

“Princípios referentes às Representações de “Cosmos” e “Natureza” no Antigo Mundo Grego”.

Marcio Henrique de Melo Pereira

As Representações de “Cosmos” nas Cosmogonias Hesiódica, Homérica e Órfica.

Segundo Campbell o divisor geográfico entre as esferas oriental e ocidental do mito é o planalto divisor do Irã. A leste estão as províncias da Índia e do Extremo Oriente; a oeste, a Europa e o Levante. No entanto, no Oriente e no Ocidente, a ordem cósmica era concebida nos termos da antiga idéia sumério-babilônica de um eterno círculo de eras, sempre em retorno, sendo o homem um órgão do todo. No Oriente prevalece à idéia de que o plano último da existência transcende o pensamento e a definição, argumentar que Deus, o homem ou a natureza são bons ou justos é afastar-se do cerne da questão. Tais afirmações antropomórficas mascaram o verdadeiro enigma, que está fora da consideração racional. Já, nas esferas ocidentais do pensamento e do imaginário mitológico a raiz da existência é normalmente personificada como um Criador, de quem o homem é criatura. A função máxima do mito e do ritual ocidental é estabelecer um vínculo de relação de Deus com o homem e do homem com Deus. Tais vínculos são fornecidos pelas instituições, cujos preceitos não podem ser apreendidos por nenhum exame da natureza, seja interna ou externa. (Campbell, 2004)

Precisamente, na obra “Teogonia: A Origem dos Deuses”, Hesíodo enuncia a versão dominante da origem dos homens e dos deuses: uns e outros nasceram de uma só mãe, da Terra, Géia. Como a espécie humana, os deuses gregos pertencem à totalidade do mundo. Os donos do universo físico não são potestades transcendentais, nem deuses criadores, nem dispõem soberanamente das criaturas do céu, da terra e do mar, cada uma das duas espécies cumpre seu destino próprio. (Sissa & Detienne, 1990)

Para Hesíodo primeiro surgiu o Caos, que é um vazio escuro onde não se distingue nada, abismo cego. Foi no próprio seio do Caos que surgiu a Terra, os gregos dizem Gaia, Géia, firme e eterna morada de todas as divindades. A Terra constitui a base dessa morada que é o cosmo, mas não tem só essa função. Gaia é a mãe universal. Florestas, montanhas, grutas subterrâneas, ondas do mar, vasto céu, é sempre Gaia, a Mãe-Terra, que eles nascem. Depois de Caos e Terra surgiu Eros. Da mesma forma que Terra surgiu do Caos, de Terra vai brotar o que ela contém em suas profundezas. Primeiro, Terra engendra um personagem muito importante, *Ouranós*, Céu. Depois, traz ao mundo *Pónto*, isto é, todas as águas, e mais exatamente a Onda do Mar. Terra os concebe sem se unir a ninguém. Então, Urano se deita sobre ela. Terra e Céu constituem dois planos superpostos do universo, um chão e uma abóbada. Quando Terra dá à luz Ponto, este a completa e se insinua dentro dela, limitando-a na forma de vastas superfícies líquidas. Assim como Urano, Ponto representa o contrário de Terra. Se Terra é sólida, e se as coisas não podem se misturar com ela, Onda do Mar é, ao contrário, pura liquidez: suas águas se misturam, indistintas e confusas. Na superfície, Ponto é luminoso, mas em suas profundezas é de uma escuridão total, o que o vincula, tal como a Terra, a uma parte caótica. O mundo se constrói a partir de três entidades primordiais: *Kháos*, *Gaia* e *Éros*, e, de duas entidades paridas por Terra: *Ouranós* e *Póntos*. Elas são ao mesmo tempo forças naturais e divindades. Já Caos, possui filhos, um se chama *Érebo*, Érebo, e, *Nýx*, Noite. Como prolongamento direto de Caos, Érebo é o negro absoluto. Assim como Gaia, ela gera filhos união, como se os fizesse em seu próprio tecido noturno: trata-se de *Éter*, Luz, e de *Hémere*, Dia. (Kerényi, 2004)

Quando Urano se fixa lá no alto, ele não se une mais a Gaia, a não ser durante as grandes chuvas fecundante e benfazeja permite que nasçam na terra novas criaturas,

novas plantas e cereais. Urano e Terra tiveram filhos que desde o princípio foram odiados pelo pai, que ao nascerem, escondia-os e não os deixava ver a luz. Géia está furiosa em deter em seu seio esses filhos. Géia aconselhou-se com os filhos para vingar-se do pai, porém, somente o caçula, Crono, o pensador tