextualidade contraditória gerada por um momento de afirmação do novo, expressam a consciência de uma classe em relação a si mesma e, ao mesmo tempo, a clareza da decadência dos valores do homem agonal da aristocracia e a ameaça do fim da ordem hegemônica aristocrática.¹⁸⁹ Teognis de Megara reflete a relação antitética entre os estratos sociais componentes da polis (*agathos* e *kakos*) e sua preocupação central será a exaltação dos valores do *agathos*, isto é, a *ἀρετή* arcaica que restringe esse ao privilégio de nascimento e de *génos*. Na poesia de Teognis aparece constantemente o confronto do *agathos* (o bom, o nobre) com o *kakos* (o mau, o não nobre), onde são responsabilizados os segmentos sociais que não pertencem à aristocracia pela situação de crise vigente na polis, dentro de uma perspectiva que ressalta seu ódio de classe e seu desprezo ressentido para com a maioria do povo, o que evidencia que a doutrina da nobreza de Teognis surge exatamente de sua “luta espiritual” contra a revolução social. Esse aspecto demonstra que o alargamento e o redimensionamento da configuração aristocrática da *ἀρετή* acontece num profundo contexto de crise,

¹⁸⁹ Como acentua Jaeger: “Los dos principales representantes de este movimiento de oposición, en tránsito del siglo VI al siglo V, Píndaro de Tebas e Teognis de Megara, se hallan penetrados de una profunda conciencia de clase. Se dirigen al círculo de los señores hostiles y cerrados a las innovaciones políticas de los jonios. Pero esta aristocracia de Píndaro e de Teognis no duerme ya en una paz imperturbable.” Jaeger, *Paideia*, op. cit., pág. 181.



estritamente vinculado à raiz de uma revolução político-econômica, onde o comércio e a moeda ganham uma dimensão significativa, parte da nobreza está empobrecida e uma nova classe de “plebeus” enriquecida começa a ter influência na vida política da polis. Não por acaso, Sólon define a justiça — entendida na visão da *eunomia* — como a mais alta virtude política de seu governo, ressaltando que além da riqueza e do dinheiro, existia uma outra, a “alegria do bem viver”, agudamente dimensionada por Jaeger como uma embrionária noção de liberdade interior.¹⁹⁰

Mas se encontramos no contexto sócio-político da tirania os elementos constitutivos de uma *morphosys* que dará as condições modernizadoras para o salto ao V século, inclusive — e como consequência —, no próprio escopo de uma nova construção ideo-cultural, é com Clístenes que vemos o aflorar de uma sociedade isonômica, sob a base de uma economia em mutação, onde são fortalecidas as atividades econômicas baseadas no trabalho artesanal, que por sua característica, acaba por ampliar a presença de setores não nobres da população na áreas centrais da polis, antes quase que exclusivas da aristocracia. Efetivamente, Clístenes expressa o novo momento da forma organizativa da polis, principalmente, se levarmos em conta que é nesse quadro sócio-econômico que a *política* adquire sua forma clássica na vida ateniense. Essas inovações clisteneanas situam-se num plano estrutural mais amplo, quer dizer, no escopo daquelas que se processam a partir das experiências das póleis jônicas e acabam irradiando-se para o continente e

¹⁹⁰ Veja-se idem, pág. 194.



que passam a constituir-se nas novas referências organizativas das sociedades helênicas do período. Esse é o momento em que o pensamento jônico alcança a universalidade, rompendo com seu particularismo e criando as condições para um salto qualitativo de grandes dimensões.

Ao conceber a própria sociabilidade como resultante da *ἀρχή*, da qual a *φύσις* é componente, o pensamento jônico deu à polis uma dimensão de centro e de equilíbrio geométrico, do mesmo modo — *et pour cause* — que vemos esse equilíbrio presente em todo o universo. Nucleando essa formulação temos o pensamento de Anaximandro, para quem a “substância única” não está na água nem no ar, mas no *ἄπειρον* — *ápeion* — (infinito), quer dizer, na qualidade infinita da matéria da qual, todas as coisas são originárias e na qual tudo se dissolve, quando finda o ciclo estabelecido por uma lei necessária. Tal princípio infinito, que envolve e governa todas as coisas, é imortal e indestrutível. Nesse sentido, essa formulação representa um desenvolvimento qualitativo em relação à visão cosmológica de Tales. Vernant ressalta esse como o elemento basilar do pensamento de Anaximandro, que dimensionava a terra na contextualidade do universo.¹⁹¹ Para o filósofo milésio, a terra situava-se no centro de um universo perfeitamente circular e, desse modo, poderia permanecer imóvel em razão de sua igualdade de distância, sem estar submetido à dominação de qualquer coisa. Em Anaximandro, a *ἀρχή* é animada por um eterno movimento — definido por

¹⁹¹ Cf. Vernant, *As Origens do Pensamento Grego*, op. cit., pág. 97.



Jaeger como teleológico, onde o universo possui um sentido racional —¹⁹², no qual ocorre a separação dos contrários, isto é, o quente e o frio, o seco e o molhado, etc. Por meio desta separação geram-se os “mundos infinitos”, que se sucedem segundo um ciclo eterno. Para cada mundo, o tempo (do nascimento, da duração e do fim) é assinalado. Para esse filósofo, contemporâneo de seu amigo e mestre Tales, nascido por volta de 610 a.C., todos os seres deveriam, segundo a ordem do universo, espionar a culpa, uns dos outros, de suas injustiças.¹⁹³

Esta formulação já estará presente na concepção de justiça que Sólon entendia ser dominante no universo, isto é, a lei que punia a prevaricação e a prepotência possuía uma dimensão cósmica — a lei que regula o nascimento e a morte dos mundos. A elaboração soloniana nos permite articular os pressupostos analíticos do pensamento naturalista jônico com o mundo dos homens, pois apresenta-se como *reflexo* do desenvolvimento e da complexização societal e como uma construção teórico-abstrata que tem por *base real* a vida terrena, principalmente as tentativas de *respostas sociais* às fundas alterações que se processavam nas pólis gregas. A genialidade de Aristóteles havia percebido este nexo, chamando-nos atenção sobre esse aspecto central na filosofia milésia e realçando que os homens filosofaram para libertar-se da ignorância e só puderam fazê-lo quando haviam alcançado a condição de *atender às necessidades* para o bem estar e o bem viver. Para

¹⁹² Veja-se, Jaeger, *La Teología de los Primeros Filósofos Griegos*, op.cit., pág. 29

¹⁹³ Veja-se o fragmento de Anaximandro in idem, pág. 40



o estagirita, somente a partir daí criaram-se as condições para o desenvolvimento das pesquisas e do conhecimento.¹⁹⁴

Isso significa dizer que a construção do conceito de *lei universal* advém da própria necessidade de se estabelecer um novo ordenamento que deveria reger os conflitos e as contradições de uma forma societal em movimento.¹⁹⁵ Como agudamente acentua Mondolfo: "[...] realiza-se uma projeção da polis no universo, uma transferência ao acontecer natural, de toda uma família de conceitos tomados de empréstimo à vida jurídica: a causa (*aitia*), que já anteriormente significava 'imputação'; a justiça (*Dike*), primeira forma de afirmação de uma lei natural, que é ainda uma lei jurídica com o seu caráter imperativo e normativo e com o elemento da sanção para os transgressores".¹⁹⁶ De modo que a revolução intelectual realizada pelos jônios insere-se decisivamente na construção da nova ordem organizativa das póleis. A concepção de um *κόσμος* ordenado e geometrizado permite que se compreenda o universo e nele a terra, dentro de uma harmonia lógico-matemática, distanciado de explicações não somente fundadas puramente no mito, mas também daquelas interpretações que ainda apresentavam claras analogias mitológicas, como as teorias de Tales e de Anaxímenes. Daí, a

¹⁹⁴ Como vemos em Aristóteles: "Cosicché, se gli uomini hanno filosofato per liberarsi dall'ignoranza, è evidente che ricercano il conoscere solo a fine di sapere e non per conseguire qualche utilità pratica. E il modo stesso in cui si sono svolti i fatti lo dimostra: quando già c'era pressoché tutto ciò che necessitava alla vita ed anche all'agiatezza ed al benessere, allora si incominciò a ricercare questa forma di conoscenza. [...] D'altra parte, il possesso di questa scienza deve porci in uno stato contrario a quello in cui eravamo all'inizio delle ricerche." *Metafisica*, op. cit., 982b – 20 e 983 – 13.

¹⁹⁵ Nesse sentido, Jaeger observa: "En parte alguna de la historia de la cultura griega vemos de modo tan claro el choque violento e inevitable entre la antigua cultura aristocrática y los hombres de la nueva filosofía, que luchan aquí, por primera vez, para conquistar su lugar en la sociedad y en el estado e irrumpen con un ideal de formación humana que exige el reconocimiento universal.", *Paideia*, op.cit., pág. 170

¹⁹⁶ R. Mondolfo, *O Pensamento Antigo*, SP, Mestre Jou, 1964, pág. 33. Veja-se, também Jaeger, *Paideia*, op.cit., pág. 172 e segts.



possibilidade de se desenvolver uma teoria do equilíbrio para a polis. E nesse sentido, o entendimento conceitual de Anaximandro joga um papel central, na medida em que, no contexto dos "equilíbrios harmônicos", nenhum elemento singular, nenhuma parte do mundo poderia dominar as outras. A igualdade e a simetria dos diversos poderes constituintes do cosmos conformam a nova ordem da natureza. E como acentua Vernant, a supremacia pertence exclusivamente a uma lei de equilíbrio e de constante reciprocidade.¹⁹⁷ Essa formulação que situa a terra num contexto de igualdade, em relação aos outros componentes da *ἀρχή*, incide, também na construção analítica da polis, *o centro da vida dos homens*. Assim, se existe um universo onde o equilíbrio iguala todas as manifestações da *ἀρχή* tal igualdade abarca e dá dimensão à própria sociedade, plasmando, também, uma outra forma de conceber as relações conflituosas existentes no interior das póleis, isto é, a *política em sua forma clássica*.

¹⁹⁷ Cf. Vernant, op.cit., pág. 97. Em conclusão, ressalta Vernant: "A ordem não é mais hierárquica; consiste na manutenção de um equilíbrio entre potências doravante iguais, sem que nenhuma delas deva obter sobre as outras um domínio definitivo que ocasionaria a ruína do cosmos. Se o *ápeiron* possui a *arché* e governa todas as coisas, é precisamente porque seu reino exclui a possibilidade para um elemento de apoderar-se da *dynasteia*. A primazia do *ápeiron* garante a permanência de uma ordem igualitária fundada na reciprocidade das relações e que, superior a todos os elementos, impõe-lhes uma lei comum. ", idem , pág. 98



II

Entre o Laico e Religioso



O governo do Alcmeônida Clístenes, vem dar continuidade e aprofundamento às primeiras iniciativas reformistas implementadas por Sólon. Melhor seria dizer que as inovações clisteneanas impulsionam e radicalizam as modificações que são iniciadas por Sólon e por Pisístrato, ainda que a natureza dos conflitos e dos problemas na polis ateniense, no período de Clístenes apresentem-se com outros conteúdos e outras complexidades. Após a morte de Pisístrato e das crises que se sucedem, a presença política da maioria dos membros do *demos*, a “plebe”, é marcante e a nobreza já não possui a mesma força para construir um campo hegemônico próprio. Dentro desse quadro conturbado, e premido pela necessidade de recompor o tecido social ateniense, Clístenes redesenhará a organização política da polis, dando ênfase a uma nova concepção cívica, onde o elemento de identidade e de ligação do *demos* não esteja vinculado às velhas e míticas formas de coesão social, baseadas nas antigas estruturas de poder da aristocracia. Ao contrário, a ação radical clisteneana implica numa intervenção que atinge não somente a noção de γένος (génos), mas também a própria distribuição espacial da polis, que não se constitui apenas numa distribuição simbólica do poder, mas aparece, fundamentalmente, como a materialização da forma organizativo-política da hegemonia aristocrática.

Efetivamente há um rearranjo político que implica em uma nova distribuição populacional no espaço urbano, em moldes isonômicos. Na estrutura aristocrática, a distribuição espacial e de ocupação da polis, baseava-se nas fratrias, que monopolizavam e legitimavam, entorno de si, o



controle político da cidade. Clístenes ao reorganizar a disposição político-espacial da polis, dissolve a velha ordem aristocrática. Agora, não serão mais as fratrias a *célula mater* da sociedade, mas as pequenas vilas. Na reorganização urbano-política da polis o território é subdividido em unidades básicas chamadas *demos* que, por sua vez, eram distribuídos em três grupos, segundo suas disposições geográficas em relação à Ática. Em seu conjunto, como nos informa Aristóteles, Clístenes dividiu o território ático em trinta *demos*, dez da cidade (*Ásty*), dez da costa (*Parália*) e dez do interior (*Mesógia*). Além do mais dividiu, ainda, a estrutura tribal ateniense em dez, substituindo as antigas quatro que dominavam a polis.¹⁹⁸ Desse modo, evidencia-se que o elemento imperante nas reformas clisteneanas é o da *prevalência da territorialidade* sobre o princípio mítico-gentílico. No contexto desse processo de mutação aparece nitidamente a relação com o caráter geométrico presente na concepção de ciência e de *κόσμος* da filosofia da natureza, que expressa, justamente, a necessidade de se atribuir homogeneidade e simetria à polis, no sentido do “igualitarismo natural” imperante no pensamento jônico. No escopo das reformas clisteneanas *constrói-se, também, toda uma outra concepção de poder e de legitimação*. Os cidadãos, enquanto membros da tribos, indicam seus representantes, em número de cinquenta cada uma, no órgão institucional que passa a legitimar a nova Atenas, o Conselho – *βουλή* (*Boulé*), que representa diretamente a sociedade e que se mantém em permanente contato com a Assembléia dos

¹⁹⁸ Veja-se Aristóteles, *La Costituzione degli Ateniese*, op. cit., XXI – 4, 5 e 6.



Cidadãos, a *Ekklesia*, objetivando garantir a coesão comunitária da polis. Essas mudanças trazem, também, profundos significados político-simbólicos.¹⁹⁹ Nesse âmbito, o antigo referencial religioso de aglutinação comunitária, a *lareira sagrada*, cujo símbolo era *Héstia*, a deusa da lareira, antes restrita ao lar, transforma-se num símbolo político ampliado, isto é, a *Boulé* passa a representar a "lareira comum da cidade", a *Héstia Koiné*, que apesar de reter a lembrança da lareira familiar — o altar doméstico fixado no solo e que diferencia cada oikos em sua peculiaridade religiosa e que define o grupo familiar coesionado entorno de si —, *redimensiona o elemento ideocoesivo-central*, passando da família nuclear para o conjunto de todas as casas que constituem a polis.²⁰⁰ Desse modo, a reorganização do espaço e a introdução da *Héstia Koiné* acentua a consolidação e a materialização do princípio de uma polis *centrada na isonomia*, quer dizer, numa *polis-igualitária*, com fortes traços comunitários.

A análise dessa processualidade, por historiadores contemporâneos, suscitou um debate importante sobre o *novo caráter* do centro coesivo da polis. Polemizando com Lévêque e Vidal-Naquet²⁰¹ — que afirmam ser a reforma clisteneana profundamente laica —, Vernant recoloca o problema da

¹⁹⁹ Como salienta J.P. Vernant: "Em face das antigas representações espaciais, temporais, numéricas, carregadas de valores religiosos, elaboram-se novos quadros da experiência, correspondendo às necessidades de organização do mundo da cidade, este mundo propriamente humano em que os próprios cidadãos deliberam e decidem seus negócios comuns.", *Mito e Pensamento entre os Gregos*, RJ, Paz e Terra, 1990, pág. 288.

²⁰⁰ Veja-se idem, pág. 289. Nessa direção, acentua Vernant: "O centro traduz no espaço os aspectos de homogeneidade e de igualdade, não mais os de diferenciação e de hierarquia. Acrescentemos que por seu contato com as realidades políticas que ele agora tem o encargo de exprimir, o símbolo do centro desprende-se das representações religiosas às quais estava antes associado." *ibidem*

²⁰¹ Ver P. Lévêque e P. Vidal-Naquet, *Clisthène l'Athénien*, *Annales Littéraires de L'Université de Besançon*, Paris, Les Belles Lettres, 1964, vol. 1.



laicização da vida social a partir de Clístenes. Segundo este historiador, a questão da possibilidade de uma sociedade laica no VI século esbarra na dificuldade de se adequar a relação entre o político e o religioso na Grécia Antiga. Mas ainda sim, na visão de Vernant, podemos dizer que a noção de centro, tal como aparece no simbolismo político da lareira comum, ganha um caráter abstrato e positivo bastante acentuado.²⁰² Se de um lado, esse caráter abstrato dá as condições para a perda do elemento mitológico no centro daquela forma de legitimação, já que o centro de poder, a *Héstia Koiné*, pode agora, ser posto em qualquer lugar do território da polis, por outro lado, e na direção das conclusões de Vernant, esse deslocamento do poder legitimador para um centro coletivo — ampliado —, gera uma nova forma de religião, uma *religião política*.²⁰³ Esse elemento religioso aparece reequacionando a própria forma religiosa anterior, colocando o novo centro que tem por referência uma ética baseada justamente numa *ἀρετή* que realça os valores coletivos. Daí, estabelecerem-se, nessa nova *δίκη*, conteúdos que possuem, ao mesmo tempo, *elementos religiosos e laicos*. Mas ressaltemos, porém, que o elemento laico, aqui, *subsume-se ao religioso*, na medida em que essa *forma-religião*, estritamente vinculada à nova dinâmica da comunidade — adquirindo a *morphosys* de uma *religião cívica*, como a definiu Vernant²⁰⁴ —, *redimensiona a noção mesma de moralidade*. A *Héstia Koiné* introduz nas relações sociais que se estabelecem no contexto da polis, a *moralidade coletiva* que regula e subalterniza a individual e aquela de classe, exclusiva da

²⁰² Cf. Vernant, op. cit., pág. 289 e segts.

²⁰³ idem, págs. 289 – 290

²⁰⁴ Veja-se J.P. Vernant, *Mito e Religião na Grécia Antiga*, Campinas, Papirus, 1992, p. 49 e segts.



aristocracia. E essa nova concepção de moralidade coletiva e reguladora encarna-se num *daimón*, também ele redimensionado e que passa a ser o espírito que acompanha o indivíduo e o faz lembrar de seus deveres para com a coletividade, mesmo quando está só e que constitui, no plano simbólico-místico, o elo de ligação entre a polis e o indivíduo. De modo que, se de um lado, sacraliza-se uma *virtù* coletiva que passa a reger o centro legitimador da polis e que tem por fundamento uma *ética politéia*, de outro, introduz-se a *política como um elemento legitimador e de mediação*, que mesmo subsumido à religião, adquire *alto teor de laicidade*, e que se consubstancia como o lado secular da religião cívica da polis.

A tendência dual, de divinização do coletivo e de institucionalização, através da secularização das relações sociais e, conseqüentemente, da regulação da vida comum a partir de uma nova noção de *δίκη*, projeta-se fortemente já no período anterior a Clístenes. Podemos dizer que o início dessa processualidade encontra-se justamente no contexto do arcaísmo onde são estabelecidos os contornos histórico-morfológicos das póleis, por volta do VIII século. A constituição de cidades ligadas a territórios específicos cria a necessidade da proteção de deuses próprios e estas divindades políades consolidam o corpo comunal num mesmo espaço físico e cívico. Também a edificação de templos, fora das residências e do palácio, legitima a cidade como local de moradia do deus e o espaço sagrado dentro da polis.²⁰⁵ A

²⁰⁵ Como acentua Vernant: "Pela mediação de seus deuses políades instalados nos seus templos, a comunidade estabelece entre homens e terras uma espécie de simbiose, como se os cidadãos fossem filhos de uma terra da qual teriam surgido na origem na forma de autóctones e que, por esse laço íntimo com os que a habitam, acha-se ela própria promovida ao nível de 'terra de cidade' [...] A ocupação do



construção de uma *forma-religião* com alto teor de civismo e de secularização encontra condições históricas para um impulso formidável exatamente no período em que se processa a viragem ideológica que projeta a polis como centro do universo, quer dizer, é no período de Sólon que o desenvolvimento de uma forma de mediação da vida social centrada no direito comunitário ganha força. Nesse sentido, vemos a tragédia grega, surgida em finais do VI século, construindo as primeiras *formas de reflexão mediativa* sobre a crise da polis e, de certo modo — ainda que no âmbito intuitivo e estranhado, através da catarse —, as conexões iniciais entre a vida genérica da polis e seus impactos na vida cotidiana, juntamente com a política, que estrutura-se como *forma de ação e de compreensão imediata* da crise, enquanto parte “secular” da estrutura cívico-religiosa da polis, e precedendo a própria filosofia social que se desenvolverá a partir de Sócrates e Platão, como sistematização mediativo-reflexiva do processo de ascensão e de crise da forma política da *δημοκρατι'α*.

Esse constitui-se um momento especial da polis ateniense. A situação de crise possibilita a reformulação e a recolocação de questões relativas aos conteúdos mesmos da atividade social, principalmente os relacionados à ética e à moralidade, o que implica, também, na construção de outras formas de relações sociais que indicam, tendencial e contraditoriamente, a aceleração do processo de desenvolvimento da individualidade, numa base social onde,

santuário, sua vinculação cultural ao centro urbano têm o valor de posseção legítima. Quando funda seus templos, a polis, para assegurar um fundamento inquebrantável à sua base territorial, implanta suas raízes até no mundo divino.” in op. cit., pág. 51



cada vez mais, cresce o protagonismo dos homens na luta contra as "fatalidades do destino". Assim, as condições histórico-objetivas que engendram as leis de ordenamento da polis, suas relações jurídico-políticas, com seus componentes secularizados favorecem também, antiteticamente, de um lado, o estreitamento de uma identidade consciente — superando aquela que aparecia como atavicamente dada — entre indivíduo e comunidade e, de outro, a geração das condições subjetivas para a emergência do homem individual. No entanto, essa individualidade em processo de formação —, diferentemente do que sucederá algumas décadas adiante —, determinada, ainda, pela permanência de uma funda ligação do indivíduo à comunidade, aparece subordinada aos interesses e às aspirações de uma polis soldada numa dialética e num *ethos* comunitário. Num contexto ideo-societal antropomorfizado, mesmo que já permeado por uma teoria explicativa universalizante, que potencialmente aponta para possibilidades desantropomorfizadoras da realidade, como a teoria do universo igualitário dos filósofos da natureza, a dualidade imperante na concepção cosmológica — se levarmos em conta o ponto material de radicalidade onde se estabelece o conflito na sociedade — consubstancia-se como *reflexo* da situação de *stasis*, a luta entre a aristocracia e a maioria dos membros componentes da polis, no processo de objetivação de uma nova *δίκη* que põe no centro da vida a comunidade. De modo que é na base da religião cívica que teremos as condições subjetivas para que se desenvolvam formas de mediação como respostas à situação de crise.



A estrutura religiosa, em geral, como acentuou Lukács, é sempre composta por uma interação entre teoria e prática.²⁰⁶ No caso da religião cívica ateniense, essa interatividade consubstancia-se, de um lado, na *política*, o elemento da ação prático-objetiva — radicada na filosofia da natureza que ao especular sobre o desconhecido não se coloca limites, ainda que tenha dentro de si claros componentes teológicos —, e, de outro lado, na *tragédia*, como um elemento de reflexão sobre a vida prático-cotidiana da polis, realizada através da catarse. Mesmo sendo o ponto onde o aspecto secular encontra-se mais fluido, é na tragédia que encontramos, contraditoriamente, de forma evidente, a presença de elementos constitutivos do espírito especulativo da filosofia da natureza, quer dizer, o questionamento do que é posto pelo universo divino, mesmo que verifiquemos em sua estrutura uma teodicéia.²⁰⁷ Ainda que haja, contraditoriamente, uma constante subsunção à transcendência posta pelo elemento religioso — que manifesta-se também na política —, através da presença dos desígnios divinos que estão acima dos desejos humanos e situam-se, dessa forma, na sublimação de uma ética determinada pelos ordenamentos de inspiração divina, vemos a possibilidade, através da tragédia, de se colocar questionamentos sobre os desejos dos deuses e também, de manifestar as aspirações de liberdade

²⁰⁶ Ver *Estética*, op.cit., pág. 124 e segts., vol. I

²⁰⁷ Sobre esse aspecto fundamental, observa agudamente Lukács: "La elaboración explícita de las categorías y los métodos específicos de la ciencia significó inevitablemente una lucha, cada vez más resuelta, contra todo tipo de personificación, y, por tanto, contra los mitos en que se objetivaba la religiosidad griega. (La situación histórica que hemos indicado obliga a concluir que el arte, especialmente la poesía, consiguió un papel de importancia sin precedente, a través del desarrollo y a la interpretación de esos mitos; con lo cual puede explicarse la llamativa hostilidad entre filosofía [Lukács aquí, refiere-se a filosofía que será desenvolvida por Sócrates e Platão – Mazzeo] y poesía, uno de los rasgos característicos de la evolución cultural griega." *Estética*, op. Cit., pág. 151, vol. I



humana, como expressa a tragédia de Prometeu. Estabelece-se, nesse âmbito, o escopo das articulações antitéticas dos “complexos de complexos” que invoca Lukács, isto é, quando no plano ideológico configura-se a possibilidade de apreender os respectivos momentos e as complexidades de que se compõe a crise, assim como de apontar alguns contornos intelectivos que possibilitem sua superação, de modo que mesmo no patamar da imediaticidade, essa percepção direciona-se para elementos de universalidade.²⁰⁸ Assim, vemos surgir, concomitantemente, duas formas mediativas no âmbito das respostas sociais para a situação de *stasis*.

De uma parte, a *mediação pragmática operada através da política*, que vem preencher a *necessidade imediata* de arbitrar a crise, não somente como elemento de consolidação ideológico-religiosa da unidade comunitária mas, principalmente, como regulação temporal e prática de relações sociais conflituosas, cujas raízes encontravam-se nas fundas mudanças que se processavam na base material da polis. Mas isso não significa dizer que a normatização realizada na polis ateniense dos finais do VI século apresentava-se predominantemente dentro de um espectro de igualdade efetiva, como fica evidente com a própria institucionalização da política, enquanto *forma pragmática de regulação e de mediação* das lutas sociais. Assim, o *elemento igualitário manifestava-se no âmbito ideológico*, através da religião cívica que funcionava como um *regulador coercitivo* baseado numa forma particular de “religião de estado.” Essa regulação jurídico-política “igualizava”

²⁰⁸ Veja-se G.Lukács, *Ontologia Dell'Essere Sociale*, op. cit., pág.535 e segts., vol. II”



cidadãos diferenciados, em sua inserção objetiva na base material da sociedade. Como vimos, mesmo tendo intrínsecos componentes religiosos em seu núcleo constitutivo, a estrutura ideo-jurídico-política, em seu aspecto operacional, possuía altos elementos de secularização que *expressavam e dimensionavam a desigualdade existente na base real da sociedade*, basta que recordemos as medidas de Sólon, ao instituir o que Finley define como uma "hierarquia formal de posição social", cujo critério básico era a riqueza, consubstanciada no *quantum* da produção agrícola, onde os cargos mais altos eram consignados a homens cujas terras produzissem quinhentas medidas de secos ou líquidos.²⁰⁹ Esse é o escopo onde efetiva-se a separação da propriedade comunal/estatal, como *ager publicus*, da propriedade privada. No entanto, se não podemos deixar de dizer que uma parte do *plus-trabalho* do pequeno proprietário revertia-se para a comunidade, como afirma Marx,²¹⁰ é igualmente correto dizer que outros membros da comunidade possuíam condições materiais de vida que iam para além da relação com a comunidade que se estabelecia entre a maioria dos habitantes da polis e que constituíam os *self-sustaining paesents*.²¹¹

²⁰⁹ Finley, *Grécia Primitiva*, op. cit., pág. 133

²¹⁰ Veja-se Marx, *Grundrisse*, op. cit., pág. 439 e segts.

²¹¹ Lembremos que juntamente com a produção escravista ateniense, havia um grande número de camponeses que exerciam atividades importantes para a vida comunitária, que não apenas a de auto-subsistência, como evidencia-se na utilização positiva do conceito de *τέχνη* em Atenas. Observarmos no item anterior, a especificidade da economia ateniense, ainda que baseada fundamentalmente na agricultura, possui uma grande diversificação produtiva, basicamente a partir do desenvolvimento de uma artesanania urbana, implementada por trabalhadores livres e também por escravos, que produz e favorece uma ampla circulação de mercadorias, sem contar, ainda, na grande atividade de extração de prata, esta baseada exclusivamente no trabalho escravo, nas minas atenienses e de outras localidades, onde atenienses ricos, como Pisístrato, eram proprietários. Destaque-se ainda, que mesmo prevalecendo a pequena propriedade como forma geral de produção, inclusive a própria aristocracia não possuía grandes extensões de terras, era comum que os aristocratas fossem proprietários de várias possesões ao mesmo tempo, em diversos locais da Ática, onde aparecia como dominante, a forma-trabalho-escravo.

Objetivamente, esse constitui-se o real contexto que determinará a inserção da massa desses camponeses à cidadania. Os escravos passam a constituir uma força crescente de trabalho que, além de exercer atividades na agricultura atuam, também, nas oficinas artesanais, que produzem mercadorias para um importante e ativo mercado interno e, principalmente externo — dando os elementos objetivos para o desenvolvimento de uma hegemonia ideo-societal, de caráter escravista. O campesinato no passado compôs o *fundamento da economia agrícola ateniense* e, por esse motivo, *determinou historicamente o caráter morfológico da forma societal de uma polis que, agora, sofria alterações estruturais de fundo*. Sua emergência na vida política da polis num convulsionado momento de crise sócio-econômica —, como resultado da absorção de um segmento social subalterno que pressionava e desestabilizava a ordem política vigente —, consolidará uma presença institucional, mesmo levando-se em conta, a *subsunção funcional* desses camponeses — determinada pelas *condições mesmas* de vida e de sobrevivência —, aos grandes proprietários e aos ricos comerciantes, também eles, *πολίτοι ἰσοί*, de Atenas.

Se é justo afirmar que o surgimento de leis isonômicas favoreceram a inclusão dos pequenos camponeses na vida social da polis, através da religião cívica, transformando-os em cidadãos, como enfatiza Wood,²¹² não podemos deixar, porém, de ressaltar que essa constitui-se *na primeira forma de regulação da desigualdade*, através de mecanismos formais e secularizados

²¹² E.M.Wood, *Democracia Contra o Capitalismo – A Renovação do Materialismo Histórico*, SP, Boitempo, 2003, pág. 178 e segts.



de governo, pois não se trata somente de um “consenso normativo”, na definição de Gehlen,²¹³ mas também de um *consenso estranhado*, na medida em que legitimado pelo mito que fundamenta a isonomia — basta que lembremos do mito de Teseu — e que estruturava-se na *construção de uma hegemonia* que tinha por base a nova classe de possuidores de riquezas e que, por isso mesmo, necessitava de uma *ἀρετή* reformulada e ampliada, assim como uma *δίκη* adequada à nova realidade da polis. Nos interessa, aqui, ressaltar o caráter mistificador da idéia de uma ampla democracia na polis ateniense — que supostamente existiria já, desde o período de Clístenes —, muito comum nas análises de historiadores e cientistas sociais contemporâneos como podemos ver, também, nas interpretações de Mann, em seu livro *The Sources of Social Power*, que mesmo relevando a democracia escravista como resultado da expansão imperialista de Atenas, afirma que a democracia ateniense foi a “mais genuína democracia participativa entre uma extensiva população cidadã” — ressaltando, porém a exclusão de “minorias” como as mulheres, escravos e estrangeiros.²¹⁴ Mann, como já havia observado Anderson,²¹⁵ superestima a democracia clássica

²¹³ A. Gehlen, *Der Mensch*, Bonn, 1950.

²¹⁴ Como afirma M. Mann: “Athens saw probably world history’s most genuine participatory democracy among an citizenry (still, of course, a minority of the population — for woman, slaves, an residents foreigners were excluded). Attendance at the Assembly ran regularly over 6.000. The principal executive body, the council, rotated quickly and was chosen by lot. [...] *Isegoria* meant free speech, not in our modern negative sense of freedom from censorship, but in the active sense of right and duty to speak out in assemblies of citizens.”, *The Sources of Social Power — a history of power from the beginning to A.D. 1760*, op. cit., pág. 210, vol. I. No entanto, essa “minoria”, que para Mann parece ser de pouca importância, constituía um número populacional bastante considerável. Nos períodos de maior densidade populacional, Atenas chegou a possuir um total de escravos que variava entre 60 e 80 mil, entre uma população de homens livres, em torno de 150 mil pessoas, incluindo-se aí, as crianças, as mulheres e os *metecos*, sendo estes dois últimos “grupos” sem direitos de cidadania. Vejam-se Finley, *Economia e Sociedade na Grécia Antiga*, op. cit., pág. 108 e Wood, op. cit., pág. 160

²¹⁵ Veja-se P. Anderson, *Afinidades Seletivas*, SP, Boitempo, 2002, pág. 165



grega, em seus aspectos formais, isto é, a participação dos cidadãos na Assembléia e na liberdade de palavra, *desconsiderando exatamente todo o complexo de manipulação determinado pelo poder econômico dos grupos hegemônicos na sociedade ateniense e, fundamentalmente, a relação de subalternidade dos camponeses no que se refere à sua situação real em relação à base material da sociedade.* De modo que já no período de objetivação das condições históricas que possibilitam o *vir a ser* da δημοκρατία — a constituição da polis igualitária — cria-se entre os πολῖται uma situação de desigualdade, regida por uma *igualdade ideária*, isto é, *fora do que constituía a esfera real de inserção na propriedade e fundamentalmente na produção.*

Mas se a política tem por objetivo regular o conflito, através de uma ação pragmática, de outra parte, a tragédia apresenta-se como uma forma de “teoria intuitiva” que busca refletir a práxis de uma socialidade que fundamenta-se e renova-se através do πόλεμος — conflito. De modo que, a tragédia, desenvolve-se dentro de uma situação de crise, onde o πόλεμος revela-se em todos os campos da práxis que permeia a polis. A crítica reflexiva posta pela filosofia da natureza aparece, então, como o núcleo ideológico que fará o contraponto da condição de crise, exatamente porque põe em dúvida verdades consagradas. Obviamente, não será a filosofia da natureza jônica, a responsável pela crise que se estabelece na Grécia do período arcaico, mas serão suas colocações críticas que irão materializar o questionamento de um “universo instituído.” No entanto, essa liberdade de

automovimento conseguida pela ciência, implicou, por outro lado, numa evolução do conhecimento extremamente conflituosa. Se, de uma parte, essa liberdade possibilita a formulação clara da contraposição, não somente de conteúdo, mas também metodológica, entre religião e ciência, de outra, sua reverberação nas concepções engendradas pelo pensamento cotidiano aparecerão dispersas e arremetidas ao *âmbito da vida imediata*, porque, como frisamos anteriormente, nas relações sociais engendradas pela cotidianidade desenvolve-se um vínculo entre teoria e prática limitado ao pragmatismo imediatista.²¹⁶ Assim, tanto a política, pelo seu pragmatismo, como a tragédia, pela sua ênfase catártico-imediata, apreenderam perifericamente o complexo de problemas levantados pela filosofia da natureza jônica. Exatamente por isso, a política e a tragédia, serão mais permeadas pelo pensamento religioso, justamente por comporem formas de apreensão que se constituíram em *mediações altamente relativizadas da imediatez cotidiana* da vida da polis.

Em seu elemento de crítica intuitiva, a tragédia transcende apenas em parte a visão cotidiano-imediata da crise, estritamente por seu aspecto catártico. Se por um lado, apresenta elementos de dissenso em relação aos desígnios divinos, por outro, finda por legitimar esses mesmos desígnios,

²¹⁶ Na definição de Lukács: "La conoscenza derivata dalla prassi, dunque, nel corso dello sviluppo dell'uomo ha seguito due strade, spesso però intrecciate fra loro: per un verso, i risultati della prassi, correttamente generalizzati, furono coordinati alla totalità del sapere raggiunto in quel momento, cosicché divenivano forza motrice determinante del progresso scientifico e conducevano alla rettifica, a un adeguamento alla verità, dell'immagine del mondo umana; per l'altro verso, si rimase fermi alla diretta utilizzabilità per la prassi immediata di ciò che era stato acquisito di fatto, cioè ci si accontentò di poter con il suo ausilio — per usare un'espressione moderna — manipolare determinati complessi oggettuali. Queste due tendenze comparvero nel passato simultaneamente, molto spesso mescolate fra loro, e quanto meno la scienza era evoluta, tanto più, anche mancando l'intento della manipolazione, le conoscenze che nell'immediato funzionavano correttamente finivano per essere inquadrare in teorie generali false." *Ontologia dell'Essere Sociale*, op. cit., págs. 36 – 37, vol. I



ainda que dentro de um “conformismo relutante.” Justamente por isso, é que a tragédia constitui-se numa *transcendência incompleta* que, objetivamente, não consegue elevar-se por inteira da imediaticidade e de uma visão dual e antropomórfica do mundo, mesmo que coloque, também, a existência de uma ambigüidade universal e nas relações dos homens com os deuses, como o próprio significado da palavra grega denota, *tragōidía*, controverso. Desse modo, a tragédia terá como base a relação conflituosa entre o humano e o divino, o passageiro e o duradouro, o banal e o elevado.²¹⁷ Em seu talentoso ensaio sobre a tragédia grega,²¹⁸ Vernant acentua que o âmbito da tragédia é constituído justamente pelos elementos centrais da vida da polis, quer dizer, o direito, a religião, a política e a ética, mas no sentido de criar um cenário para poder por em discussão seus próprios fundamentos, como é o caso da predileção dos trágicos pelos temas de competência jurídica, como os crimes de sangue, que compõem um espaço cênico para o desencadeamento de uma dramatização da vida e dos valores que a regem.²¹⁹ Daí, a cidade

²¹⁷ Na definição de Kosik, “[...] Se o humano suprime o divino, o passageiro elimina o duradouro e o banal acaba com o elevado, a comunidade se desintegra, a polis desaparece e com ela desaparece também a tragédia. Tal como os atenienses a criaram, a polis é parte de seu modo de manter e renovar a comunidade deles. A tragédia, então, não nasceu da *Poética*, mas da política, da polis.” Karel Kosik, *O Século de Grete Samsa: sobre a possibilidade ou a impossibilidade do trágico no nosso tempo*, in **Revista Matraca**, RJ, Instituto de Letras, UFRJ, 2003, pág.2, n° 9

²¹⁸ *Tensões e Ambigüidades na Tragédia Grega*, in **Mito e Tragédia na Grécia Antiga**, vol. I, SP, Perspectiva, 1999, págs, 7 – 24.

²¹⁹ Nesse sentido, Vernant ressalta: “Nenhuma tragédia, com efeito, é um debate jurídico, nem o direito comporta em si mesmo algo de trágico. As palavras, as noções, os esquemas de pensamento são utilizados pelos poetas de forma bem diferente da utilizada no tribunal ou pelos oradores. Fora de seu contexto técnico, de certa forma eles mudam e, na obra dos trágicos, misturados e opostos a outros, vieram a ser elementos de uma confrontação geral de valores, de um questionamento de todas as normas, em vista de uma pesquisa que nada mais tem a ver com o direito e tem sua base no próprio homem: que ser é esse que a tragédia qualifica de *deinós*, monstro incompreensível e desnorteante, agente e paciente ao mesmo tempo, culpado e inocente, lúcido e cego, senhor de toda a natureza através de seu espírito industrial, mas incapaz de governar-se a si mesmo? Quais são as relações desse homem com os atos sobre os quais o vemos deliberar em cena, cuja iniciativa e responsabilidade ele assume, mas cujo sentido verdadeiro o ultrapassa e a ele escapa, de tal sorte que não é tanto o agente que explica o ato, quanto o ato que revelando imediatamente sua significação autêntica, volta-se contra o



constituir o espaço fundamental para o desenvolvimento dessa modalidade poética, onde se manifesta, como acentua Jaeger, uma força educadora, moral, religiosa e humana, que expressa uma inquebrantável confiança na ordem cósmico-divina que rege e dimensiona os ordenamentos da polis e os próprios conteúdos de sua poesia.²²⁰ Não por acaso, Aristóteles considerava que as personagens da tragédia antiga falavam politicamente e, como assinalou o estagirita, as personagens trágicas quando pensam e falam estão, não somente demonstrando suas posições definidas, mas sobretudo, manifestando decisões.²²¹ Assim, podemos considerar a tragédia como o momento em que, decisivamente, o conjunto dos cidadãos — os que possuíam a *τέχνη* — entram em cena na vida cultural da polis. Jaeger enfatiza, em sua análise, que a tragédia outorga novamente à poesia grega a capacidade de abraçar a unidade de tudo o que é humano e, nesse sentido, somente pode ser comparada à epopéia homérica, justamente no que se refere à sua força estruturadora e à sua amplitude criativa.²²²

Essa definição de Jaeger centra a questão em seu escopo real, na medida em que situa essa nova modalidade poética no contexto das grandes alterações que se processavam na *weltanschauung* da polis ateniense. De certo modo, essa também é a definição de Vernant ao nuclear o surgimento da tragédia no contexto mesmo da passagem do período arcaico para o

agente, descobre que ele é e o que ele realmente fez sem o saber? Qual é, enfim, o lugar desse homem num universo social, natural, divino, ambíguo, dilacerado por contradições, onde nenhuma regra aparece como definitivamente estabelecida, onde um deus luta contra um deus, um direito contra um direito, onde a justiça, no próprio decorrer da ação se desloca, gira sobre si mesma e se transforma em seu contrário?" — *idem*, págs 9 – 10 .

²²⁰ Paideia, op. cit., pág. 225

²²¹ Veja-se, *Poética*, VI – 1450 a, in *Aristóteles, Os Pensadores*, SP, Abril Cultural, 1973, vol. IV.

²²² Paideia, op. cit., pág. 226



clássico, ressaltando ainda, o elemento da *determinação material* propiciando o surgimento da tragédia como modalidade estética e, nesse sentido, para esse autor, consciência trágica nasce e desenvolve-se com a própria tragédia, isto é, com o próprio questionamento que ela exerce sobre a sociedade.²²³ Há, ainda, uma outra convergência entre Vernant e Jaeger, quando os dois autores afirmam ser o processo de construção da tragédia uma dinâmica sociocultural que inicia a encarar o mito com o olhar do cidadão, exatamente por submeter a questionamentos os valores citadinos. No escopo ideológico que a tragédia expressa, há um duplo movimento em relação ao mito. De um lado, ele sofrerá um processo de dissolução — no que se refere à sua forma tradicional, posto pela epopéia homérica. Por outro lado, há uma recomposição do mito, quando são atribuídos a ele fortes conteúdos de humanidade, estabelecendo, assim, um debate entre o passado e o presente.²²⁴ Como agudamente salienta Jaeger, ao separar-se da epopéia, a tragédia expressa os novos conteúdos do pensamento, seja na forma de uma exigência normativa para a comunidade, seja como expressão pessoal da individualidade.²²⁵ Desse modo, a tragédia, como forma poética nova que separa-se definitivamente da epopéia, recompõe o mito, inserindo-o no âmbito da vida dos homens, transformando-o em parenética ou em reflexões

²²³ Veja-se, Vernant, op. cit., págs. 9 – 10

²²⁴ Na definição de Jaeger: "La representación del mito en la tragedia no tiene un sentido meramente sensible, sino radical. No se limita sólo a la dramatización exterior, que convierte la narración en una acción compartida, sino que penetra en lo espiritual, en lo más profundo de la persona. Las leyendas tradicionales son concebidas desde el punto de vista de las más íntimas convicciones de la actualidad. Los sucesores de Esquilo, y especialmente Eurípides, fueron más allá, hasta convertir finalmente la tragedia mítica en una representación de la vida cotidiana. El germen de esta evolución se halla ya en el comienzo, cuando Esquilo nos presenta las figuras de los cantos heroicos, que no eran con frecuencia más que puros nombres destacados por sus acciones sobre un fondo vacío, de acuerdo con la idea que se formaba de ellos.", op. cit., pág. 235

²²⁵ Veja-se, idem, pág. 227 e segts.



próximas à uma "filosofia intuitiva" que situa e contextualiza os heróis míticos como *personas* viventes.

A tragédia, como construção intuitivo-interpretativa da vida social da polis surge, assim, resultante de uma comoção determinada pela crise da antiga ordem e das formas religiosas anteriores, e pela aparição de novas forças espirituais. Como lembram Jaeger e Vernant, a tragédia é representada na polis, com um grande sentido de respeitabilidade, como instituição social, recebida solenemente pelos órgãos mais importantes da cidade, o que significa que sua crítica catártica da vida cotidiana possuía um forte enraizamento na sociedade, evidenciando que os poetas trágicos viam seu trabalho como "responsabilidade do espírito da comunidade". Nesse sentido, estamos de acordo com a definição de Jaeger, que entende esses poetas não somente como criadores de um novo momento espiritual mas, principalmente, como expressões representantes daquele espírito.²²⁶ Portanto, nesse processo, ocorre não somente um *aggiornamento* do mito mas, fundamentalmente, sua *historicização*, e como nos inícios do arcaísmo, com a epopéia, redimensiona ideologicamente esse mito, no sentido de responder à *stasis* e à nova ordem que se constitui com a tirania. O trazer o mito para a esfera material da vida dos homens implica, ainda, em conceber uma essencialidade humana ambígua, composta pelo controverso, quer dizer, pelo bem e pelo mal, também eles elementos constituintes e conformadores do próprio direito que passa a reger a cidade e que constroem um equilíbrio que

²²⁶ idem, pág. 231



se realiza sob tensões. Mas essa postura de absorção da ambigüidade na essência humana — e de atribuir, inclusive dignificação ao φόβος (temor) —, não pode ser restringida, apenas, à existência de um movimento espiritual como, ao limite, quer Jaeger, mas *encontra seus nexos na conflituada vida material dos tempos da tirania*. Eram tempos em que a vida oscilava entre o φόβος e o respeito à legalidade, quer dizer, da construção de uma nova δίκη — no contexto de um novo κόσμος —, e precisamente a edificação de uma nova ordem ideo-societal criava toda uma situação de tensão e de insegurança, materializada na constante presença do πόλεμος. Mas tanto o mal como o bem estavam dignificados pela religião cívica, que em sua essencialidade *refletia* tanto o temor como a paixão e a esperança no futuro, elementos imanentes de um momento de funda transição societal. De forma que, nessa processualidade, engendrava-se uma *outra unidade da essência humana*, que agora, contemplava em si o controverso. A tensão permanente que existe e que é percebida conscientemente, entre indivíduo e o *ager publicus* — o tênue equilíbrio entre respeito e temor—, possibilita a conceitualização de que o mal não paira sobre a essencialidade humana, mas, ao contrário, é parte integrante dela. Assim, a noção de um universo isonômico, posta pela filosofia jônica da natureza, que igualitariza todos os componentes da ὕλη, como parte imanente da ἀρχή, constituir-se-à a nova concepção que irá permear o conjunto da cosmologia que se engendra no tardo-arcaísmo grego.



Lembremos que essa tendência igualitarizante delineou-se no próprio contexto de objetivação histórica do arcaísmo, resultante das contradições sociais presentes naquele período e das conseqüentes alterações que se processam no interior do conceito aristocrático de *ἀρετή*. Uma alteração de tal magnitude na *Weltanschauung* da Grécia homérica não poderia deixar de atingir outros elementos essenciais de uma *Weltentstehung*, também ela, em movimento. Retomando alguns aspectos componentes da cosmogonia presente no Homero da *Ilíada*, mesmo que em largos traços, podemos verificar as mudanças que se processaram no conjunto do imaginário daquela sociabilidade. Não que a cosmogonia homérica, principalmente aquela da *Ilíada* se apresentasse como um conjunto ideo-cultural estático. Ao contrário, como fica evidente, a forte presença micênica no imaginário homérico aparece em reprocessamento, como já observamos. Mas é, também, clara a relação de um cosmos vinculado à concepção ideo-societal aristocrática. Há, como evidenciaram Finley e Vidal-Naquet,²²⁷ um expressivo vínculo do Olimpo com uma polis aristocrática que inicia a viver a crise de hegemonia de sua classe dominante, basta que comparemos a *stasis* presente no Olimpo e que obriga a Zeus intervir permanentemente — para que os deuses não tomem partido dos mortais —, com a *stasis* presente no mundo dos homens.

Nesse período, que pode ser definido como o da construção de uma teogonia propriamente “étnica dos gregos”,²²⁸ a noção de Zeus como substância — que será delineada nos poemas de Hesíodo e, principalmente,

²²⁷ Vejam-se, Finley, *El Mundo de Odiseo*, op. cit., caps. I e II, e Vidal-Naquet, *O Mundo de Homero*, op. cit., pág. 66 e segts.

²²⁸ Aqui, no sentido da definição de Bianchi, *Problemi di Storia delle Religioni*, op. cit., cap. I

na concepção de cosmos dos poetas trágicos, reverberando as formulações da filosofia jônica da natureza —, não é claramente definida. Os deuses são ainda entendidos como potências e evidencia-se a permanência de uma disputa com outras entidades deíficas sobre o domínio do mundo divino — no âmbito de um imaginário religioso em formação e em luta por hegemonia —, perceptível em muitas passagens da *Ilíada* como, por exemplo, quando vemos Posêidon rebelar-se contra uma ordem de Zeus,²²⁹ mesmo que, em outras passagens, como ressalta Vidal-Naquet,²³⁰ a soberania de Zeus é reafirmada.²³¹ No que se refere à individualidade, como destaca Snell, esta aparece, no poema homérico dos finais do IX ou dos inícios do VIII séculos,

229

como vemos na *Ilíada*:

" Chei sia potente il so; ma sue parole
Sono superbe, se forzar pretende
Me suo parti in onor. Figli a Saturno
Tre germani sian noi da Rea prodotti,
Primo Giove, io secondo, e terzo il sire
Dell'inferno Pluton. Tutte divise
Fur le cose in tre parti, a ciascheduno
Il suo regno sortì. Diedi la sorte
L'imperio a me dal mar, dell'ombre a Pluto,
Del cielo a Giove negli aerei campi
Soggiorno delle nubi. Olimpo e Terra
Ne rimaser comuni, e il sono ancora.", Homero, *Ilíade*, op. cit., XV – 220 – 229.

230

Vidal-Naquet, op. cit., pág. 67

231

De Sanctis salienta que, no período do que chamou de "religião homérica", já antevia-se uma hierarquização na figura de um deus do céu, superior a todos os outros. Por outro lado, o historiador italiano ressalta que apesar disso, essa entidade superior — no caso, Zeus —, "[...] poteva bensì rimanere virtuale e latente quando di fatto il dio più venerato in una città era un altro da qui si credeva d'aver ricevuto prove dirette e tangibili di potenza. Così, in Atene Zeus si trovava in pratica soppiantato da Atena, in Argo da Era, a Sparta da Carno.", *Storia dei Greci*, op. cit., pág. 252, vol. I. B. Snell também assinala, na *Ilíada*, a questão de uma ordem cosmogônica em formação: "São numerosos em Homero os vestígios de uma fé primitiva. Vários dos sonoros epítetos, ostentados pelos nomes dos deuses em Homero, certamente serviram, já em tempos anteriores, para a evocação mágica do nume; vários deles designaram o deus numa função especial, o que não mais condiz com sua essência purificada, como por exemplo, o 'longínquo e dardejante Apolo', 'Zeus reunidor de nimbos'; outros mais existem que também recordam a primitiva forma animalésca do deus: 'Atena dos olhos de coruja', 'Hera dos olhos bovinos' [...]", *A Cultura Grega e as Origens do Pensamento Europeu*, op. cit., pág. 34. Vejam-se, ainda, Jaeger, *La Teologia de los Primeros Filósofos Griegos*, op. cit., especialmente, cap. V, Finley, *El Mundo de Odiseo*, op. Cit., caps. I e II., e Vidal-Naquet, *O Mundo de Homero*, op. cit., cap. V e JP Vernant, *Mito e Sociedade na Grécia Antiga*, op. cit., cap. VI

bastante dissolvida na comunidade,²³² como fica manifesto no escasso livre arbítrio dos homens perante aos desejos dos deuses e na imprecisa noção de alma,²³³ magistralmente analisada por Jaeger, ao demonstrar que a morte era entendida como degradação da vida, onde o homem lançado ao Hades, transformava-se numa *ψυχή* (aqui, no sentido de sombra) sem existência consciente. Assim, Jaeger conclui que com numa concepção de morte como essa, não há alma que possa sobreviver.²³⁴ A outra *ἀρχή* que vai se conformando torna-se perceptível na *Odisséia*, poema épico que nos possibilita dimensionar as alterações processadas no *κόσμος*, a partir do VII século. Cornford e Jaeger nos demonstraram, na senda das análises de Aristóteles, uma forte conexão entre a teogonia de Hesíodo e os inícios do pensamento jônico, mais precisamente com Anaximandro, ainda que o primeiro falasse em gerações divinas e o segundo em processos naturais.

²³² Evidenciando a dissolução da individualidade num *ethos* coletivo e mitificado, e a impossibilidade do homem homérico como promotor da própria decisão, Snell ressalta: "Em Homero, não existe a consciência da espontaneidade do espírito humano, isto é, a consciência de que as determinações da vontade e, em geral, dos movimentos do ânimo e dos sentimentos tenham origem no próprio homem. O que vale para os acontecimentos da epopéia vale também para o sentimento, o pensamento e a vontade: cada um deles tem sua origem nos deuses.", in op. cit., pág.30

²³³ Veja-se o excelente artigo de J.P. Vernant, *Psykhé: Duplo ou Reflexo do Divino?*, in **Entre Mito & Política**, op. cit., págs. 428 – 436.

²³⁴ Como vemos em Jaeger: "[...] por importante que encontrara Homero el papel de la psyche como sombra de la persona muerta en el mundo inferior, este sentido de la palabra *ψυχή* resulta no obstante derivado y secundario [...] Las sombras de los muertos que han entrado en el Hades no gozan en él de ninguna existencia consciente; y varias veces en que usa Homero la expresión 'el hombre mismo' en oposición a la sombra, piensa en las reliquias corporales como tales, aun cuando haya huído de ellas la vida. Así, ya en los primeros versos de la *Iliada* leemos que las almas (*ψυχαί*) de los héroes, esto es, sus sombras, fueron precipitadas en el Hades, mientras que 'ellos mismos' (*αἱτοί*) se volvieron pasto de los perros y de las aves de rapiña.", **La Teología de Los Primeros Filósofos Griegos**, op. cit., pág. 78. También A.E. Taylor acentua essa noção imprecisa de alma, no período homérico: "En Homero, la *psyche* significa literalmente fantasma. Es algo que está presente en el hombre durante toda su vida, y que lo abandona en la muerte. Es, de hecho, el 'fantasma' lo que el hombre 'entrega' al morir. Pero no es el yo; para Homero, el 'héroe mismo', como algo distinto de su *psyche*, es su cuerpo. Aunque un hombre no puede vivir cuando su *psyche* lo ha abandonado, jamás se piensa que ésta tenga algo que ver con la 'vida intelectual', como decimos ahora; ésta se realiza, según Homero, en el *kear*, el corazón, o en el *phrenes*, el diafragma, ambos órganos corporales. Y la *psyche* que ha abandonado el cuerpo no tiene consciencia de ninguna clase, como no la tiene la sombra de un hombre o su reflejo en un estanque; todo lo que la *psyche* que partió puede hacer es dejarse ver de tiempo en tiempo en los sueños de los vivos". **El Pensamiento de Sócrates**, México, FCE, 1993, págs. 111 – 112.



Assim, a teogonia hesiódica, que *já denota a existência uma teologia eminentemente grega*, por seus conteúdos e, principalmente, por ter se constituído como uma primeira classificação e sistematização dos mitos, irá abrir caminho para um radical — e, também ele, grego *par excellence* —, pensamento que a partir de sua forma classificatória, finda a questionar o próprio mundo mítico e as “coisas existentes”.

Essa ligação nos permite encontrar os nexos para o entendimento da possibilidade do surgimento de uma filosofia vinculada ao problema cosmológico, como a jônica. Mas é justamente o reconhecimento da existência de uma *οὐσία*, compreendida como *ἕλη*, que rege toda a natureza e da qual todos são produto, que propiciará a mudança das concepções sobre a “substância da natureza”. Assim, no escopo dessa concepção, encontramos o nexó lógico da frase de Ésquilo, “Zeus é o todo”, porque nela está a síntese de um novo *κόσμος* que identifica no deus a *οὐσία*, onde as forças dos elementos equilibram-se, opõem-se e combinam-se. Alteram-se, desse modo, os princípios fundamentais que regiam a polis arcaica até então. Daí estar presente, no espírito humano — agora, a *ψυχή* ganha os contornos de uma alma que entra no homem em seu nascimento, pelo sopro de vida — o bem e o mal como elementos contraditórios, intrínsecos à *οὐσία*. A homologia entre a ordem do universo e a ordem polítia, de caráter teológica, conforma então, essa identidade composta pelo controverso que, no âmbito simbólico-religioso, pode ser definida como a oposição entre o apolíneo e o dionisiaco e que aparece explicitamente na tragédia — como podemos verificar tanto nas



Eumênidas de Ésquilo como nas *Bacantes* de Eurípedes —, sendo que o primeiro reflete o lado luminoso do homem e a presença ordenadora do *logos* na vida humana, que orienta o pensamento para a clareza e para um agir ético; e o segundo refere-se ao lado obscuro, *ctônico*, onde imperam as forças do *eros* e da paixão.

Daí a tragédia encarnar o drama de uma polis dilacerada pelos diversos conflitos que se dão em sua base material e em seu conjunto ideo-societal. Sua arte questiona a angústia de se vivenciar e de se pautar as relações sociais por uma situação de crise profunda. Dessa forma, pensamos, contrariamente a Vernant, que além de por na ordem do dia a necessidade de se afrontar uma sociedade fragmentada pela crise, a tragédia constitui-se objetivamente, *no reflexo de uma dramaticidade existente na realidade social mesma da polis*. Somente nesse sentido é que podemos situar concretamente a questão do reprocessamento do mito e de sua historicização. Há na própria forma da tragédia um debate vivo com o passado, consubstanciado pela tensão entre os dois elementos que ocupam a cena: o coro e o ator. Como nos aponta Vernant, o coro representa a personagem coletiva e anônima, os cidadãos, “cujo papel é exprimir em seus temores, em suas esperanças, em suas interrogações e julgamentos, os sentimentos dos espectadores que compõem a comunidade cívica.” De outro lado, temos o ator profissional, “a personagem individualizada cuja ação constitui o centro do drama e que tem a figura de um herói de uma outra época, sempre mais ou menos estranho à



condição comum do cidadão.”²³⁵ Justamente essa dualidade presente na estrutura da tragédia coloca-se como a tensão entre os novos e os antigos valores sociais, mediados pelo mito, enquanto uma linha divisória posta abstratamente entre o novo e o velho. Assim, *é no contexto do vínculo que se estabelece entre o coro e o ator que representa o personagem mítico, que se realiza a dramatização das relações pragmáticas exercida pela política*. Não que a tragédia apresente-se, no quadro ideo-cultural da polis, enquanto continuidade de ação imediata mas, ao contrário, sua ligação com o político materializa-se exatamente em sua tentativa de ligar-se *mediativamente* com esse mundo pragmático. E como agudamente destaca Vernant, o desenrolar da cena num tempo humano inexato, construído por sucessivos e limitados presentes, conectado a um tempo divino, cria um confronto constante entre o tempo dos homens e o dos deuses, de modo que “o drama traz a revelação fulgurante do divino no próprio decurso das ações humanas.”²³⁶

Esse aspecto dimensionado por Vernant, no âmbito da reflexão catártica posta pela tragédia, nos permite realçar que a presença humana, representada pelo coro não é meramente a de um espectador, como quer Vidal-Naquet,²³⁷ mas, ao contrário, constitui-se num participante enquanto sujeito ativo que interfere na dinâmica do drama.²³⁸ Em seu conjunto e como

²³⁵ Vernant, op. cit., pág. 12

²³⁶ idem, pág. 21

²³⁷ Veja-se, Vidal-Naquet, *Ésquilo, o Passado e o Presente*, in *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*, op. cit., vol. II, pág. 97 e segs.

²³⁸ Comentando sobre o coro como sujeito, na tragédia, Jaeger ressalta: “Así lo vemos en la pieza más antigua de Esquilo, *Las Suplicantes*, en la cual el coro de las danaiides es todavía el único verdadero actor. En ella se ve por qué era necesario añadir al coro un locutor. Su función consistía en revelar, mediante sus

modalidade estética, a tragédia evolui, no contexto da própria dinâmica da polis, do pensar a coletividade — principalmente no teatro de Ésquilo e de Sófocles —, para uma reflexão que põe no centro do drama o homem *privado*, com Eurípides e como acentua Snell, a preocupação desse poeta trágico será a de captar a idéia, o motivo e a ação dos homens, transparecendo um senso exasperado de uma diversidade que transita entre substância e aparência.²³⁹ Contraditoriamente, a tragédia contribui, de modo decisivo, para dissolução do mito, enquanto elemento vinculado diretamente aos dramas humanos. O movimento que permitirá o trânsito da tragédia para a filosofia, que estará preocupada em conhecer as essencialidades do homem, será quase “natural”, já que o tipo de mediação realizada pela tragédia encontra limites que se colocam justamente em sua impossibilidade de transcender seu caráter de *mediação intuitiva e catártica* entre os indivíduos e a sociedade. O dístico de Apolo sobre o auto-conhecimento — *gnôthi sautón* —, não se realizaria com a tragédia, mas com a filosofia. As razões desse *rien ne va plus* da tragédia, para usarmos a expressão de Heller, acham-se exatamente no fim da polis igualitária, que se dissolve na consolidação de uma Atenas imperialista e hegemonicamente escravista, agora, organizada plenamente sob a forma política da *δημοκρατία*. A perda do caráter público-igualitário resulta da própria decadência do comunitarismo desagregado por uma forma societal

explicaciones y su conducta, los cambios de la situación y los movimientos de su vida y bajada de la emoción dramática que motivaba el coro”, **Paideia**, op.cit., pág. 233.

²³⁹ Ver B. Snell, op. cit., pág. 113. Sobre as novas e exasperadas questões presentes na tragédia eurípideana, diz Heller: “Puesto Que sus obras mayores, escritas en el período que discurre entre los últimos años de la era de Pericles y el fin de la Guerra del Peloponeso, no eram ya capaces de reflejar o expresar correctamente las relaciones armónicas, orgánicas en su contradictoriedad misma, de la ciudad con el individuo”. **Aristoteles y el Mundo antiguo**, op. cit., pág. 52

que destacava o homem individual e privado, consubstanciando a democracia cidadã ateniense. À essa decadência, segue-se o alçar do vôo de Minerva.

A Política como Objetivação da Mediação Filosófica



III

A Política como Objetivação da Mediação Filosófica



O contexto da passagem do VI para o V século, como já evidenciamos, é o da consolidação de uma forma econômica altamente diversificada daquela que vigia anteriormente. De modo que veremos, ao longo desse processo, a dissolução da *morphosys* societal conformadora da *polis igualitária*. Para que se construísse uma divisão social do trabalho mais complexa e uma superestrutura urbana — pressupostos para a emergência da polis ateniense do V século e da *δημοκρατία* —, foi necessário a *generalização do trabalho excedente escravo para emancipar o extrato dirigente* e, ao mesmo tempo, possibilitar o erguimento de um novo mundo cívico e intelectual. Isto significa dizer que *a nova ordem que se estabelece, quando Atenas se transforma numa talassocracia imperialista é a da δημοκρατία*, onde vemos, também, a intensificação da participação dos *πολίται ἴσοι* na vida política da polis. A desagregação da *polis-igualitária* impulsiona uma gradual fragmentação da própria estrutura da religião cívica, que atuava como mediação entre o público e o privado, evidenciando a definitiva *emergência da individualidade*. Essas alterações de fundo que aparecem exatamente como desdobramentos antitéticos da processualidade posta pela *polis-igualitária* desagregam, ainda, toda a estrutura morfológica politéia existente, assim como suas formas de relações sociais e suas manifestações estéticas, como o teatro clássico. A política passa a ser apenas um meio para o crescimento pessoal.

Dáí a necessidade de uma formação cultural adaptada aos novos tempos e à educação política das classes dirigentes. Nesse contexto, surgem



os sofistas, pedagogos ambulantes que ensinavam os filhos das abastadas famílias — as que, efetivamente, dirigiam a vida política da polis. Via de regra, esses professores “errantes” não tinham origem em Atenas, eram estrangeiros provenientes de diversas pólis e chegam a Atenas atraídos por sua intensa vida cultural e por sua riqueza. Estavam distantes das formas ideo-sociais que haviam estruturado a sociabilidade ateniense do período igualitário. Por outro lado, os jovens que passam a aprender os conhecimentos científicos e políticos com esses mestres acabam tendo reforçado o distanciamento das velhas tradições. Como acentua Heller, na medida em que se afrouxavam os vínculos comunitários entre os cidadãos, com o advento do homem privado, crescia a importância do indivíduo e dos elementos oriundos de outras localidades, que não Atenas.²⁴⁰ De modo que vale ressaltar este, *como um processo de construção de uma legitimação, que agora, tem por base a plena cidadania na forma da δημοκρατία, e do homem privado*. A fragmentação do coletivo abre a possibilidade para que surjam as sociedades fechadas, ou os grupos restritos, e nesse sentido, os sofistas jogam um papel importante, na medida em que, em seus “círculos pedagógicos”, estabelecem uma nova relação professor-aluno, uma “forma de amizade” não paritária, onde desenvolvem-se reflexões sobre moralidade e política. No contexto dessas discussões, surgiam os questionamentos sobre os valores que regiam a polis.

²⁴⁰ Nesse sentido, Heller enfatiza: “Entre estas relaciones personales en vía de desarrollo hay que enumerar, además de la relación maestro-alumno, la amistad, el amor (entre hombres), los lazos en el seno de comunidades pequeñas y, por último, los familiares. Todas estas relaciones privadas son cada vez más estrechas y adoptan casi la intensidad de la pasión, sobre la base, por así decir, del fenómeno *pars pro toto*. El progresivo deterioro de la vida pública, el dominio de las sociedades cerradas y las relaciones humanas más estrechas acabaron por llevar a la ruina, entre otras cosas y en el siglo IV, la tragedia y la comedia atenienses, todavía florecientes veinte o treinta años antes.”, *idem*, pág. 25



E justamente por não pertencerem à polis ateniense, os sofistas puderam perceber as contradições e as heterogeneidades presentes nesses valores, além de suas limitações inerentes. Podemos dizer que, no âmbito do pensamento filosófico, essa tendência questionadora aparece já no pensamento de Xenófanés de Colofones, que viveu entre o VI e o V séculos, o primeiro a afirmar a unidade do ser e a realizar a crítica contundente ao antropomorfismo religioso — ainda que sua visão de unidade e imutabilidade do universo apareça de forma teológica —, e que evidencia a noção da superioridade do conhecimento filosófico sobre a tradicional concepção grega, expressando uma nova e superior forma de *ἀρετή*, baseada na educação espiritual. Com Xenófanés abre-se um fundamental capítulo da história da Grécia. Já não é possível encontrar a *ἀρετή* nos ginásios, nas lutas, nas corridas de cavalo ou a pé onde, segundo a tradição arcaica, revelava-se a *ἀρετή* divina do vencedor. Em sua nova formulação o conceito de *ἀρετή* ganha sua forma clássica, agora englobando não somente o valor, a prudência e a justiça, mas também a sabedoria — qualidades essas, que estarão presentes, também na *ἀρετή* cidadã platônica. De modo que a filosofia ganha importância para os homens e, conseqüentemente, para a cidade. E essa visão de Xenófanés demonstra a existência de uma conexão entre a “força espiritual” e a política na noção de *ἀρετή*, isto é, a nova *virtù* funda-se no saber. Como enfatiza Jaeger, a necessidade de alargamento dos horizontes que transcendessem os elementos aristocráticos que ainda estavam presentes no conceito de *ἀρετή* se intensifica exatamente após a



vitória sobre os persas, quando Atenas inicia sua emergência como potência comercial.²⁴¹

Objetivamente, Atenas adquire a morfologia clássica da *δημοκρατί'α* — a democracia escravista ateniense —, após as Guerras Médicas (494 – 477 a.C.) A formação da liga délica, sob liderança ateniense e as ações militares contra as regiões ainda dominadas pelos persas, deram a Atenas as condições de sua supremacia militar e econômica. O antigo conselho de cidades que administrava a liga délica é substituído pela Assembléia de Atenas e por seus cidadãos, que passam a ser os mandatários da aliança. O tesouro, antes administrado pelas póleis aliadas, passa a ser controlado por Atenas e a marinha torna-se hegemonicamente ateniense e, depois de 450a.C., os cidadãos das póleis componentes da liga, são obrigados a jurar fidelidade ao “povo” de Atenas. Juntamente com essas fundas mudanças que vão consolidando o imperialismo ateniense, crescem os poderes dos mais ricos, incluindo-se aí, a velha aristocracia que, de fato, nunca ficou fora dos jogos de poder da polis. Nesse sentido, mais uma vez Atenas recompõe suas formas de representação. As disputas políticas acirram-se com a guerra. O *Areópago* — reduto da aristocracia —, no contexto do conflito, acaba concentrando grandes poderes, mesmo sendo teoricamente subordinado à *βουλή*. Efialte,²⁴² líder da facção democrática, que se opunha à aristocracia, que buscava fortalecer uma aliança com os espartanos através de Címon,

²⁴¹ Veja-se, *Paideia*, op. cit., pág. 266.

²⁴² Desse líder pouco se sabe; era filho de Sofonide e pertenceia à uma família com poucos recursos. Segundo Aristóteles, tinha fama de justo e de incorruptível. Veja-se *La Costituzione degli Ateniesi*, op. cit., XXV – 1.

inicia uma campanha contra os membros do *Areópago*, acusando vários magistrados de corrupção. Em 461 a. C., a facção democrática efetiva sua vitória, com o ostracismo de Címon. Juntamente com seu auxiliar Péricles, Efialte fez aprovar na Assembléia uma resolução privando formalmente o *Areópago* de todos os poderes não legalmente sancionados por escrito na constituição, os assim chamados, "poderes adjuntivos", ainda que preservando a antiqüíssima função de jurisprudência, no caso de crimes de sangue. A *βουλή* e a *Ἐκκλησία*, Assembléia Popular, passavam, agora, a ter essa função. Mas logo em seguida, Efialte é assassinado, a mando de seus inimigos e é substituído por Péricles, o líder do *gênos* dos Alcmeônidas, que dará continuidade à política de reformas que adequem a polis ateniense à *δημοκρατία*.

Esse, o pano de fundo histórico-ontológico em que prosperam as idéias propugnadas pelos sofistas, que punham em discussão o que já havia se tornado realidade, ou seja, a velha *polis-igualitária* estava objetiva e definitivamente sepultada. Mesmo sendo heterogênea havia, na reflexão dos sofistas, uma linha de pensamento que relativizava todas as noções, as regras éticas e os valores humanos. Além de constituírem a expressão da emergência do homem privado e de um profundo momento de mudanças nas forças e nas relações sociais, os sofistas expressam, também, o momento mais intenso da democracia escravista, de sua consolidação e de sua crise e, porque não dizer, da própria força que as relações de mercado ganham, no período do imperialismo ateniense, e que Platão propositalmente relaciona à nova forma de



educar dos sofistas, para reforçar sua crítica, evidenciando, como diz Jaeger, um "sintoma espiritual" da época, como podemos ver no *Protágoras*.²⁴³ Mas, para além dessa comparação maliciosa de Platão, o que fica patente é a existência de duas concepções radicalmente opostas sobre as possibilidades e a inerência da *virtù* do conhecimento nos homens. Para esses grandes "enciclopedistas" da cultura helênica, é possível ensinar a *virtude* e, para os sofistas, o ato de educar contém em si uma *tέχνη* que possibilita o ensinamento da *ἀρετή* política, sendo que esta aparece ligada à concepção de educação geral do indivíduo.²⁴⁴ Na forma da *δημοκρατία*, a política havia alcançado o maior relevo, exatamente por *constituir o elemento prático-mediativo* da crise social da polis. Portanto, além de uma *ἀρετή*, a política possuía, também uma *tέχνη* e, nessa conexão inerente, segundo os sofistas, encontrava-se o mais alto grau de civilidade. Esse era o novo confronto que se desencadearia no contexto da necessidade da mediação, isto é, a retórica versus a filosofia. Em termos gerais, os sofistas baseavam seus ensinamentos, tanto no pensamento jônico, quanto no pensamento ático. Quando se ocupavam da filosofia natural, propunham um objetivo prático-direto e, como destaca Heller, negaram o

²⁴³ "Dunque, o Ippocrate, il sofista non è forse una specie di mercante all'ingrosso o rivenditore al minuto di quelle merce di cui l'anima si nutre? A me, almeno, pare che sia qualcosa del genere. Ma di che cosa si nutre l'anima, o Socrate? Di conoscenze, non c'è dubbio, risposi io. E bisogna tenere gli occhi bene aperti, amico mio, che il sofista, lodando la sua mercanzia, non ci inganni, come fanno quelli che vendono il cibo del corpo, cioè, il mercante e il bottegaio". Platão, *Protagora*. 313c, in *Tutte le Opere*, cit., vol. III.

²⁴⁴ Jaeger ressalta o "enciclopedismo" como elemento fundamental para o projeto pedagógico dos sofistas: "Lo decisivo para los sofistas es la idea consciente de la educación como tal. Si volvemos la vista hacia el camino que ha recorrido el espíritu griego desde Homero hasta el periodo ático, no aparece esta idea como sorprendente, sino como el fruto histórico necesario y maduro de la evolución entera. Es la expresión del esfuerzo constante de toda la poesía y el pensamieto griegos para llegar a una acuñación normativa de la forma del hombre. Este esfuerzo esencialmente educador debía conducir, sobre todo a un pueblo de consciencia filosófica tan despierta, a la formación de la idea consciente de la educación, en el alto sentido em que llamamos aquí. Resulta así, naturalísimo que los sofistas vincularan la idea de la educación las antiguas creaciones del espíritu griego y las consideraban como su contenido propio. La fureza educadora de la obra de los poetas era para el pueblo griego algo que se daba por supuesto." op.cit., pág. 277



método da percepção e estabeleceram uma viva polêmica, inclusive contra a "especulação pura" dos jônios,²⁴⁵ claramente explicitada na afirmação de Protágoras: "O homem é a medida de todas as coisas; da que são, que elas são, e das que não são, que elas não são", o que definia a orientação filosófica dos sofistas, quer dizer, as coisas possuem valor somente na perspectiva dos homens e o conhecimento adquire validade se aplicado praticamente à vida humana. Os sofistas — especialmente a primeira geração, Protágoras de Abdera e Górgias de Leontini — trouxeram consigo um debate que expressava a própria crise que se estabelecia no pensamento jônico, particularmente a contraposição entre a noção do "ser", presente nos eleatas e do "devir" heraclitiano.

A postura de questionar a *Weltanschauung* imperante reforçava também, o desvinculamento da idéia sustentada pela religião-cívica de que a comunidade era o parâmetro da ação dos homens, isto é, os *indivíduos passam a constituir a referência imediata da sociedade*, o que implicava, ainda, no aparecimento de um outro enfoque sobre o νόμος (*nómos*), a lei e sobre a δίκη, a justiça. A nova noção de educação propugnada pelos sofistas realiza no campo teórico, o que já se dava na imediatez do *reflexo ideossocietal* da polis, isto é, a quebra da identidade entre cultura e religião, justamente porque aí, verifica-se, também, a ruptura da idéia da conexão da comunidade com uma ordem institucional de origem divina e, nesse sentido, os sofistas nada mais fizeram do que desenvolver uma tendência que se

²⁴⁵ Heller, op. cit., pág. 27



origina já no período das tiranias, principalmente durante o governo de Sólon, onde temos o alargamento da noção de uma natureza humana. A própria tragédia colocou, antecipando Heráclito de Éfeso, como questão central da existência humana, — ainda que no âmbito de uma forma de conhecimento intuitiva — a oposição e a luta dos contrários. A preocupação de uma educação laicizada, portanto, vincula-se à um movimento generalizado que se processa na estrutura da sociedade ateniense que direcionava-se para uma ampla laicização das relações sociais. Mas isso não significa dizer que desaparecem todas as conexões com a divindade.

Ao contrário, o que temos, nesse novo momento é um redimensionar dos vínculos entre a comunidade e as forças divinas. Melhor seria dizer que há uma tendência, também ela, em processo desde finais do VI século, em alocar a divindade nas leis da natureza, deixando o mundo dos homens sob a responsabilidade humana, quer dizer, realiza-se um movimento de secularização e de historicização das leis que regem a ordem do estado, o que incide diretamente nos fundamentos da justiça, agora, considerada obra terrena e passível de ser questionada e modificada, diferentemente da lei, que pertence à natureza, enquanto soma de tudo que é divino. O grande inimigo dos sofistas, Platão, nos dá os elementos necessários para que possamos identificar o núcleo do embate, no escopo ideo-imaginário e político da polis. Em seu *Protágoras*, faz o sofista explicitar que seus ensinamentos são direcionados, seja para o âmbito da vida privada, como para a ação na vida



pública,²⁴⁶ o que demonstra ser esse um entendimento geral do que deve caracterizar um tipo de práxis na vida social.²⁴⁷ E essa visão, que pressupõe a responsabilidade como *conditio* para a virtude do bom cidadão, retém um conteúdo intrínseco, fundamental para os sofistas, que é a necessidade de se educar o homem para intervir na vida social, e que manifesta um entendimento que enfatiza a necessidade de se responder — tanto prática como intelectualmente — à crise em que estava mergulhada a polis. Mais do que isso, essa resposta não pode ser resultado de uma hipotética virtude procedente de um *ethos* imanente, mas de uma intervenção objetiva que crie a possibilidade de se ensinar a virtude, centrando-a em seu elemento político, isto é, na virtude desenvolvida e aplicada pelos homens. Assim, essa concepção evidencia a noção da política como uma práxis, que contém virtude e conhecimento e que é decisiva na construção de relações civilizadas entre os homens. Daí, aparecer no texto platônico, um Protágoras comparando o homem em estado de natureza com aquele que adquiriu a civilidade, onde o sofista conta que a cidade nasce juntamente com a política. O estado de natureza aparece, em Protágoras, como uma condição primordial e longínqua. Mesmo baseando-se numa ontologia impregnada pelos mitos da criação, o sofista descreve o elemento diferenciador do homem em relação aos outros animais, que é a dádiva de Prometeu aos humanos, que roubou dos deuses o fogo e a *arte do saber técnico*. Com esses elementos nasceram as línguas, e as crenças. Mas, ainda faltava a capacidade de superar o individualismo

²⁴⁶ Plátao, **Protagora**, in op. cit., 318e

²⁴⁷ Veja-se Hegel, **Lecciones Sobre la Historia de la Filosofia**, op. Cit., pág.14 e segts., vol. II



presente nos homens e esta qualidade, a *arte da política* é oferecida pelo próprio Zeus, sendo que a partir desse momento, estão criadas as condições para a convivência pacífica e civilizada entre os homens. No conto de Protágoras, o *nómos* constitui-se no elemento central e a justiça constitui as normas que regem a convivência.²⁴⁸ Podemos perceber, desse modo, que a concepção de um estado laico que deve atuar na educação consciente do homem aparece, para os sofistas, como resultado “natural” do desenvolvimento e da afirmação da humanidade.

O momento da ascensão dos sofistas na educação ateniense — com uma presença destacada nas camadas mais abastadas —, significa uma necessária ampliação das aptidões decisivas nos embates realizados na *Agorá*, o que se constituía num elemento fundamental para o desenvolvimento de uma *ἀρετή* política, composta pelos talentos intelectuais e pela oratória, que seriam os “instrumentos” necessários para enfrentar as tensões e as disputas, postas pelas profundas mudanças que se realizam na essência do estado no período do imperialismo ateniense. A *ἀρετή* política seria a única possibilidade, na visão dos sofistas, de recolocar a civilidade no contexto de uma polis em crise, adequando os valores cívicos às grandes alterações que se processavam em todos os elementos constitutivos da vida política. De maneira que, diferentemente de Jaeger, entendemos que não são as “idéias

²⁴⁸ Como vemos no *Protágora*, as palavras do sofista: “[...] Ed era ormai vicino il giorno predestinato in cui bisognava che anche l'uomo uscisse della terra alla luce. Prometeo, allora, trovandosi in difficoltà circa il mezzo di conservazione che potesse trovare per l'uomo, ruba ad Efesto e ad Atena la loro sapienza tecnica insieme al fuoco, perché senza il fuoco era impossibile acquisirla o utilizzarla, e così ne fa dono all'uomo. Grazie ad essa l'uomo possedeva la sapienza necessaria a sopravvivere, ma gli mancava ancora la sapienza politica, perché questa era in mano a Zeus [...] Zeus, allora, temendo che la nostra specie si estinguesse, manda Hermes a portare agli uomini rispetto e giustizia, perché fossero regole ordinatrici di città e legami che uniscono in amicizia [...]”, op.cit., 321 – 322c.



dos sofistas que penetram na realidade política e conquistam o estado", mas são exatamente as novas formas de intervenção social, da qual a política é o *elemento de mediação prática e de busca de consenso* — refletindo a materialidade societal configurada na *morphosys* da *δημοκρατία* —, que penetram e conquistam o pensamento desses legítimos representantes da nova ordem ateniense.

Mas os sofistas da primeira geração mesmo explicitando uma situação de desagregação ético-moral da polis, acabaram por mitigar seus reais problemas. Heller ressalta que os sofistas da geração seguinte, desenvolvendo a obra de seus predecessores não somente expressam essa crise moral como a legitimam e esse será o elemento central do combate de Sócrates e de Platão aos sofistas.²⁴⁹ Mesmo concordando com essa assertiva, devemos considerar, no entanto, que a crise da polis, agravada com a eclosão da Guerra do Peloponeso, abarcará todo o pensamento que será produzido naquele período, inclusive o de Sócrates e, posteriormente, o de Platão, justamente no terreno das tentativas de respostas às necessidades geradas pela própria crise. E esse, a nosso ver, constitui o escopo onde podemos encontrar os elementos explicativos para uma forma de pensamento que sai rapidamente da tentativa de resposta positiva para, no caso dos sofistas, a justificação da desagregação ético-moral.

Se é correto dizer que a sofística tardia realça os elementos de decadência presentes na polis ateniense, por outro lado, devemos considerar

²⁴⁹ Veja-se Heller, op.cit., págs. 30 – 31



que no contexto da afirmação da decomposição ético-moral politéia surgem, antiteticamente, possibilidades de superar as formas estranhadas de concepção da religião, da legalidade e da moral, postas pelo papel central que a individualidade adquire, mas que acabam por reincorporar-se no mundo estranhado,²⁵⁰ dada a impossibilidade de se ir para além de uma forma societal em desagregação, porque limitadas por seu extremo "particularismo" inerente, como avalia Hegel, que eleva justamente esse aspecto central dos sofistas, isto é, ser o indivíduo "sua própria e última satisfação", sob o preceito: "o que defino como finalidade, é o meu prazer, minha vaidade, minha fama, minha honra e minha subjetividade específica".²⁵¹ Com o indivíduo no centro de uma proposta de práxis que desconsidera o conjunto da coletividade, a relativização do que deve reger a ordem e as relações sociais, ganha contornos de extremo cinismo, quando um sofista como Trasímaco afirma que "a justiça não é outra coisa que a vantagem do mais forte", ou que as normas podem ser violadas desde que não haja testemunhas.²⁵²

²⁵⁰ Como ressalta Heller ao realizar a crítica da teoria desenvolvida por Critias: "El valor de la teoría de Critias sobre la 'creación de los dioses' no debe ocultar, por supuesto, su génesis, es decir, el hecho de haber surgido de la crisis y de haber apoyado en la disgregación de base social necesaria para un juicio ético seguro. Las cualidades de una teoría tal no pueden enmascarar el proceso que condujo, a ritmo acelerado, a la relativación de los valores morales. Está claro en este punto que los valores tenidos hasta hace poco por sacrosantos no lo son ya en modo alguno, que se posee la libertad de seguirlos o no, que lo que es bueno a los ojos de uno puede ser malo a los ojos de los demás. Se trata de un proceso, por lo menos en teoría, ambivalente, puesto que es en curso de esta disolución de la escala de valores absolutos donde vemos aparecer por primera vez en la historia del pensamiento humano categorías como la de intereses de clase o de capa social, de relación entre utilidad y moral (es decir, la relatividad objetiva de la moral en el espacio) por un lado y, por otro, la percepción de cambios en el proceso histórico, es decir, la relatividad de la moral en el tiempo. Idem, págs. 34 – 35

²⁵¹ Hegel, op. cit., pág. 27

²⁵² Como podemos ver em Antífon: "La justicia consiste en no transgredir los preceptos legales de la ciudad de que se es ciudadano. Un hombre puede conducirse irreprochablemente en armonía con la justicia si ante testigos defiende las leyes y cuando está solo, sin testigos, sostiene, en cambio, los dictados de la naturaleza. En efecto, las disposiciones de la ley son artificiales, mas las de la naturaleza son necesarias. [...] A decir verdad, un hombre que infringe la ley queda libre de oprobio y de castigo en tanto no es observado por quienes guardan las convenciones.", apud. in Heller, op. cit., pág. 33.



De qualquer modo, como destaca Lukács,²⁵³ a crise gera também, *hic et nunc*, as primeiras tentativas de respostas positivas, que buscam resgatar os valores de uma comunidade em desagregação, e que estão nucleadas no âmbito das questões morais, inicialmente com Sócrates, centrando a filosofia do humano no problema de uma "práxis correta" e depois, com Platão. Como enfatizou Hegel, Sócrates acha-se unido a seu tempo por um determinado nexo de continuidade, isto é, produto de uma época de crise mas que, diferentemente dos sofistas, buscava unir seus ensinamentos com uma forma de vida fundindo, numa postura de alto teor ético, teoria e prática recolocando a força comunitária do dístico de Apolo, "conhece-te a ti mesmo", enquanto busca de uma *epistêmê* acima da mera opinião superficial, onde o conhecer deve transcender o indivíduo e estar conectado, ao mesmo tempo, com a vida privada e com a vida pública do cidadão e, nesse sentido, o conhecimento aparece não somente como práxis, mas também como *ἀρετή*.²⁵⁴ Podemos dizer que há, na definição socrática de busca pela verdade, um forte elemento religioso, basta lembrar que a opção de Sócrates pela filosofia é resultado de sua visita ao Oráculo de Delfos, onde ouve a voz de seu *daímon* que lhe

²⁵³ Cf. Lukács, *Ontologia dell'Essere Sociale*, op. cit., pág. 11, vol. I.

²⁵⁴ Como define Jaeger: "Sócrates es el hombre de la hora, en el sentido absolutamente elemental. En torno a él sopla un aire auténticamente histórico [...] La Atenas de Péricles, que, como dominadora de un poderoso imperio, se ve inundada por influencias de toda clase y procedencia, se halla, a pesar de su brillante dominio en todos los campos del arte y de la vida, en peligro de perder el terreno firme bajo sus pies. Todos los valores heredados se esfuman en un abrir y cerrar de ojos al soplo de una superafanosa locuacidad. Es entonces cuando aparece Sócrates, como el Sólon del mundo moral. Pues es en el campo de la moral donde se ven socavados en estos instantes el estado y la sociedad. Por segunda vez en la historia de Grecia, el espíritu ático invoca fuerzas centrípedas del alma helénica contra las fuerzas centrífugas, contraponiendo al cosmos físico de las fuerzas naturales en lucha, creación del espíritu investigador jónico, un orden de los valores humanos. Sólon había descubierto las leyes naturales de la comunidad social y política. Sócrates se adentra en el alma misma para penetrar en el cosmos moral." Paideia, op. cit., pág. 404



transmite uma mensagem do deus Apolo que o faz compreender que o saber é a incessante procura do conhecimento, pois constitui-se num sábio aquele que reconhece que nada sabe: "sei que nada sei." Daí a filosofia aparecer como compromisso de vida.

Num trabalho onde procuramos estudar a política como resultado da construção de uma consciência e de uma práxis mediativa, não poderemos desenvolver com a devida e necessária extensão o conjunto da doutrina dos grandes filósofos da polis, Sócrates e Platão, sendo que pelas limitações inerentes ao tema tratado, nos ateremos às questões concernentes à política enquanto práxis ético-moral.

Como afirmamos acima, a crise que envolve a polis atinge o conjunto de seu complexo ideo-societal, provocando o aparecimento de tentativas de respostas, não somente no âmbito de uma ação permeada pelo imediatismo pragmático, próprio da essencialidade da política que vinha sendo medrada até então, como também no campo da reflexão teórica sobre ela. Justamente o desenvolvimento de uma filosofia nucleada no humano constituirá o elemento de diferenciação, e esta forma de pensamento estruturada sobre a base de uma reflexão que põe o homem no centro das "coisas existentes" abrirá a possibilidade para que se criem as condições de realizar a *mediação* necessária, no sentido de compreender e de responder aos problemas postos pela crise. Taylor relevará esse aspecto, ao salientar que por volta da primeira metade do V século a.C., já no período de Péricles, os homens mais notáveis voltavam as costas para o estudo do mundo da física e direcionavam suas



preocupações para os problemas da lei, da política e da conduta moral.²⁵⁵ E nesse “caldeirão” fervilhante de teorias que negavam-se e entrelaçavam-se mutuamente, numa Atenas tornada cosmopolita, o jovem Sócrates inicia sua busca de conhecimento, influenciado por uma frenética atmosfera de inquietudes intelectuais, também ele, atingido e envolvido pela crise que se estabelece na polis ateniense, no ápice de seu poderio imperialista. Portanto, no escopo desta determinação material, Sócrates partirá dos mesmos pressupostos que nortearam os sofistas, tomando por base as idéias áticas tradicionais, incluindo em seu corpo filosófico os conceitos de *τέχνη* e de *ἐνέργεια*. Mas, diferentemente dos sofistas, Sócrates não se apresenta como sábio ensinante, ao contrário, coloca-se como um homem que pergunta sobre as coisas.

Mas o que de fato representa o pensamento de Sócrates, no contexto da crise da polis ateniense? Inicialmente, destacamos sua postura em relação ao ensinar, que é entendida como uma missão e, ao contrário dos sofistas, Sócrates ensina gratuitamente na *Agorá*, não como professor, mas como *πολίτοι ἴσοι*, numa posição política de reafirmação do *homem coletivo*, em nítida contraposição ao *homem privado*, porque, segundo sua visão, seria inadmissível transformar em mercadoria um dever comunitário.²⁵⁶ Mas essa

²⁵⁵ Cf. Taylor, op.cit. págs. 47 – 48

²⁵⁶ Como podemos verificar na “fala” de Sócrates, interpretada por Platão: “Ma io, durante tutta la mia vita, così in pubblico, se qualche volta mai mi sono occupato di cosa pubblica, come in privato, mi sono dimostrato sempre alla stessa maniera, non avendo mai ceduto a nessuno, né ad altri e nemmeno a nessuno di coloro che i miei accusatori chiamano miei scolari. Io non sono mai stato maestro di nessuno. E se c'è, quando parlo e porto a compimento le mie cose, desidera ascoltarmi, sia giovane che vecchio, io non mi sono mai tirato indietro, e non è che io parli se guadagno del denaro, mentre se non me prendono non parlo. Ma io mi offro indistintamente al ricco e al povero per farmi interrogare e se uno vuole sentire quello che dico mentre do la risposta.[...] E se qualcuno dice di aver appreso qualcosa in privato da me,

postura de colocar-se diametralmente em oposição ao novo estilo sofístico, em relação à educação, não pode ser vista como uma mera posição pragmática, nos moldes tradicionais das disputas políticas estabelecidas na polis. Ao contrário, opondo-se ao processo desagregador da polis, Sócrates, transforma a política num elemento de *transcendência objetiva* que chega à condição de *consciência mediativa* em relação à imediatez cotidiana, justamente porque no âmbito desse antagonismo situa-se a *virtude moral*, uma *ἀρετή universal*, que traz em si um *modelo de polis* — cujo referencial era o “espírito da comunidade” constitutivo da base ideo-societal inaugurado no período de Sólon. E há, nessa *ἀρετή/virtù* um centro moral e religioso e, seguindo uma tendência que se alarga nesse período, Sócrates subverte o que constituía o núcleo da antiga filosofia da natureza, adotando uma visão antropocêntrica. Como inicialmente fizeram os trágicos e, posteriormente os sofistas, Sócrates põe no âmago de suas reflexões o homem, assim como sua estrutura orgânico-corpórea. Jaeger chama-nos atenção sobre esse aspecto, ressaltando que mesmo com sua atitude negativa frente à filosofia da natureza, Sócrates acaba absorvendo e adequando as reflexões de Diógenes de Apolônia sobre o conhecimento do homem — justamente no que se refere às suas análises da fisiologia humana, que constituía a única experiência real realizada a partir da observação.²⁵⁷ Daí a afirmação de Cícero que Sócrates

cosa che anche gli altri, tutti quanti, non abbiano appresa o udita da me, sappiate bene che non dice la verità.”, **Apologia di Socrate**, 32e – 33b, in op. cit., vol. I.

²⁵⁷ Como destaca Jaeger, “Y si las observaciones que pone a contribución para ello fueron de la obra Diógenes, tienen el interés de que este filósofo de la naturaleza era precisamente, además, un médico famoso. Por eso, al igual que en algunos otros jóvenes filósofos de naturaleza — baste recordar el nombre de Empédocles — la fisiología humana ocupa en él un lugar mayor que en ninguna de las antiguas teorías presocráticas de la naturaleza. Esto respondía, naturalmente, al interés de Sócrates y a su modo de

retira a filosofia dos céus e a traz para o mundo dos homens, colocando-a na polis.

No escopo da visão socrática de práxis social, articulam-se dois elementos em sua estrutura cognitiva: a *moral* e a *política*. Essa moral conectada à *ação social* (enquanto ação política) tem como ponto de partida a noção de *ἀρετή*. Daí sua posição crítica em relação aos sofistas que afirmavam a possibilidade de ensinar a virtude.²⁵⁸ Como sabemos, para Sócrates a educação política constituía-se numa *prática permanente e de princípio*. Sua contraposição radical à forma de compreensão dos sofistas residia no fato que a sofística apreendia a “*ἀρετή* vulgar”, que respeitava uma espécie de “código de conduta” assumido por homens sem convicção pessoal da importância fundamental da alma e que por isso, constituía-se como uma imitação ilusória e fragmentada da verdade. Nesse sentido, para Sócrates, a verdadeira *ἀρετή* baseava-se nos “reais valores morais.” Mas como chegar à esses “verdadeiros valores morais” contidos na *ἀρετή* ? A própria definição socrática de *ἀρετή* baseava-se na *idéia de uma existência inerente* dessa *virtù* na *ψυχή* (alma) dos homens — o que logicamente, pressupunha a existência de uma alma que deveria ser conhecida por uma revelação que se consubstanciava numa práxis posta pela educação e pelo respeito aos valores da ordem politeia. Desse modo chegamos ao nexosocrático da impossibilidade de se ensinar a *ἀρετή*, já que esta articula-se no contexto de

plantear el problema. Aquí nos encontramos con el lado positivo que hay en su actitud ante la 'ciencia natural' de su tiempo y que frecuentemente se desconoce.” op. cit., págs. 408 – 409

²⁵⁸ Veja-se, Platão, *Menone*, 70a e segts., in op. cit., vol. III



uma ordem universal superior.²⁵⁹ Assim, Sócrates entende ser possível alcançar a *virtù* somente através da razão que, por sua vez, possibilita chegar ao *conhecimento do bem*, que nada mais é do que a *ἀρετή universal* —, *todas as virtudes são, de fato, uma única*.

De modo que este caminho em direção à *ἀρετή universal* conecta-se, então, com o conceito socrático de *ψυχή*. Como não caberia aqui, entrar na complexa polêmica sobre o conceito de *ψυχή* em Sócrates,²⁶⁰ de antemão assumimos a definição de Jaeger, que a relaciona com o desenvolvimento histórico do conceito de alma dos gregos,²⁶¹ cuja base é a poesia e a filosofia grega mesma.²⁶² Ainda, segundo a definição jaegeriana, a alma de que fala Sócrates é concebida juntamente com o corpo, sendo que ambos constituem

²⁵⁹ Sobre esse aspecto, Taylor ressalta: "Existe, por lo tanto, un simple principio único detrás de todas sus diversas manifestaciones en las diferentes situaciones de la vida. Un hombre que ha captado este principio con la plena comprensión del conocimiento, no puede ya aplicarlo en algunas situaciones, y no en otras. El conocimiento real de lo bueno para el alma se desplegará por sí mismo en una justa actitud hacia todas las situaciones de la vida, y, de esta suerte, en la vida del 'filósofo' desaparecerán las aparentes líneas divisorias entre uno y otro tipo de excelencia moral. La totalidad de su conducta exhibirá una única excelencia, certidumbre constante y segura de la verdadera 'escala de bondad.' [...]" , op. cit., pág. 120

²⁶⁰ Dentre outros, vejamos, J. Burnet, *O Despertar da Filosofia Grega*, SP, Sciciliano, 1994; Hegel, *Lecciones Sobre la Historia de la Filosofia*, op. cit., vol II; Jaeger, *Paideia*, op. cit.; Mondolfo, *O Pensamento Antigo*, op. cit.; A.G. Robledo, *Sócrates y el Socratismo*, México, FCE, 1994; vol. I e Taylor, *El Pensamiento de Sócrates*, op. cit.

²⁶¹ Como vimos anteriormente, no item 2 desse capítulo, a alma no período arcaico, era entendida como uma sombra sem a qual o homem não poderia viver, mas sua vida intelectual e moral radicava-se nos órgãos humanos, como o coração e o diafragma. No orfismo, a alma adquire uma condição de "divindade exilada", quer dizer, habita no homem, mas não é sua essência.

²⁶² Como define Jaeger: "La evolución religiosa superior del espíritu griego se desarrolla fundamentalmente en la poesía y en la filosofía, no en el culto de los dioses, que solemos considerar casi siempre como el contenido principal de la historia de la religión helénica. Es cierto que la filosofía constituye una fase relativamente posterior de la conciencia y que el mito es anterior a ella, pero para quien esté acostumbrado a captar conexiones estructurales del espíritu no cabe la menor duda de que tampoco en el caso de Sócrates niega la filosofía de los griegos la ley histórico-orgánica que preside su formación. La filosofía no es sino la expresión racional consciente de la estructura fundamental interna del hombre griego, tal y como podemos seguirla a través de los siglos en los supremos representantes de este género. La religión dionisiaca y órfica de los griegos y la de los misterios presentan, indudablemente, ciertas 'fases preliminares' y ciertas analogías, pero este fenómeno no puede explicarse diciendo que las formas socráticas de hablar y de concebir se deriven de una secta religiosas que puede uno desplazar a su antojo como ajena a los griegos o adorar como oriental. Tratándose de Sócrates, el más sobrio de los hombres, el dar por supuesta la existencia de una influencia eficaz de estas sectas orgiásticas en las capas irracionales de su alma, sería una empresa verdaderamente desatentada." , op. cit., pág. 420.

aspectos distintos da mesma natureza, isto é, o psíquico não aparece contrapondo-se ao físico. *Aggiornando* o antigo conceito da filosofia da natureza grega da φύσις, Sócrates acrescenta nela o espiritual, transformando-a em sua essencialidade já que, agora, a natureza física se espiritualiza e sobre a alma reflui ao mesmo tempo, algo da existência física mesma. A alma aparece frente aos olhos do espírito em seu próprio ser, como algo plástico que pode conseguir forma e ordenamento e, igualmente ao corpo, faz parte do cosmo, da *essencialidade universal única*. Daí o vínculo estrutural com a noção de ἀρετή e como afirma Jaeger, “[...] As *aretai* ou virtudes que a polis grega associa quase sempre a esta palavra, a valentia, a ponderação, a justiça, a piedade, são excelências da alma no mesmo sentido que a saúde, a força e a beleza são virtudes do corpo, quer dizer, são as forças peculiares das respectivas partes, na forma mais alta de cultura de que o homem é capaz, ao que está destinado por sua natureza.”²⁶³ Desse modo, há também uma reconstrução da idéia de *bem* e de *mal*. Se no tardo-arcaísmo vemos a existência cósmica dessas duas forças atuando articuladamente conformado, assim, uma noção de universo que contém uma “unidade dos contrários” — como ocorre na tragédia —, na elaboração socrática, essa dualidade aparece distintamente, já que o *bem* constitui-se no elemento fundamental da ordem natural do universo e o *mal* reside justamente no distanciar-se dessa ordem. Como diz Hegel, para Sócrates o *bem* é algo implícito na natureza mesma do espírito. O conhecimento, portanto, é a chave

²⁶³ idem, pág. 421



da eudemonia moral e o caminho para o *bem*. Daí a ética constituir a expressão da natureza humana, porque nela reside o *ethos* e, como acen'ua Jaeger, a formação da alma para esse *ethos* consiste precisamente no caminho natural do homem para uma relação harmoniosa com a natureza do universo, isto é, a harmonia entre a existência moral do homem e a ordem natural universal.²⁶⁴

Isso nos possibilita dizer que a essência da concepção socrática de religião *situa-se rigorosamente no âmbito da tradição da religião cívica politeia*, e nesse sentido, o elemento ético constitutivo do conjunto ideológico imaginário vigente no período igualitário volta a ser colocado no centro da vida dos homens, isto é, o *ethos* comunitário. Esse aspecto aparece como decisivo no pensamento socrático e diga-se, não como mera nostalgia dos tempos antigos, mas fundamentalmente como um reprocessar de uma forma ideológica social que propiciaria a estruturação de uma coesão comunitária, que viesse responder à um processo de rápida desagregação de sociabilidade, vista por Sócrates como crise ético-moral. Nesse sentido, o pensamento socrático recoloca o ético no centro do problema de onde os sofistas o haviam retirado — uma tendência que surge, como pudemos ver, a partir da necessidade de

²⁶⁴ Sobre esse aspecto, assim conclui Jaeger: "En el sentimiento profundo de la armonía entre la existencia moral del hombre y el orden natural del universo, Sócrates coincide plena e inquebrantablemente con la ciencia griega de todos los tiempos anteriores y posteriores a él. La nota nueva que trae Sócrates es la de que el hombre no puede alcanzar esta armonía con el ser por medio del desarrollo y la satisfacción de su naturaleza física, por mucho que se restrinja mediante vínculos y postulados sociales, sino por medio del dominio completo sobre sí mismo con arreglo a la ley que descubre indagando en su propia alma. El eudemonismo griego de Sócrates deriva de esta remisión del hombre al alma como a su dominio más genuino y peculiar, una nueva fuerza de afirmación de sí mismo frente a las crecientes amenazas de la naturaleza exterior y del destino hacen pesar sobre su libertad." *ibidem*, pág. 422



se oferecer uma formação cultural elevada aos altos extratos governantes da polis (inculcando-se aí, os novos extratos sociais enriquecidos), posta pela dinâmica da nova ordem engendrada pelo desenvolvimento do imperialismo ateniense. Daí o papel central exercido pela *πολιτικά* (política), também ela recolocada e transcendendo a mera mediação pragmática existente tanto no período igualitário do tardo-arcaísmo como no período áureo do imperialismo ateniense e de sua forma política *δημοκρατία*.

A concepção de política desenvolvida por Sócrates consiste, então, *em introjetar o elemento filosófico na mediação realizada pela política*, e isto significa que nessa concepção temos a *primazia do racional* na condução da vida polítia. A razão, enquanto poder da alma, constitui-se no *conditio* para se chegar à distinção entre opinião e conhecimento real, que possibilita encontrar a essencialidade da verdade, da justiça e do bem. De modo que longe de ser uma nostalgia idealizada do período democrático pericleano, como sustenta Heller,²⁶⁵ entendemos que a construção socrática tem por referência os elementos constitutivos da forma-religião vigente no tardo-arcaísmo. Obviamente há, no entanto, uma revisitação dessa forma religiosa. Se antes, em sua versão tardo-arcaica original, a política mediava e regulava, pragmaticamente, uma *δίκη* centrada num *ethos* comunitário, composta por elementos de uma *ἀρχή* divina constituindo assim, o aspecto profano do sagrado, na formulação socrática a política *adquire a função de desenvolver a*

²⁶⁵ Como afirma Heller: "[...] Piensa en su ciudad como si todavía fuese una comunidad de la época de Péricles. [...] Pero lo que Sócrates idealiza es la forma clásica, desaparecida ya, de la democracia.", *Aristóteles y el Mundo Antiguo*, op. cit., págs. 40 – 41 (grifos da autora)

razão no sentido da *ἀρετή universal* e, desse modo, a política deixa de ser somente um elo de ligação entre o sacro e o profano, adquirindo a forma de um instrumento de mediação reflexiva para viabilizar a ação racional, isto é, da *ψυχή*, em direção à *virtù suprema*. Nesse sentido — e aí reside o elemento central do que constitui a grande inovação no que se refere ao pensamento ocidental — a laicidade alcança, também, o livre arbítrio do indivíduo para buscar a verdade. Esse constitui o contexto de sua radical crítica à forma-práxis da *δημοκρατί'α*, exatamente por sua impossibilidade de sair de sua estrutura pragmático-utilitarista, como fica explícito em seu debate com Cálice, descrito por Platão no *Górgias*.²⁶⁶ Como acentuou Hegel, com a construção reflexiva socrática, aparecem a subjetividade infinita e a liberdade da autoconsciência, que entram em rota de colisão com o sistema ideológico imaginário vigente, no período imperialista. Para Sócrates, a forma-práxis política da democracia escravista não portava consigo a razão e o conhecimento, o que impedia o exercício do poder na perspectiva da *virtù*, reforçando a ignorância dos cidadãos. Havia, pois, implícito no discurso socrático uma recusa à forma-democracia da Atenas imperial que consubstanciava-se na oposição entre *Alétheia* e *Dóxa*, a verdade contra a aparência. Platão evidencia essa polarização entre o posicionamento socrático e o hegemônico na polis da Atenas imperialista, quando, em sua *Apologia* enfatiza — a partir das “próprias palavras” de Sócrates — que aceitar

²⁶⁶ “[...] Se si dice che gli Ateniesi siano stati diventati migliori grazie a Pericle, o se, al contrario, si dice che siano stati da lui corrotti. In effetti, quello che io sento dire è questo: che Pericle rese gli Ateniesi oziosi, vili, chiacchieroni e avidi, avendo per primo istituito uno stipendio per i pubblici incarichi.”, Platão, *Gorgia*, 515e, in op.cit. , vol. III



a condição que estava sendo imposta, para não ser condenado à morte, seria abandonar o encargo dado pelo Oráculo de Delfos, pois servir o deus era servir toda a comunidade.²⁶⁷ A recusa da *δημοκρατι'α* é, portanto, a afirmação da necessidade de uma opção individual dos cidadãos para chegar ao conhecimento, à *virtù universal*, onde o *verdadeiro eu* realiza-se no *espírito coletivo da polis*. Mas essa opção do indivíduo deve ser orientada pelos homens públicos. Se esses homens não correspondem aos seus deveres não realizam a verdadeira política, na direção do ético e da moralidade.²⁶⁸ É nesse contexto que o dístico délfico, *gnôthi sautón*, tradicionalmente utilizado para chamar a atenção aos limites da existência humana, ganha os contornos de um permanente convite para que o homem indague-se sobre as dimensões da alma.

Essa busca da verdade proposta por Sócrates, inaugura o método filosófico de investigação, que visa à descoberta de conceitos universais. Como acentua Aristóteles, há nessa concepção uma continuidade da tradição grega da "doutrina das idéias,"²⁶⁹ sendo que a pesquisa socrática comporta o

²⁶⁷ Nas "palavras" de Sócrates: "Ateniesi, ho rispetto e affetto per voi, ma ubbidirò piuttosto al dio che a voi e finché respiri e ne sia capace, non cesserò mai de filosofare e di esortarvi e di consigliarvi, chiunque incontri di voi, dicendovi le cose che sono abituato a dire [...] E questo io farò con giovani e vecchi, con chiunque mi capiti, straniero o cittadino, e di più con i cittadini, perché mi siete più vicini per stirpe. Questo comanda il dio, lo sapete bene. E io penso che per voi no ci sia bene maggiori per la città che questa mia servitù al dio [...] No dalle ricchezze nasce la virtù, ma dalls virtù le ricchezze e tutti gli altri beni e per il singolo cittadino e per la comunità [...]", Platão, *Apologia di Socrate*, 29d – 30b, in op. cit., vol. I

²⁶⁸ Como enfatiza Platão, ao colocar na boca de Sócrates as palavras que definem sua concepção de política: "Credo di essere uno dei pochi Ateniesi, per non dire il solo, che tenti la vera arte politica, e l'unico fra i contemporanei che la eserciti. E poiché non per compiacere la gente faccio i ragionamenti che di volta in volta faccio, ma mirando al meglio e non a ciò che è più piacevole." *Gorgia*, op. cit., 521d. Sobre esses juízos sobre a democracia, atribuídos por Platão à Sócrates, Taylor comenta: " Los juicios sobre la democracia ateniense de siglo V, puestos en boca de Sócrates en el *Górgias* y en la *República* de Platón son mucho más duros que cualquier cosa que el propio Platón tenga que decir por propia cuenta sobre el gobierno democrático en diálogos posteriores, tales como el *Político* y *las Leyes*; me parece probable que la severidad de aquellos juicios proviene de Sócrates más que de Platón." Op. cit., pág. 125.

²⁶⁹ Aristóteles, *Metafísica*, op.cit., I, c.9



raciocínio indutivo e a definição de universalidade, ambas atentando para o princípio da ciência, porque releva as definições necessárias (e universais) das coisas em sua essencialidade, apreendidas pela razão. O raciocínio indutivo, aquele que partindo da análise de um determinado número de casos particulares, alcança uma definição geral que expressa um determinado conceito, sendo que o conceito exprime a essência ou a *natureza da coisa* — *o que é*. Ainda segundo nos informa Aristóteles,²⁷⁰ anteriormente, somente Demócrito ocupou-se da problemática da universalidade, mesmo assim, de modo escasso. Primeiramente, os pitagóricos haviam tentado definir alguns elementos reduzindo, porém, as noções à um número determinado, como, por exemplo, buscando definir o que é o conveniente, o justo a união, etc. Ao invés, Sócrates buscava a essência das coisas e a boa razão. Como afirma Hegel,²⁷¹ os conceitos socráticos possuem um alto caráter genérico-abstrato, e dizem respeito ao *dever-ser* e não à realidade mesma. As questões referentes à definição da substância e da essência foram deixadas para seus sucessores e, desse modo, constituíram-se nos temas principais das reflexões de Platão e de Aristóteles.

Na introdução de sua monumental *Ontologia do Ser Social*, Lukács chama atenção para o fato de Platão ser o primeiro a tentar responder o “que fazer?”, frente à uma polis em crise de dissolução, no sentido de garantir os postulados morais necessários, indispensáveis, e *possíveis* para a salvação

²⁷⁰ idem, XIII, IV.20 – 30

²⁷¹ Hegel, op.cit., pág. 100 e segs, vol. II.

da polis.²⁷² Nessa postura platônica, estava presente a preocupação de recuperar a tentativa do desenvolvimento da ontologia da essencialidade socrática e, ao mesmo tempo, a busca de construir uma projeção ontológica da moralidade, justamente para responder à generalidade socrática da busca da *virtù*, ou melhor, dizendo, superar a *essencialidade* genérica. De modo que constitui-se aí, um centro direcionado à construção de uma filosofia que analisasse o estado, enquanto sistema ordenador jurídico-político da polis. Em Platão, essa busca transforma-se numa *Paidéia pedagógica*, onde a política adquire um sentido objetivo, isto é, o político não constitui-se apenas, como em Sócrates, num elemento de mediação reflexiva, mas ganha a dimensão de vir a ser (como *possibilidade*) uma *práxis realizadora*. Sua decepção com as formas institucionais que regiam a polis, principalmente após o processo que levou à condenação à morte de Sócrates, determinaram que ele se dedicasse a pensar alternativas para melhorar as condições da vida política e da constituição do estado. Se não podemos dizer que há uma ruptura platônica em relação à necessidade do resgate do *fundamento da virtude cívica*, como nos aclara Jaeger,²⁷³ por outro lado, conforma-se no pensamento de Platão a certeza da necessidade de ir à diante no sentido de estruturar as condições para alcançar tal objetivo. Desdobrando a noção socrática da educação como elemento para se chegar à *ἀρετή*, a construção teórica platônica considerava o conhecimento como a base para a preservação da vida da verdadeira comunidade onde seria realizada a suprema virtude humana. De modo que se

²⁷² Lukács, *Ontologia dell'Essere Sociale*, op. cit., 11, vol. I

²⁷³ Veja-se Jaeger, *Paideia*, op. cit., pág. 478 e segs.



Sócrates havia apontado a meta e a norma para chegar à *virtù*, Platão concentrará suas atividades na direção de encontrar o caminho,²⁷⁴ onde era evidenciada a necessidade da construção de uma *πολιτική τέχνη* (arte política) que possibilitasse encontrar a idéia de *bem*. Para tanto, a filosofia seria o instrumento para levar os homens a uma convivência baseada na justiça.²⁷⁵ É justamente aí que encontra-se o núcleo da construção da idéia de uma república comandada pelos sábios, que seriam os organizadores da vida política, como veremos mais adiante.

Através da filosofia, Platão pugna politicamente pela restauração de uma *comunidade orgânica* e por uma *ética comunitária e isonômica*. De modo que, trilhando a visão socrática temos, na construção platônica, um referencial histórico que situa-se, também ele, no período da *polis igualitária*. Como já pudemos observar, as condições históricas que geraram a possibilidade da

²⁷⁴ Sobre a trajetória de Platão, para a construção de sua teoria filosófico-política do estado, ver idem, pág. 467 em diante. Jaeger ressalta que nesse percurso, que compreende "obras menores", como *Apologia*, *Górgias* e *Críton*, Platão constrói a base de sua filosofia política, principalmente em sua *Politéia* (*República*) e n' *As Leis*.

²⁷⁵ Na conhecida carta enviada por Platão aos familiares e companheiros de Dione, nominada, consagradamente, como *Carta VII*, motivado pelo descrédito no grupo dirigente da polis, podemos verificar como é construída a conexão da filosofia com a política, sendo a primeira considerada o elemento basilar para o desenvolvimento de uma nova idéia de política, baseada no conhecimento e na coesão de homens entorno de princípios éticos: "[...] A me che dunque valutavo questi fatti, e gli uomini che gestivano gli affari della città, e le leggi e i costumi, quanto più osservavo e andavo avanti nell'età, tanto più difficile mi appariva la retta gestione della cosa pubblica; mi sembrava in fatti, impossibile un'azione politica senza amici e compagni fidati – e non era facile trovarne che fossero già a disposizione, dato che la città non si reggeva più secondo i costumi e le abitudine dei padri, ed era poi impossibile procurarsene altri nuovi con un certo agio – e la lettera delle leggi e i costumi andavano deteriorandosi, procedendo per questa via in modo così straordinario, che io, dapprima pieno di slancio all'idea di dedicarmi alla cosa pubblica, guardando poi a questi fatti e osservando lo scompiglio generale, finii per avere la nausea, e se non rinunciavo a meditare come si potesse migliorare questa situazione e la struttura politica nel complesso, tuttavia attendevo sempre un momento opportuno per agire, e giunsi infine a pensare, in merito a tutte le città attuali, che tutti quante sono governate male – il loro sistema legislativo è infatti in una condizione di inguaribilità, a meno di una qualche straordinaria preparazione unita alla fortuna – e fui costretto a dire, elogiando la retta filosofia, che solo questa consente di vedere tutto ciò che è giusto nelle cose pubbliche e in quelle private. Dunque le generazione umane non si sarebbero mai liberate dai mali prima che la stirpe di chi pratica rettamente e veramente la filosofia pervenisse alle cariche politiche, o prima che la classe degli uomini che governano nelle città cominciasse, per una sorte divina, a pensare secondo principi realmente filosofici". *Lettera VII*, 325c – 325d – 325e – 326a – 326b, in op. cit., vol. V



objetivação da forma política da *δημοκρατία*, foram as mesmas que determinaram sua crise. Ao elaborar seu projeto filosófico de renovação da polis, Platão chega a perceber e a relevar essa processualidade mas, no entanto, a compreende como elemento secundário, dadas suas próprias limitações em pensar mediante categorias históricas, que o impedem de compreender a relação dialética que se estabelece a partir da produção mercantil que, antiteticamente, constitui-se no elemento desencadeador das condições concretas para a *morphosys* política da *δημοκρατία* e, ao mesmo tempo, no impulsionador da desagregação da forma democrático-escravista. Essa impossibilidade de compreender a dinâmica posta pela economia monetária e pelo comércio, enquanto determinação objetiva da polis clássica, o levam a tentar eliminar no plano teórico todos os fatores em que estão assentados os elementos desagregadores, no dizer de Heller, "[...] a produção mercantil, junto com a economia monetária, no plano econômico; a democracia, no plano político; a individualidade, a atitude do homem privado, no plano ético, a arte do demos e a sofística, enquanto filosofia do homem privado, no plano ideológico."²⁷⁶ Esse é o escopo onde situa-se a recusa platônica da forma política *δημοκρατία*, exatamente por nuclear seu referencial no elemento ideo-político do Iguaritarismo do tardo-arcaísmo.

²⁷⁶ Cf. Heller, op.cit., pág. 68. Nesse sentido, conclui Heller: "Platón polemiza apasionadamente con este conjunto de fenómenos, por lo demás heterogéneos. Sus vehementes discusiones, sus principios, tienen aquí una raíz común. Y este hecho se vuelve comprensible sólo a partir de la contradicción estructural de la polis ateniense: el filósofo que ha comprendido del todo un aspecto de esta contradicción, luchando por eliminarlo, polemiza con todas las condiciones de existencia de la polis, incluso contra las conquistas comunitarias de la democracia. En este sentido, Platón destruye sus propios objetivos.", idem.



Estes elementos de crítica ao “estado das coisas” serão os componentes fundamentais de sua primeira tentativa de sistematizar um projeto de polis *centrada numa ética comunitária*, que tem por base uma religião cívica em moldes de uma *ideologia coesiva de estado*. Ao realizar a análise da democracia, onde intuitivamente subjas, também, a crítica da ordem mercantil, Platão põe de relevo a questão da propriedade privada, enquanto núcleo emanador da desigualdade mas *sob a ênfase da questão ético-moral*. Daí o centro de sua crítica ser deslocado para o homem privado, ao invés da estrutura mercantil-escravista e, ao combater os elementos responsáveis pela dissolução da polis, Platão ataca, inclusive as conquistas igualitárias da democracia. É passível de análise, porém, a afirmação de Heller que ao investir contra as instituições gerenciadoras da forma política *δημοκρατία* Platão acaba destruindo seus próprios objetivos.²⁷⁷ Como sabemos, Platão articula seu projeto de polis a partir de um exame crítico do “estado das coisas” que, segundo seu entendimento, constituem os fundamentos da desintegração polítia. Sabemos, também, que esses fundamentos são os que conformam a *morphosys* da *δημοκρατία*, quer dizer, a economia monetária e a forma adquirida pela propriedade privada, a prevalência do homem privado, a manipulação do povo, e a sofística. Numa palavra, tudo o que conforma a estrutura da democracia-escravista é submetido ao crivo da avaliação crítica platônica. Lembramos, ainda que seu

²⁷⁷ Cf. *ibidem*, pág. 68

referencial de polis, como ponto de partida, é aquele que possui maior organicidade, isto é, a forma orgânica politéia desenvolvida a partir das experiências vividas no período da passagem do VI ao V século. Desse modo, em nosso entendimento, ao realizar a crítica da forma política da *δημοκρατία*, Platão não está destruindo seus objetivos. Ao contrário, encontramos nesse contexto analítico-crítico os elementos que, segundo o filósofo, devem ser recuperados e desenvolvidos (e expurgados de seus defeitos), enquanto fundamentos constitutivos de sua polis arquetípica.

Em sua *Πολιτεία* (*Politéia*), *República*,²⁷⁸ Platão inicia sua anamnese do “estado das coisas”, a partir do que constituía-se no elemento ideológico hegemônico. Não por acaso, Platão compõe seus diálogos utilizando personagens históricos emblemáticos, que se encontram no Pireu, na casa do idoso e rico meteco Céfalo, pai de Polemarco — condenado à morte pelos Trinta Tiranos, desejosos de apoderarem-se de seu rico patrimônio — onde estão, dentre outros, Nicérato (também condenado a beber cicuta), o célebre sofista, Trasímaco, os irmãos de Platão, Gláucom e Adimanto, além da “presença” do próprio Sócrates, que discutem num ambiente festivo passado, provavelmente, no ano de 421 a.C., por volta do estabelecimento da Paz de Nícia, ao final da Guerra de Arquidamo,

²⁷⁸ O livro I foi escrito provavelmente, em data anterior à 390 a.C., sendo que os outros livros restantes, foram escritos quando Platão regressou de sua viagem ao sul da Itália, onde foi hóspede da corte de Dionísio o Velho, cerca de 388 a.C. e onde, também, entrou em contato com comunidades filosóficas pitagóricas. É nesse contexto que delineam-se as reflexões platônicas sobre a relação entre poder e saber e a necessidade de um dirigente autocrata, capacitado para a execução de reformas na sociedade.



quando ainda o império ateniense era pujante. De modo que ao escrever sua *Politéia* — quando Atenas tenta ser um arremedo de seu passado, após a derrota para Esparta na Guerra do Peloponeso —, Platão faz um convite à reflexão sobre os valores éticos e políticos perdidos, contrapondo os elementos inovadores, postos pelos sofistas à visão ético-moral socrática. Ressaltemos, porém, que essa contraposição que tem por base referencial a experiência vivida no período igualitário, traz consigo a tarefa intrínseca de *repensar globalmente essa experiência, além da própria tradição gerada na polis do tardo-arcaísmo*. Mais do que isso, Platão percebe a necessidade de materializar sua teoria — pois, como revela na *Carta VII*, sentia-se envergonhado de parecer um parlapatão incapaz de fazer implementar suas idéias,²⁷⁹ — sendo que para tal, fazia-se mister a criação de um núcleo emanador, organizativo-operativo.²⁸⁰ Daí podermos afirmar que há um nexo entre a fundação de sua Academia, em 387a.C. e a elaboração de sua *Politéia*, que alcança um significado de “manifesto de lançamento” de sua “escola” de filosofia.

Ao realizar a crítica da forma-política ateniense, Platão inicia a avaliar a origem da desigualdade, através de diálogos travados entre Sócrates e Céfalos. Nesse diálogo, repleto de simbologia — Céfalos é

²⁷⁹ Como fica claro na *Carta VII*: “Per cui in me che cercavo di valutare la situazione, ed ero in dubbio sull'eventualità di mettermi in viaggio e dare ascolto agli inviti oppure no, in conclusione prevalse un impulso verso un mio dovere in tal senso, perché se mai si poteva tentare una traduzione in pratica delle mie teorie sulle leggi e sulla costituzione, ora era il momento di provare, visto che se avessi convinto un unico uomo, avrei dato una organizzazione sufficiente buona a tutto quanto. Con tale convincimento e determinazione salpai dalla patria, non per motivo che alcuni supponevano, ma per la grandissima vergogna di me che provavo, a ritenere me stesso niente più che un discorso, unicamente e semplicemente, e mai un uomo disposto a impegnarmi in alcuna azione [...]”, *Lettera VII*, op.cit., 328b – 328c

²⁸⁰ Cf. idem, 328b e segts.



comerciante e proprietário de uma manufatura de escudos de combate — a questão da justiça e da riqueza aparece como aspecto central, onde é *realçado* o problema ético do bom uso dos bens e dos incentivos à prevaricação que a riqueza oferece.²⁸¹ Na perspectiva de analisar o pensamento dominante, Platão faz o ponto de vista de Céfalos expressar o senso comum hegemônico que aceita as “coisas” sem criticidade. Toda a argumentação, posta na boca de Sócrates, vai na direção de dismantelar a noção imperante de justiça, expressa por Céfalos. Os pontos significativos da crítica platônica deságuam no estabelecimento de um *vínculo direto* entre riqueza e desigualdade, isto é, a riqueza de alguns e a pobreza de muitos determinam a fratura da sociedade, transformando a polis num espaço dicotomizado, onde coexistem “duas cidades”: a dos ricos e a dos pobres. Segundo a visão platônica, tanto a pobreza como a riqueza são responsáveis pela desagregação dos valores morais, porque, a primeira gera a indolência e a segunda a baixaza de ânimo e a decadência do trabalho,²⁸² quer dizer, do espírito criativo presente na *tέχνη*. Platão identifica nessa polarização as raízes da *stasis*, pois aí tiveram origem os golpes de estado e o confronto violento entre os cidadãos.²⁸³ Daí a necessidade de se entender a justiça em seu percurso ontológico, isto é, no desenvolver da sua essencialidade. Como havia feito no *Gorgias*, Platão refuta a tese dos sofistas de uma tendência “natural” dos homens à violência, e da idéia da

²⁸¹ *Reppublica*, op.cit., I – 331b.

²⁸² *idem*, IV – 422a

²⁸³ *Ibidem*, IV, 422e – 423a

justiça como resultado pragmático de um “pacto de não agressão” entre os homens. Contra uma ontologia da justiça que tem por fundamento a base de uma “história” da guerra permanente entre os homens — inspirada, sem dúvida, na situação real vivida pela polis —, Platão contrapõe uma ontologia que resgata a noção socrática da *ψυχή*, afirmando a alma como o fundamento da regra que legitima a justiça, a *dikaiosyne*.

Mas, ao contrário da noção do equilíbrio pelo terror dos sofistas, Platão desenvolve, a partir de uma ontologia do homem em estado de natureza, o conceito da *naturalidade essencial da sociabilidade humana*, (onde encontramos *embrionariamente* uma ontologia e uma teleologia do trabalho) que está determinada pela necessidade de sobrevivência.²⁸⁴ Portanto, nessa direção, a cidade é consequência de uma agregação que requer outro elemento humano, a *τέχνη* — que assinala o advento da civilidade — a arte de fazer o que a comunidade realmente necessita, a partir do que útil para si, no sentido de atender às exigências materiais da vida, como moradia, alimentação, vestuário, etc.²⁸⁵ Essa definição conceitual do homem como ser naturalmente gregário coloca, também, a questão de uma *ética primordial* que estaria orientando o comportamento

²⁸⁴ ibidem, II – 369b e segts.

²⁸⁵ Ao discorrer sobre a vida coletiva dos homens, que tem por base da civilidade o convívio na cidade, Platão, através das “palavras” de Sócrates realça o papel do trabalho, como elemento de soldagem da comunidade: “[...] costruiamo teoricamente una città, sin dalle fondamenta. La creerà, a quanto mi pare, il nostro bisogno [...] Ma il bisogno primario e più grande è procurarsi il nutrimento per continuare a vivere [...] Il secondo è quello di un'abitazione, il terzo quello di un vestito e di necessità simili [...] come farà forte la città alla richiesta di tanti mezzi? Un individuo dovrà fare il contadino, un altro l'architetto, un altro ancora il tessitore? Dovremo anche aggiungere un calzolaio o qualcun altro che cura le esigenze del corpo? [...] Quindi ciascuno di loro deve mettere la propria attività a disposizione dei tutti [...]” ibidem, II, 369d – 369e

solidário entre os homens. Aqui, há uma identidade com a visão de Protágoras, sobre a dádiva prometeica do conhecimento aos homens. Mas, na âmbito da visão platônica, exatamente por ser o elemento básico da civilidade — e que demarca uma diferença de princípio —, o domínio da *τέχνη* permite aos seres humanos o desenvolver da moderação e da justiça, imanentes à ética universal e transcendente, mas não como elemento componente da objetividade já que, como bem ressalta Heller, “Platão é incapaz de conceber uma só porção de realidade no seio da imanência.”²⁸⁶ Nesse sentido, para Platão, o que deve ser combatido são as razões que levam à decadência da moral e da justiça — que não estão situadas na materialidade da vida social, mas numa transcendência existente no mundo de uma imanência místico-religiosa.

Está presente nesse enfoque Platônico, uma *dualidade obvia* e que tem por base um racionalismo ético que procura compreender dois aspectos fenomênicos, que aparecem articuladamente e que refletem essa base dualística estrutural que, de um lado, torna possível entrever a materialidade do mundo real (em particular a teleologia do trabalho) e, de outro, *filtra* essa mesma realidade a partir de uma abordagem teórica realizada através de uma razão transcendental, onde o processo de conhecimento, enquanto *Paidéia pedagógica*, como em Sócrates, reaviva a “memória” do que a alma já conhece, em sua anterior vida

²⁸⁶ Heller, Aristóteles y el Mundo Antiguo, op.cit., pág. 83



extracorpórea.²⁸⁷ Essa dualidade possibilita com que Platão correlacione a economia e a política como fatores da decadência da polis. Ainda que entendendo a determinação material *subalternizadamente*, em relação ao sistema místico-idealista, Platão não somente condena a produção mercantil, como a propriedade privada, propondo, também, sua total abolição. Nesse contexto, conecta-se, também, sua crítica à democracia pois há, na visão platônica uma clara relação entre o advento da democracia e a economia de mercado, mesmo que compreendidas *subordinadamente* à transcendência místico-religiosa. De modo que essa *subordinação ao elemento místico* leva à *redução intelectual* e à *subsunção* dos aspectos determinantes da decadência da polis à *questão da perda do sentido ético-moral*. Mas, para chegarmos ao entendimento do núcleo teórico platônico, que centra na alma seu elemento fundamental, recordemos, de modo sucinto os aspectos componentes de seu *instrumental analítico* para “encontrar a verdade”, ou melhor, dizendo, sobre sua idéia de razão. O *μέθοδος* (método) utilizado por Platão em sua *Politéia* (livro VI) é por demais conhecido, de modo que nos deteremos, aqui, nos pontos que consideramos fundamentais para a configuração de sua teoria das idéias.

O referencial socrático constitui o ponto inicial do corpo teórico platônico, onde a noção de conhecimento confunde-se com idealização, isto é, consegue-se apreender um fenômeno quando se atribui a ele uma

²⁸⁷ Para Platão, como sabemos, a alma conhece as idéias no mundo transcendente. O conhecimento da realidade, portanto, não é mais do que uma reminiscência do que a alma conheceu antes de unir-se ao corpo.



definição ideal-conceitual, que expressa também, a universalidade e a substancialidade do fenômeno. Universalidade e substancialidade, desse modo, são produtos subjetivos do pensamento. Assim, os conceitos são produzidos na consciência e resultam da capacidade humana de conhecer a realidade que, de *per se*, é transcendente. O conhecimento realiza-se, no método platônico, através de níveis que se articulam e que permitem que se “alcance” a essencialidade dos fenômenos, sendo que nele, encontram-se as mediações que separam o *sensível* (o *real-imediato*) do *inteligível* (a razão dedutiva). O mundo sensível, o *real-imediato* — o *visível* —, é considerado como primeiro e o menos relevante momento do conhecimento, porque apresenta-se como um “reflexo intermediado” pelos órgãos da percepção e pela opinião (*dóxa*) que se tem sobre as coisas, o que possibilita um nível baixo de apreensão fenomênica. Portanto, vemos que o *real-imediato*, em Platão, é desprovido de valor porque não fornece as condições de seu próprio entendimento. Nesse sentido, a positividade reside no procurar alcançar um instrumental que permita a realização de uma mediação e que possibilite a apreensão, em sua complexidade, do fenômeno. A mediação inicia-se com a compreensão através do pensamento, a *dianóia*, que dá as condições para que se vá além da *dóxa*, a opinião comum sobre as coisas. Essa constitui-se uma forma de pensar baseada



num raciocínio argumentativo, hipótese, em direção à fundamentação dedutiva.²⁸⁸

Nessa “etapa” da construção do conhecimento é que estão as matemáticas, a música, a astronomia, etc., que fazem passar para um tipo de conhecer mais elevado, mais próximo à essencialidade das coisas.²⁸⁹ Mas, apesar disso, como ainda existe um contato com o real — através das demonstrações “materiais”, como as linhas geométricas, números, etc. — e prevalecem ainda, conceitos não demonstrados e axiomáticos, como os valores dos números, essa “etapa” estruturada em avaliações hipotéticas constitui-se apenas num adestramento que alerta e prepara a alma para o “verdadeiro conhecimento”. Finalmente chega-se ao “saber verdadeiro”, *epistémé*, alcançando o conhecimento pelo intelecto. Esse, no método platônico, constitui-se como o momento mais elevado da apreensão do fenômeno, porque chega-se à essencialidade das coisas. É também, nesse escopo, que a idéia, enquanto alma, participa da natureza do objeto conhecido, porque compõe-se dos mesmos elementos da natureza que o estruturam. Dai, o conhecimento ser *revelado na alma*, como intuição da idéia (a “centelha”, presente na *Carta VII*) isto é, o que conhece e o que é conhecido são compostos pela mesma natureza. O instrumento que possibilita a ida à essa sabedoria elevada é a dialética, entendida como discurso argumentativo (baseado

²⁸⁸ Vemos, que é exatamente essa “fase” de seu método analítico que possibilita a Platão identificar (e conectar) a democracia-escravista, o comércio e a propriedade privada como as bases da decadência da polis.

²⁸⁹ *Republica*, op. cit., VI – 510b em diante.



na *Paidéia*) que põe em cheque e questiona as hipóteses e atinge o princípio puro do real, que é a idéia.²⁹⁰

Hegel aponta essa questão no pensamento platônico, destacando ser indiferente que o discutido seja o fenômeno ou o conceito. Segundo seu entendimento, o que constituía-se no elemento decisivo era a dialética, que pelo caminho das antinomias produzidas no processo do discurso propunha-se dissolver a imediatez (antropomorfizadora), vinculada ao sujeito.²⁹¹ Essa postura platônica, presente também no conjunto do idealismo objetivo da Antiguidade, procurava contrapor o fenômeno à sua verdade objetiva — que se impõe, como vimos, somente quando liberada da percepção sensível e dos falseamentos engendrados pela cotidianidade. Lukács lembra-nos da conexão desse problema com a questão do *reflexo*, isto é, com o conhecimento enquanto *reflexo* correto da realidade objetiva. Como acentua o filósofo húngaro, a tentativa de responder esse problema irresoluto na filosofia grega — desde os pré-socráticos, que buscavam a explicação do *ser-em-si*, colocando a questão do conhecimento da essência do mundo externo sensível — vem de Platão, principalmente em relação ao problema da formação conceitual, isto é, na forma de um

²⁹⁰ Como define Platão: "[...] Cerca allora di comprendere che per seconda sezione dell'intelligibile io intendo quella alla quale la ragione stessa attinge grazie alla facoltà dialettica, interpretando le ipotesi non come principi, ma realmente come ipotesi, come se fossero punti d'appoggio e di partenza per arrivare fino al principio di ogni cosa, che è esente da ipotesi; raggiunto questo principio, e attendendosi alle conseguenze che ne derivano, la ragione ridiscende verso la fine senza usare alcun riferimento sensibile, ma solo le idee, e passando dall'una all'altra conclude nelle idee l'intero processo." , idem, 511b – 511c. Por isso, afirma Heller, "[...] os conceitos morais do indivíduo, assim como o universal e substancial que existem e podem ser encontrados na ética, são interpretados na teoria platônica como critérios de reflexos, de simples apreensões das essências conceituais que ocorrem independentemente do mundo humano. Heller, op. cit., pág. 88

²⁹¹ Veja-se Hegel, *Lecciones Sobre la Historia de la Filosofía*, op.cit., vol. II, pág. 135 e segs.



reflexo mais exato possível da realidade, através da construção dos conceitos, quer dizer, na forma de uma iluminação da intuição sensível e da representação.²⁹² E é justamente essa inflexão, no interior da teoria do conhecimento dos gregos, que acentua o idealismo. E como ainda afirma Lukács, a “[...] única questão importante aqui, consiste que na duplicação idealista do reflexo (não se trata, agora, de um simples reflexo da realidade, mas do mundo ideal e do mundo empírico) põe-se necessariamente em sério perigo as anteriores conquistas da desantropomorfização do conhecimento [...] Mas a separação entre mundo ideal e a realidade, a realidade autêntica — metafísica — que Platão atribui ao primeiro, *conduz o pensamento humano* — como viu e criticou Aristóteles claramente desde o primeiro momento — *ao nível já superado do antropomorfismo*.”²⁹³ De modo que o idealismo objetivo da Antigüidade, ao converter a essencialidade — separada e autonomizada do mundo fenomênico — em elemento fundamental da realidade não consegue encontrar saídas que não a de conceber essa causalidade de maneira antropomorfizada e mitologizada. Assim, não é por acaso que Platão estrutura a base inicial de argumentação da *Politéia* retomando a questão da *ἀρετή*, enfatizando a necessidade de sua reelaboração. Como vimos, o conceito de *ἀρετή* vigente no período do tardo-arcaísmo,

²⁹² Cf. Lukács, *Estética*, op.cit., vol. I, págs.159 – 160

²⁹³ idem, idem. Nessa direção, Lukács conclui: “Como se ve, la antropomorfización del mundo de las ideas nace directamente del hecho de que la filosofía idealista atribuye a la esencia una existencia propia junto a – o, por mejor decir, por encima de – la del mundo fenoménico. Esta nueva existencia propia tiene que dotarse, naturalmente, con rasgos propios, y como estos rasgos no son refiguraciones del mundo material, da la vinculación inseparable y, al mismo tiempo, contradictoria dialéctica, ¿qué pueden ser sino extrapolaciones del ser humano?, idem, pág. 161

pressupunha uma rigorosa noção de dever em relação à polis, à qual todos os cidadãos estariam submetidos e sobre o conceito de *ἀρετή* centrava-se a noção de justiça. Assim, na *ἀρετή* do tardo-arcaísmo, a justiça aparecia como *virtù* política por antonomásia e que *resumia todas as demais virtudes*.²⁹⁴

Platão irá *reatualizar* esse conceito, atribuindo a ele um sentido mais denso, vinculando-o à *primalidade da ψυχή*, isto é, à uma idéia de justiça como *forma do bem*, e que direciona todas as normas elaboradas pelos homens.²⁹⁵ Nesse sentido, *o justo situa-se no âmbito mesmo da φύσις*. Se, como vimos, o conhecimento se dá na transcendência, na *ψυχή*, antes mesmo de sua chegada ao corpo — como para Sócrates —, este não é mais do que uma reminiscência do que a alma viu antes de nascer e, como destaca Heller, recordar as idéias é evocar o antigo o que configura o conhecimento enquanto contemplação passiva.²⁹⁶ Mas, analisemos o sentido desse debruçar-se sobre o antigo. Se o centro da reflexão platônica situa-se na problemática da *ἀρετή* enquanto uma *justiça universal*, ela deve conter em si os elementos que regem a própria universalidade da *φύσις*, onde encontra-se, *enquanto parte dela*, a alma

²⁹⁴ Vejam-se, **Paideia**, op. cit., págs. 109 – 110 e Platão, **Leggi**, II – 660e, in op. cit., vol. V. Como ressalta Jaeger: "El concepto de la justicia, considerada como la forma de la *areté* que comprende y cumple todas las exigencias del ciudadano perfecto, supera naturalmente a todas las anteriores. Pero los grados anteriores de la *areté* no son por ello suprimidos, sino elevados a una nueva forma más alta." Idem, pág. 109

²⁹⁵ Na definição de C. Rowe, para Platão, "[...] el conocimiento moral envuelve el conocimiento de lo que son nuestros mejores intereses. Aquí, sin embargo, la idea se lleva más allá del conocimiento moral; la forma del bien presta cognoscibilidad a todas las formas [...] Sea como fuere, se entiende claramente de qué manera la forma del bien tiene que ver con el mundo físico y (por lo tanto, *a fortiori*, con las formas de los objetos físicos y de las cualidades también físicas). Según el Fédon (96a ss), el principio más importante que debemos dar por establecido al explicar el mundo físico es el de que *todo lo que hay en él es para lo óptimo*." **Introducción a la Ética Griega**, México, FCE, 1993, págs. 118 – 119

²⁹⁶ Cf. Heller, op.cit., págs.85 – 86



humana. Por isso, a justiça não pode ser um mero jogo de interesses do grupo político que detém o poder mas o resultado de sua conexão com a *δίκη* universal. Esta é a razão para que no livro introdutório de sua *Politéia* seja enfatizado o princípio da justiça como o *bem universal*. Mas para se chegar à idéia do justo, há que se construir um caminho que leve à luz da sabedoria,²⁹⁷ (representada pelo mito da caverna, livro VII) sendo que este saber encontra-se presente na alma. Aqui, a busca do antigo, nada mais é do que a procura da revelação da *ψυχή universal e transcendente* que rege os homens, quer dizer, a *ψυχή coletiva que rege a polis*. Como há uma identidade entre o que conhece e o que é conhecido, a fortiori, a *justiça reside na alma humana*, como parte de um conjunto articulado, como uma *ἀρετή universal* e, por isso, de caráter cósmico-divino. Mas aqui, o sentido socrático de *ἀρετή universal* ganha uma direção, mais próxima da doutrina cosmológica dos pitagóricos, isto é, a noção de um princípio divino antropomorfizado que conforma a *ψυχή universal*, que governa a matéria inanimada.²⁹⁸

Percebemos, assim, que no pensamento platônico há uma estreita conexão entre estado e alma do homem, que releva a importância da justiça na *ψυχή*. Como nos esclarece Jaeger, a justiça deve ser algo inerente à alma, como uma espécie de saúde espiritual do

²⁹⁷ *Repubblica*, op. cit., I – 350c em diante.

²⁹⁸ Como podemos ver no *Fedro*, sua definição: "Ogni anima è immortale. Infatti ciò che sempre si muove è immortale, mentre ciò che muove altro e da altro è mosso termina la sua vita quando termina il suo movimento. Soltanto ciò che muove se stesso, dal momento che non lascia se stesso, non cessa mai di muoversi, ma è fonte e principio di movimento anche per tutte le altre cose dotate di movimento. Il principio però non è generato. Infatti è necessario che tutto ciò che nasce si generi da un principio, ma quest'ultimo non abbia origine da qualcosa, poi che se un principio nascesse da qualcosa non sarebbe più un principio." 245c – 245d, in op. cit., vol. II



homem cuja essência não pode ser posta em dúvida, pois de outro modo, seria apenas o reflexo das influências exteriores e variáveis do poder. De modo que essa conexão entre alma e estado não limita-se à individualidade que, nesse caso, aparece *subsumida à coletividade*. Mas o estado não aparece, em Platão, como um protótipo da alma. Ao contrário, ambos possuem a mesma essência, seja no estado de saúde, seja na degeneração.²⁹⁹ Essa identidade irá sendo construída, onde o princípio da justiça aparece inconscientemente, isto é, pelo *fator da civilidade*, da cooperação realizada através da *τέχνη*, que organiza a divisão do trabalho e a comunidade onde aqui ganha, também, uma *dimensão demonstrativa*, no contexto de seu método teórico, como ainda nos lembra Jaeger, porque é mais fácil “comprovar” a cooperação dos homens dentro de uma comunidade social, do que a cooperação das “partes da alma”. No contexto da contradição entre *real* e *idealidade* (o elemento que constitui a dualidade do corpo teórico platônico) podemos perceber, mais claramente, que a possibilidade de construção de uma ontologia humana *subsume-se à transcendência* exatamente porque a essência humana presente na teoria do conhecimento platônico não está nos homens, mas sim num *cosmo divino* ou, na definição de Heller, a humanização do homem não é obra deste mas um dom procedente do mundo dos deuses-idéia, onde o conhecimento, o trabalho, passa de

²⁹⁹ Cf. Jaeger, op. cit., págs. 598 – 599. Nesse sentido, Jaeger destaca: “ Platón hace surgir ante nuestros ojos el estado base de los elementos más simples que lo integran, para averiguar en cuál de los puntos la justicia se impone como una necesidad. ”, idem, 599.



ação ativa para um processo de passividade, contexto em que o homem deixa de ser o amo do mundo para tornar-se o servo dos deuses-*idéia*.³⁰⁰

Assim, recompor a conexão entre alma e estado, em seu sentido mais profundo constitui o elemento central que direciona seu projeto não somente de “reformatar” a antiga *Paidéia*, mas de construção de seu estado arquetípico. Dai, na *Politéia*, a necessidade da recuperação da “processualidade histórica” da justiça, vista aqui, através de uma *ontologia metafísica*, isto é, do *dever ser*. A *idéia* de uma organização social como dádiva divina, também presente nos sofistas, é um desdobramento da clássica noção de isonomia que nasce como produto das respostas encontradas para superar a situação de *stasis* e que aparece, em Atenas, com o mito de Teseu. Isso coloca a questão da igualdade e, conseqüentemente, da justiça no âmbito da tradição ática que se inicia com o processo mesmo de objetivação da polis, na passagem do VI para o V século. Platão remodela e aprofunda essa concepção, colocando-a em sua teoria do conhecimento como parte de uma natureza antropomorfizada que resulta da ação de um *demiurgo* que a construiu para difundir e multiplicar o *bem*, sendo que esta natureza é semelhante ao mundo do *ser*. Assim, o *demiurgo* — que rege o universo, a ordem a razão e a beleza — é entendido como uma divindade que detém a bondade e a *τέχνη*, repassando-as aos homens sob a forma de dádiva.

³⁰⁰ Cf. Heller, op. cit., págs.91 – 92



Nessa construção teórica, a idéia tardo-arcaica da política como *mediação do conflito* deve ser forçosamente reequacionada, porque inaceitável à concepção platônica, já que a própria noção de conflito como elemento inerente à alma humana é recusada e, por isso, no âmbito dessa concepção, o direito não pode ter uma função meramente de poder e de interesses de facções em disputas e a justiça não deve ser entendida como vantagem do mais forte, mas ambos devem estar sustentados por uma *δίκη* vinculada à *ψυχή universal*, de cunho divino. Portanto, esse é o contexto de sua crítica radical à forma política da *δημοκρατία* — resultante de uma economia pujante, onde está presente uma diversidade de formas de trabalho e de atividades econômicas, dentre elas o comércio, a venda da força de trabalho — na forma de um embrionário “assalariamento” — e a escravidão, isto é, as relações sociais constitutivas da polis ateniense em seu período imperialista. O estado arquetípico de Platão busca, antes de mais nada, a harmonização integrativa das relações sociais, onde uma rígida divisão do trabalho deva expressar, em seu fundamento — a sociedade humana como sendo “natural”³⁰¹ —, as distintas atribuições divinas das tarefas da civilidade, os diversos níveis de conhecimento com suas respectivas

³⁰¹ Como define Lukács: “Pues no se trata sólo de una proyección de la abstracción del trabajo en general sobre las reales conexiones causales de la realidad objetiva; se trata concretamente de la específica concepción antigua del trabajo. Ésta tiende — y ello tanto más acusadamente cuanto más palmarias resultan las contradicciones de la economía esclavista — a un desprecio del trabajo, ante todo del físico. Ello tiene la consecuencia filosófica de imponer un carácter jerárquico a la relación mitológico-antropomórfica, antes descrita, entre el mundo ideal y la realidad material; y en esta yerarquía el principio creador tiene que estar, por necesidad entitativa, por encima de lo que produce.” Op.cit., pág. 163



τέχνης.³⁰² Assim, o estado preconizado por Platão não tem por base nenhuma realidade, que não uma *projeção idealizada do passado*, ainda que recomposta em seus conteúdos e naquilo que em seu entendimento, encontrava-se distorcido. Marx, n'O *Capital*, chega a referir-se à noção platônica de divisão do trabalho como uma "idealização ateniense do regime egípcio de castas", baseando-se nas análises históricas de sua época e nas conclusões de Isócrates.³⁰³ Como procuramos demonstrar, a base da sociedade igualitária que desenvolve-se no tardo-arcaísmo ateniense é camponesa, livre do tributarismo a um aparato estatal-religioso rigidamente hierarquizado e burocrático, como aqueles que tiveram seu apogeu no Período do Bronze. Ao contrário, a base igualitária estruturava-se exatamente na materialidade das formas que alcançaram as relações sociais de produção, a partir de uma economia fundada nos *self-sustaining paesents*, conformadoras de uma *morphosys* ideo-jurídico-política, a partir de um conjunto *cívico-religioso*, que garantia — ainda que de maneira genérico-formal — a participação daqueles camponeses, incorporados na estrutura e na vida político-administrativa da cidade-estado como *πολίτοι ἴσοι*. E, como demonstramos ao longo de nossas argumentações, essa é a base societal que Platão tem como referência histórico-imediata, em seu

³⁰² Sobre essa questão Marx acentua: "Platón explica la división del trabajo dentro de la comunidad partiendo de la variedad de las necesidades y de la limitación de la capacidad del individuo. Su punto de vista principal es que el obrero debe plegarse a la obra y nó ésta al obrero, como sería inevitable si emprendiese distintas artes a la vez, lo que le obligaría a atender alguna de ellas como *oficio acesorio* [...], *El Capital*, op.cit., seção IV, capítulo IV, vol. I, pág. 298, nota 57

³⁰³ Idem, pág. 299, inclusive nota 59



projeto político-arquetípico, isto é, a *lógica do valor de uso*, presente na *concepção societal platônica* não é a mesma de uma sociedade que tem sua estrutura coesiva baseada num rei-deus, representante e intermediário entre a divindade e os homens, mas sim a do *camponês-cidadão livre*, que porta consigo uma parte da divindade universal que é sua própria alma e, portanto, não necessita mais do que as condições para o auto-conhecimento que o possibilite alcançar o divino.

É possível que Platão tenha levado em conta a experiência das formas organizativas do trabalho implementadas no Egito — o que não seria uma novidade na vida cultural grega, pois Ésquilo, em tempos anteriores, n'Os *Persas*, já havia comparado qualitativamente, a superioridade do regime isonômico ateniense em relação ao despotismo vigente no Oriente —, como infere Isócrates, um contemporâneo de Platão, ao afirmar que a organização dos ofícios dos egípcios constituía-se como algo excelente porque mantinha-se, através de suas instituições (numa rígida forma de atribuição de funções) que não permitiam que os trabalhadores pudessem exercer mais do que uma atividade especializada, sendo que célebres filósofos a tinham como inspiração.³⁰⁴ No entanto, o “olhar platônico” estava voltado para experiências como a ática, para as “positividades” encontradas no elemento de coesão proporcionado pelo governo de Sólon — através da institucionalização de uma vida *cívico-religiosa com alto poder coercitivo* — e, principalmente, para o passado

³⁰⁴ Cf. Isócrates, apud ibidem



dos espartanos e dos cretenses, quando seus governos ainda baseavam-se na honra e configuravam-se como uma timocracia.³⁰⁵ Se a experiência egípcia pode ser entendida como uma referência histórica de forma de conexão do estado com as leis — como aliás, enfatiza Marx —, essa foi apreendida sob a luz ática, quer dizer, remodelada e inserida na própria experiência vivida pela polis ateniense, na clássica continuidade grega inaugurada pela tradição oral e pelos aedos do arcaísmo, isto é, de incorporar histórias e estórias ocorridas em outras épocas e até com outros povos, reprocessando-as no âmbito da cultura helênica, *aggiornando* e adequando-as como respostas ideo-políticas. De modo que, longe de *idealizar o regime de castas* do Egito, Platão *inspira-se na base comunal igualitária vigente no período do tardo-arcaísmo grego*.

Uma inspiração, entretanto, insatisfatória. Ainda que encontrasse alguns elementos exemplares nas experiências de cidades como Esparta e Creta, consideradas como as que mais se aproximaram da forma ideal de governo, Platão não encontrará no mundo real nenhuma forma-governo digna de ser considerada modelo. Ao contrário, toda a teoria política platônica constitui-se numa análise da degeneração das formas de governo, contrapondo a condição patológica das formas de governo, à necessidade terapêutica.³⁰⁶ Efetivamente, o estado transforma-se, como

³⁰⁵ Cf. *Reppublica*, op.cit., 544c

³⁰⁶ Como ressalta Jaeger: "La teoría Platónica de las formas de estado no es primordialmente una teoría constitucional. Es sobre todo, como su teoría del estado perfecto, una teoría del hombre. Sobre la base del paralelismo entre el estado y el hombre que discurre a lo largo de toda la obra, Platón distingue, con arreglo a las formas estatales de la timocracia, la oligarquía, la democracia y la tiranía, un tipo de hombre

define Jaeger, numa superfície limpa sobre a qual projeta-se a imagem do homem justo, igual a ele em essência. É nesse sentido que, em Platão, a noção de estado ideal transforma-se em *idealização do estado*. Uma idealização que acaba por *suprimir* o estado real, substituindo-o por uma *idealidade transcendente*, com base no mundo de uma *ψυχῆς ἀρετῆ* (personalidade humana) que encerra em si a *δίκη* divina. A própria concepção de núcleo dirigente é ideal, componentes de uma pirâmide social que culmina no estado, não aquele de tipo oriental, mas na direção de um sistema que garanta a coesão a comunitária, onde todos os elementos componentes da polis estejam integrados à *ψυχή universal*, numa conexão identitária do indivíduo com o coletivo, sendo que este coletivo — a *essencialidade da polis* — expressa a visão Platônica que Jaeger define como “o estado em nós”,³⁰⁷ ao limite, a internalização da justiça divina, que deve ser realizada reciprocamente entre indivíduo e o estado, quer dizer, ao limite o *estado ideal é uma idealização inexistente* que materializa-se somente na consciência, na *ψυχή* do indivíduo, como parte integrante de uma *ψυχή coletiva*.

O projeto de estado concebido para proteger a estrutura ético-moral, transformado em idealização, acaba por eliminar qualquer

timocrático, oligárquico, democrático y tiránico, y establece entre estos diversos tipos de hombres, al igual que entre las diversas formas de estado, diferentes grados de valor, hasta llegar al tirano, último grado de la escala y reverso del hombre justo.” *Paideia*, op.cit., págs. 726 – 727

³⁰⁷ Na definição de Jaeger: “El hombre que Platón llama justo y que encierra la misma esencia que el estado verdaderamente justo, no encuentra ningún punto de apoyo para su educación en el estado real, que no es más que un reflejo oscurecido de la naturaleza humana. Como el propio Platón dice en otro pasaje, a falta de un estado perfecto en que pueda intervenir activamente, se dedicará sobre todo a formarse a sí mismo (*ἐαντὸν πλάττειν*). Sin embargo, este hombre alberga en su alma el verdadero estado, y obra y vive a él, aunque no viva dentro de él.” Op.cit., pág 760



possibilidade de livre arbítrio, por parte do cidadão, que não seja o determinado pela *consuetudine* social. Como realçam Lukács e Heller, essa idealização bloqueia a percepção das possibilidades de solução para os problemas éticos, especialmente a questão da individualidade na liberdade e na ação moral, na medida em que a rigidez estabelecida entre indivíduo e coletividade tem por base um estado ideal contraposto a um indivíduo real, porque a relação entre sociedade e indivíduo não alcança o estatuto de uma relação dialética, mas reduz-se a um antagonismo irreduzível.³⁰⁸ No contexto de uma relação irresoluta entre o cidadão e o estado, encontra-se o nexos que determina a necessidade de um governante-filósofo, também ele idealizado, pois configura-se como aquele que consegue chegar, por seus conhecimentos, à transcendência da *ψυχή universal*, e que pode encarnar seu espírito, emanando leis antigas, inclusive para os que, em última instância, são potencialmente responsáveis pela destruição da ordem tradicional da polis, isto é, os cidadãos comuns, representados, na *Políéia* por Gláucon. Esse dirigente-filósofo, expressão do *espírito-da-polis*, terá a capacidade de exprimir os anseios da própria coletividade, enquanto *status* presente no inconsciente dos cidadãos, revelando e mediando a *ψυχή cósmica* com a *ψυχή individual* dos homens.

Um estado ideal, dirigentes idealizados relacionando-se com um cidadão real que somente pode integrar-se na estrutura social e

³⁰⁸ Vejam-se, Lukács, *Estética*, op. cit., vol I., pág. 161 e segts ; Heller, op. cit., pág. 102

harmonizar-se com os elementos ético-morais que a regem através de uma solução mítico-religiosa foi, assim, a “solução” encontrada por Platão para a crise da polis, e que diante da materialidade do “estado das coisas”, revelou-se objetivamente impotente. A fuga de Platão para a total idealidade, confessada no fim de seus dias, enquanto escrevia sua obra inacabada,³⁰⁹ indica, no âmbito da crise terminal da experiência vivida pela polis grega — enquanto *elemento de passagem* — , a impossibilidade de um projeto de restauração do velho, de uma forma societal engendrada pela processualidade histórica mesma que levou o Ocidente à construção de uma forma societal escravista. A condição *sui generis* do processo de objetivação da polis ateniense onde verifica-se a predominância de um urbanismo baseado numa economia rural-camponesa, possibilita a construção de uma forte e coesa base comunitária e igualitária. Essa coesão estruturada através de mecanismos institucionais cívico-religiosos começa a dissolver-se quando, na senda da tendência que se delineia nas formas sociais do Ocidente Antigo, inicia-se a introdução em escala ampliada da forma-trabalho-escravo, *conformando historicamente a figura jurídica do escravo* — diferentemente das “formas impuras” existentes nas formações sociais orientais, de “tipo” irrigadio³¹⁰ — e, no caso *particular*

³⁰⁹ Veja-se, **Leggi**, op. cit., X – 890a e segts.,

³¹⁰ Como ressalta Anderson: “O modo de produção escravagista foi uma invenção decisiva do mundo greco-romano que forneceu a base última tanto das suas realizações como de seu eclipse. Deve ser sublinhada a originalidade deste modo de produção. A escravatura propriamente dita existira sob várias formas através da antiguidade oriental (como viria a existir algures na Ásia); mas fora sempre uma condição jurídica impura — que assumia freqüentemente a forma de servidão por dívidas ou de trabalhadores forçados — entre outros tipos mistos de servidão, e formava meramente uma categoria



ateniense, a forma-política da *δημοκρατία*. Como vimos, o que constituiu o zênite daquela socialidade, foi também, antiteticamente, a razão de seu poente.

A emergência da forma-trabalho-escravo possibilitou as condições objetivas para que se pudesse vislumbrar o surgimento da individualidade, como bem haviam percebido, primeiramente os jônicos e, depois, os sofistas. Mas a própria especificidade limitativa da forma escravista determina, no âmbito da construção das representações teórico-conceituais, a autonomização da essência em relação ao fenômeno, transformando-a em fundamento "real da realidade", o que direciona a conceber essa causação nos contornos de um mundo antropomorfizado. Como acentua Lukács, não se trata apenas de uma projeção da abstração do trabalho em geral sobre as reais conexões causais da realidade objetiva, mas da própria *especificidade da concepção antiga do trabalho* — que agudiza-se quanto mais aumentam as contradições da economia escravista — e que resulta a um desprezo em relação ao trabalho físico. Essa será a característica predominante na Antigüidade Ocidental, uma tendência que se debate entre a conservação do *status quo*, consubstanciado pela forma-trabalho-escravo e pelo novo, as conquistas do conhecimento sobre o mundo

muito baixa num *continuum* amargo de dependência e falta de liberdade que se prolongava bastante para cima na escala social. Nem mesmo era o tipo dominante de apropriação do excedente nessas monarquias pré-helênicas; era um fenômeno residual, marginal em relação à massa de mão-de-obra rural." *Passagens da Antigüidade ao Feudalismo*, op. cit., págs.20 – 21



natural.³¹¹ Se podemos dizer que em Platão havia, no escopo dessa concepção, um atenuante determinado justamente pela hegemonia do trabalho realizado pelos artesãos e camponeses que acabou conformando a *morphosys societal* do período *igualitário* ateniense, constitutiva da valorização da *τέχνη*, por outra parte seu pensamento não estava descolado de construções antropomorfizadas, exatamente porque a base idealista própria daquele período, atribui à essência a qualidade de “pairar” sobre o mundo fenomênico, configurando a tendência de contraposição entre a captação da totalidade concreta do trabalho, por um lado e, por outro, a construção de imagens idealizadas do mundo, isto é, a contraposição entre subjetividade (atividade) e matéria. Essa contradição que possibilita a apreensão concreta do trabalho, através do conceito de *τέχνη*, leva, também a autonomização das idéias em relação ao fenômeno. Situa-se nesse escopo ideo-imaginário, a mitologização do trabalho, e a sua transformação em dádiva divina. Mas é a degradação daquela forma, com o advento da forma política da *δημοκρατία* que fará agudizar essa perspectiva no pensamento de Platão, a ponto de em sua *Politéia* considerar os que trabalham incapazes de dirigir o estado. Nesse sentido, Platão irá reforçar a alternativa desenhada ao longo de sua obra, em seu trabalho da maturidade, *As Leis*, propondo que a velha ordem

³¹¹ Cf. Lukács, *Estética*, op. cit., pág. 163. Sobre essa tendência Lukács afirma: “[...] ella consiste en mantener, aprovechar y, en algunos casos, hasta desarrollar los resultados científicos sueltos e incluso el método prácticamente necesario para la investigación científica (incluida la desantropomorfización), truncando al mismo tiempo la punta que esos resultados materiales y de método tienen para la concepción del mundo; dicho de otro modo: la tendencia intenta que, en el tratamiento de las ‘cuestiones últimas’, la incipiente investigación científica desantropologizadora mute en un nuevo antropomorfismo. La teoría platónica de las ideas es un ejemplo clásico de la tendencia [...]” Idem, pág. 164



seja re-instalada, a partir da observância de que deve prevalecer a alma antiga, o *espírito da polis*, que a tudo e a todos guia.³¹² O círculo vicioso determinado pela impossibilidade mesma de Platão encontra seus nexos explicativos em seu *ser-precisamente-assim*, isto é, em ter sido a expressão ideológica mais acabada da polis igualitária e no defensor mais empedernido de um mundo já desagregado e relegado à memória, mas que persistia a viver em seu mundo ideal.

No entanto, o fracasso de Platão não será a derrota da filosofia. Novas escolas e novas linhas de pensamento já estão presentes refletindo as experiências vividas e as idéias produzidas anteriormente, como epicuristas e estoicistas, todas internalizando a emergência do homem privado e respondendo aos problemas da decadência moral e da desagregação das pólis, ainda que dentro da tradição da salvação das almas. Mas Aristóteles será aquele que terá as condições históricas para entender o novo mundo que se descortina. O estagirita pôde descobrir as possibilidades objetivas e latentes inseridas no real porque perseguia o efetivo senso das coisas e não seus significados imaginários e esse sentido real estava constituído na formação do império helenista, como fica demonstrado no plano geral de sua *Política*, que abarca problemas filosóficos não somente da polis ateniense mas do conjunto das cidades helênicas. Não por acaso, como destaca Heller, o problema central enfrentado, que até aquele momento mantinha-se num segundo plano, é

³¹² Leggi, op. cit., X – 967d



a escravidão — a base da nova socialidade — , onde o filósofo discute as relações senhor-escravo,³¹³ concernentes ao processo histórico que consolida-se com Alexandre Magno, isto é, a sociedade escravista antiga. Sua obra tratará de demonstrar as possibilidades desse *novo*, em que a polis ateniense e o mundo estavam irremediavelmente imersos. De modo que Minerva continua alçando seu vôo, seguindo a luz, em meio à noite escura, usando suas asas para ir mais alto e transformando seus olhos tristes em aguda visão rumo à liberdade humana.

Athenas Clássica, RJ, PaperyCP&A, 2002

Arato de Oliveira, M., Ética e Sociabilidade, SP, Loyola, 1998

Aristóteles: La Costituzione degli Ateniesi, Milano, Mondadori, 1991

_____: Ética Nicomachea, Roma-Bari, Laterza, 1992

_____: Metafisica, Milano, Bompiani, 2000

_____: Política, Bari, Laterza, 1993

_____: Política – Aristóteles, Coleção Os Pensadores, SP, Abril

Cultural, 1973, vol. IV

_____: Retórica, Milano, Mondadori, 1990

Armella, V.A., El Concepto de Técnica, Arte y Producción en la

Filosofía de Aristóteles, México, FCE, 1993

Assadourian, C. S. et al.: Modos de Producción en América Latina,

Córdoba, PyP, 1973

Augé, M.(org.): A Construção do Mundo – Religião, Representações,

ideologia, Lisboa, Edições 70, 1978

³¹³ Cf. Heller, op.cit., pág.178



BIBLIOGRAFIA SELECIONADA

- Abbagnano, N.: **Storia della Filosofia — La Filosofia Antica (Dalle Origini al Neoplatonismo)**, Milão, Tea, 1995
- Anderson, P.: **Passagens da Antiguidade ao Feudalismo**, Porto, Afrontamento, 1982
- _____: **Afinidades Seletivas**, SP, Boitempo, 2002
- Andrade, M.M.: **A Vida Comum — Espaço, Cotidiano e Cidade na Atenas Clássica**, RJ, Faperj/DP&A, 2002
- Araújo de Oliveira, M.: **Ética e Sociabilidade**, SP, Loyola, 1996
- Aristóteles: **La Costituzione degli Ateniesi**, Milão, Mondadori, 1991
- _____: **Etica Nicomachea**, Roma-Bari, Laterza, 1999
- _____: **Metafisica**, Milão, Bompiani, 2000
- _____: **Politica**, Bari, Laterza, 1983
- _____: **Poética — Aristóteles**, Coleção Os Pensadores, SP, Abril Cultural, 1973, vol. IV
- _____: **Retorica**, Milão, Mondadori, 1996
- Armella, V.A.: **El Concepto de Técnica, Arte y Producción en la Filosofía de Aristóteles**. México, FCE, 1993.
- Assadourian, C. S. et all.: **Modos de Producción en America Latina**, Córdoba, PyP, 1973
- Augé, M.(org.): **A Construção do Mundo — Religião, Representações, Ideologia**, Lisboa, Edições 70, 1978



- Aymard, A.; Auboyer, J. : **L'Orient et la Grèce Antique**, Paris, PUF, 1994.
- Balandier, G. : **Anthropologie Politique**, Paris, PUF, 1967
- Bastide, P. : (org) **L'Idée de Légitimité**, Paris, PUF, 1967
- Berenson, B. : **Estética e História**, SP, Perspectiva, 1972
- Bermudo, J. M. : **El Concepto de Praxis en el Joven Marx**, Barcelona, Península, 1975
- Bíblia Sagrada**, SP, Ave Maria, 1998
- Bianchi, U.: **Problemi di Storia delle Religioni**, Roma, Ed. Studium, 1988
- Braudel, F. : **Escritos Sobre Historia**, México, FCE, 1991
- _____ : **O Tempo do Mundo**, SP, Martins Fontes, 1996
- Brown, R. : **Estrutura e Função na Sociedade Primitiva**, Petrópolis, Vozes, 1973
- Buber, M. : **Mosè**, Milão, Fabbri, 1997
- Burn, A.R. : **The Lyric Age of Greece**, Londres, Arnold, 1960
- _____ : **Storia dell'Antica Grecia**, Milão, Mondadori, 2000
- Burnet, J. : **O Despertar da Filosofia Grega**, SP, Siciliano, 1994
- Candeias Sales, J. : **A Ideologia Real Acádia e Egípcia – Representações do Poder Político Pré-Clássico**, Lisboa, Estampa, 1997
- Carvalho, E. A. : (org) : **Antropologia Econômica**, SP, Lech, 1978
- Cardoso, C. F. : **Sete Olhares sobre a Antiguidade**, Brasília, Edunb, 1994



Cardoso, C. F. E Vainfas, R. (orgs.): **Domínios da História – Ensaios de Teoria e Metodologia**, RJ, Campus, 1997

Castoriadis, C. : **Domaines de L'Homme – Les Carrefours du Labyrinthe II**, Paris, Seuil, 1986

Cavalli-Sforza, L.L.: **Genes, Povos e Línguas**, SP, Cia. Das Letras, 2003

Cesar, J. : **La Guerra Gallica / La Guerra Civile**, Roma, Newton, 1995

Childe, G. : **Aurora da Civilização Européia**, Lisboa, Portugalíia, 1961

_____ : **O Que Aconteceu na História**, SP, Círculo do Livro, s/d

_____ : **Man Makes Himself**, Londres, Watts & Co., 1965

Cipolla, Carlo M. : **Storia Economica dell'Europa Pre-Industriale**, Bologna, Il Mulino, 1990

Colognesi, L.C. : **Max Weber e le Economie del Mondo Antico**, Roma-Bari, Laterza, 2000

Commelin, P. : **Mitologia Grega e Romana**, S.P., Martins Fontes, 1997

Cornford, F.M. : **Principum Sapientiae - As Origens do Pensamento Filosófico Grego**, Lisboa, Fundação C. Gulbenkian, 1989

Coulanges, F. : **La Ciudad Antigua**, Barcelona, Iberia, 1983

De Romilly, J. : **História e Razão em Tucídides**, Brasília, Edunb, 1998

De Sanctis, G.: **Storia dei Greci : Dalle Origini Alla Fine del Secolo V**, Florença, La Nuova Italia, 1960

Diel, P. : **Los Simbolos de la Biblia - La Universalidad del Leguaje Simbólico y su Significación Psicológica**, México, FCE , 1994



- Duby, G e Perrot, M. (orgs.) : **Storia delle Donne in Occidente -** SP, L'Antichità , Bari, Laterza, 1990
- Durkheim, E. : **As Formas Elementares da Vida Religiosa**, SP, Martins Fontes, 1996.
- _____: **De la Division del Trabajo Social**, Bs As, Shapire, 1972
- Eliade, M. : **O Sagrado e o Profano**, SP, Martins Fontes, 1996
- _____: **Tratado de História das Religiões**, SP, Martins Fontes, 1998
- _____: **Imagens e Símbolos – Ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso**, SP, Martins Fontes, 1991
- Elias, N. : **Sobre El Tiempo**, México, FCE, 1997.
- Engels, F. : **El Anti-Dühring**, Bs As, Claridad, 1972
- _____: **L'Origine della Famiglia, della Proprietà Privata e dello Stato**, Roma, Rinascita, 1953
- Ésquilo: **Tutte Le Tragedie**, Roma Newton & Compton, 2000
- Eurípedes : **Tutte Le Tragedie**, Roma, Newton & Compton, 2000
- Filoramo, G. e Prandi, C.: **As Ciências das Religiões.**, SP, Paulus, 1999
- Finley, M.I. : **Aspectos da Antiguidade** , SP, Martins Fontes, 1991
- _____: **Democracia - Antiga e Moderna** , RJ, Graal, 1988
- _____: **Economia e Sociedade na Grécia Antiga**, SP, Martins Fontes, 1989
- _____: **El Mundo de Odiseo**, México, FCE, 1996

_____ : **Grécia Primitiva : Idade do Bronze e Idade Arcaica** , SP,
Martins Fontes , 1990

_____ : **La Politica nel Mondo Antico**, Bari, Laterza, 1993

Flacelière, R. : **La Vita Quotidiana in Grecia nel Secolo di Pericle**,
Milão, Fabbri, 1997

Frankfort, A. et All. : **El Pensamiento Prefilosofico - Egipto y**

Mesopotamia , México, FCE, 1988

Frazer, J.G. : **La Rama Dorada – Magia y Religión** , México, FCE, 1996

Gastaldi, S. : **Storia del Pensiero Politico Antico**, Bari, Laterza, 1998

Gehlen, A.: **Der Mensch**, Bon, 1950

Giannotti, J. A. : **Origens da Dialética do Trabalho**, SP, Difel,

_____ : **Trabalho e Reflexão** , SP, Brasiliense

Giardina, A. (org.) : **Roma Antica**, Bari, Laterza, 2000

Gibbon, E. : **Declínio e Queda do Império Romano**, SP, Cia. das
Letras, 1997

Gloltz, G. : **História Econômica da Grécia**, Lisboa, Cosmos, 1973

Goldmann, L. : **Epistemologia e Filosofia Política**, Lisboa, Presença,
1984

Gramsci, A. : **Gli Intelletuali - Quaderni del Carcere**, Roma, Riuniti,
1979

Groethuysen, B. : **Antropologia Filosófica**, Lisboa, Presença, 1988

Gurney, O. : **The Hittites**, Londres, Penguin Books, 1976



- Hainchelin, C. (Lucien Henri) : **As Origens da Religião**, SP, Hemus, 1971
- Hammurabi, **O Código de Hammurabi**, Petrópolis, Vozes, 1998
- Hammurabi/ Bouzon, E. (notas e introdução) : **AS Cartas de Hammurabi**, Petrópolis, Vozes, 1986
- Harding, A.F. : **The Bronze Age in Europe**, Londres, Methuen, 1979
- Hegel, G.W.F. : **Lecciones sobre la Filosofia de la Historia Universal**, Bs. As., Revista de Occidente Argentina, 1946
- _____ : **Lecciones Sobre la Historia de la Filosofia**, México, FCE, 1995
- _____ : **Fenomenologia del Espíritu**, México, FCE, 1966
- Heller, A. : **Aristóteles y el Mundo Antiguo**, Barcelona, Península, 1983
- _____ : **Per Una Teoria Marxista del Valore**, Roma, Riuniti, 1980
- _____ : **Teoría de las Necesidades en Marx**, Barcelona, Península, 1980
- _____ : **L'Uomo del Rinascimento**, Florença, Nuova Italia, 1977
- Hemming, J. : **La Fine Degli Incas** , Milão, Rizzoli, 1992
- Herodoto : **Storie**, Roma, Newton&Compton, 1997
- Hesíodo : **Os Trabalhos e os Dias**, SP, Iluminárias, 1996
- _____ : **Teogonia**, SP, Iluminárias, 1995.
- Hindess, Barry. : **Modos de Produção Pré-Capitalistas**, RJ, Zahar, 1976



- Homero: **Iliade**, Roma, Newton&Compton, 1999
- _____: **Odisseia**, Roma, Newton&Compton, 1999
- Hornblower, S.: **La Grecia Classica: dalle guerre persiane ad**
Alessandro Magno, Milão, Rizzoli, 1983
- Jamenson, F. : **Marxismo e Forma - Teorias Dialéticas da Literatura**
no Século XX, SP, Hucitec, 1985
- Jaeger, W. : **Aristotele**, Florença, Nova Italia, 1984
- _____: **Cristianismo Primitivo y Paideia Griega**, México, FCE,
1985
- _____: **Paideia**, México, FCE, 1987
- _____: **La Teologia de los Primeros Filósofos Griegos**, México,
FCE, 1998
- Jones, P.V.(org) : **O Mundo de Atenas**, SP, Martins Fontes, 1997
- Katz, F. : **Le Civiltà dell'America Precolombiana**, Milão, Mursia, 1985
- Kosik, K. : **Dialética do Concreto**, RJ, Paz e Terra, 1976
- _____: *O Século de Grete Samsa: sobre a possibilidade ou a*
impossibilidade do trágico no nosso tempo, in **Revista Matraca**, RJ, Instituto de
Letras – UFRJ, 2003, nº 9
- Lefebvre, H. : **De L'Etat**, Paris, UGE, 1976
- _____: **De lo Rural a lo Urbano**, Barcelona, Península, 1978
- _____: **O Fim da História**, Lisboa, Don Quixote, 1971
- _____: **Lógica Formal, Lógica Dialética**, RJ, Civ. Bras., 1983
- Legrand, G. : **Os Pré-Socráticos**, RJ, Zahar, 1991



- Lênin, V.I.U.: **Cuadernos Filosóficos** in, **Obras Completas**, Madri, Akal, 1976 , Vol. XLII
- Lévi-Strauss, C. : **Antropologia Estrutural**, RJ, Tempo brasileiro, 1970
- _____ : **Mithologiques - Le Cru et le Cuit**, Paris, Plon, 1964
- Lévy-Bruhl, L.: **L'Anima Primitiva**, Turim, Bollati Boringhieri, 1990
- 1974 Liverani, M.: **Antico Oriente – Storia, Società, Economia**, Roma-Bari, Laterza, 2000
- 1989 Lívio, Tito : **História de Roma - Ab Urbe Condita Libri** , SP, Paumape, 1989
- 1968 Löwith, K. : **El Sentido de la Historia** , Madri, Aguillar, 1968
- 1987 Lukács, G. : **A Teoria do Romance**, SP, Duas Cidades, 2000
- _____ : **Estetica**, Barcelona, Grijalbo, 1966
- _____ : **Ontologia dell'Essere Sociale**, Roma, Riuniti,
- _____ : **Prolegomeni all'Ontologia dell'Essere Sociale**, Milão, Guerrini, 1990
- Lunn, E. : **Marxismo y Modernismo - Un Estudio Histórico de Lukács, Benjamin y Adorno**, México, FCE, 1986
- Luporini, C., Sereni, E. et all. : **El Concepto de "Formación Económico-Social"**, Córdoba, Py P, 1973
- Magli, I. : **Introduzione all'Antropologia Culturale. Storia, Aspetti e Problemi della Teoria della Cultura**, Bari, Laterza, 1984
- Malinowski, B.: **Argonauts of the Western Pacific**, Illinois, Waveland, 1984



- Mann, M.: **The Source of Social Power**. Cambridge, Cambridge University Press, 1986
- Marramao, G.: **Poder e Secularização**, SP, Edunesp, 1995
- Marx, K.: **El Capital**, México, FCE, 1973
- _____: **El Capital – Libro I, Capítulo VI (Inédito)**, Bs.As., Siglo XXI, 1974
- _____: **Crítica de La Filosofía del Estado de Hegel**, Bs As, Claridad, 1973.
- _____: **Diferencia Entre la Filosofía Democriteana y Epicúrea de la Naturaleza**, in : K. Marx e F. Engels , **Escritos de Juventud**, México, FCE, 1987, vol I
- _____: **Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política (*Grundrisse*)**, México, FCE, 1985
- _____: **Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844, in, Escritos Varios**, México, Grijalbo, 1966
- Marx, K., Engels, F.: **La Ideología Alemana**, Montevideo, Pueblos Unidos/Grijalbo, 1970
- Mazzarino, S.: **Fra Oriente e Occidente: Ricerche di Storia Greca Arcaica**, Milão, Rizzoli, 2000
- _____: **L'Impero Romano**, Roma-Bari, Laterza, 1999
- _____: **O Fim do Mundo Antigo**, SP, Martins Fontes, 1991
- Mazzeo, A.C.: **Sinfonia Inacabada: A Política dos Comunistas no Brasil**, SP, Boitempo/Unesp, 1999



- Meyer, M. : **Pour une Histoire de L'Ontologie**, Paris, PUF, 1999
- Mészáros, I.: **Beyond Capital - Towards a Theory of Transition**,
Londres, Merlin Press, 1995
- _____: **Filosofia, Ideologia e Ciência Social - Ensaios de
Negação e Afirmação**, SP, Ensaio, 1993
- _____: **Marx, A Teoria da Alienação**, RJ, Zahar, 1981
- _____: **O Poder da Ideologia**, SP, Ensaio, 1996
- Momigliano, A. : **De Paganos, Judíos y Cristianos**, México, FCE, 1996
- Mondolfo, Rodolfo : **O Pensamento Antigo**, SP, Mestre Jou,
- Moscovici, S. : **Sociedade Contra Natureza**, Petrópolis, Vozes, 1975
- Musti, D. : **L'Economia in Grecia**, Roma-Bari, Laterza, 1999
- _____: **Storia Greca: linee di sviluppo dall'età micenica all'Età
romana**, Bari, Laterza, 2000
- Oizerman, T.I e Schipanov, E.I., **Historia de la Filosofia**, Moscou, Ed.
Progreso, 1980.
- Ossowski, S. : **Estrutura de Classes na Consciência Social**, RJ, Zahar,
1976
- Pekáry, T. : **Storia Economica del Mondo Antico**, Bolonha, Il Mulino,
1986
- Platão : **Tutte le Opere**, Roma, Newton, 1997
- Plutarco : **Dodici Vite Parallele**, Milão, Rizzoli, 1999
- Prestipino, G. : **El Pensamiento Filosófico de Engels - Naturaleza y
Sociedad en la Perspectiva Teórica Marxista**, México, Siglo XXI, 1977



- Radhakrishnan, S. e P.T.Raju : **El Concepto del Hombre**, México, FCE, 1993
- Radin, P.: **Primitive Religion – Its Nature and Origin**, Nova Yorque, Dover, 1957
- Renfrew, C. : **L'Europa della Preistoria**, Bari, Laterza, 1996
- Ribeiro, D. : **O Processo Civilizatório**, RJ, Civ. Bras. , 1972
- Robledo, Antonio G. : **Sócrates y el Socratismo**, México, FCE, 1988
- Rowe, C. : **Introducción a la Etica Griega**, México, FCE, 1993
- Said, E.W. : **Orientalismo**, SP, Cia. das Letras, 1996
- Schaff, A.: **História e Verdade**, SP, Martins Fontes, 1995
- _____ : **Introducción a la Semantica**, México, FCE, 1992
- Sahlins, M.: **Culture and Practical Reason**, Chicago, University of Chicago, 1976
- Shanin, T. (org) : **Paesants and Paesant Societies**, Baltimore, Penguins Education, 1971
- Sanches Vasques, A.: **Filosofia da Praxis**, RJ, Paz e Terra, 1977
- _____ : **Ética** , RJ, Civ. Bras., 1982
- Sissa, G. e Detienne, M. : **Os Deuses Gregos** , SP, Cia das Letras, 1990
- Snell, B.: **A Cultura Grega e as Origens do Pensamento Europeu**, SP, Perspectiva, 2001
- Soares Teixeira, F.J. : **Pensando Com Marx - Uma Leitura Crítico-Comentada de O Capital**, SP, Ensaio, 1995
- Sófocles : **Tutte Le Tragedie**, Roma, Newton & Compton, 2000



- Sofri, G. : **El Modo de Producción Asiático**, Barcelona, Península, 1971
- Stavenhagen, R. : **Las Clases Sociales en las Sociedades Agrarias**, México, Siglo XXI, 1971
- Taylor, A.E. : **El Pensamiento de Socrates**, México, FCE, 1993
- Terray, E. : **El Marxismo Ante las Sociedades "Primitivas"** , Bs As, Losada, 1971
- Theml, N. (org.): **Linguagem e Formas de Poder na Antiguidade**, RJ, Mauad/Faperj, 2002
- Thomson, G. : **Os Primeiros Filósofos**, Lisboa, Estampa, 1974
- Toynbee, A. J. : **Helenismo - História de Uma Civilização**, RJ, Zahar, 1983
- Tragtemberg, M. : **Burocracia e Ideologia** , SP, Ática, 1992
- Tucídides : **La Guerra del Peloponneso**, Milão, Rizzoli, 1998
- Tyrrel, W.B.: **Las Amazonas – Un Estudio de los Mitos Atenienses**, México, FCE, 1989
- Vaz, H.C.L: **Antropologia Filosófica**, SP, Loyola, 2001
- Vendrame, C. : **A Escravidão na Bíblia**, SP, Ática, 1981
- Vernant, J.P. : **As Origens do Pensamento Grego**, RJ, Bertand Brasil, 1998
- _____ : **Entre Mito e Política**, SP, Edusp,2001.
- _____ : **Mito e Pensamento Entre os Gregos**, RJ, Paz e Terra, 2002



_____ : **Mito e Religião na Grécia Antiga**, Campinas, Papirus,
1992

_____ : **Mito e Sociedade na Grécia Antiga**, RJ, José Olímpio,
1999

Vernant, J.P, Vidal-Naquet, P.: **Mito e Tragédia na Grécia Antiga**, SP,
Brasiliense, 1991, vol II

_____ : **Mito e Tragédia na Grécia Antiga**, SP, Perspectiva,
1999, vols. I – II.

Vidal-Naquet, P. : **Os Gregos, Os Historiadores, A Democracia**, SP,
Cia. das Letras, 2002.

_____ : **O Mundo de Homero**, SP, Cia. Das Letras, 2002

Vidal-Naquet, P e P. Lévêque , *Clisthène l 'Athénien*, in **Annales
Littéraires de L'Université de Besançon**, Paris, Les Belles Lettres, 1964,
vol.1.

Villas Boas, C. e Villas Boas, O. : **Xingu - Os Índios, Seus Mitos**, SP,
Círculo do Livro, 1970

Weber, M.: **Economia y Sociedad**, México, FCE, 1969

_____ : **Historia Economica General**, México, FCE, 1974

Wood, E.M. : **Democracia Contra Capitalismo – A Renovação do
Materialismo Dialético**, SP, Boitempo, 2003

Wittfogel, K. : **Oriental Despotism : a Comparative Study of Total
Power**, NY, Yale, 1951



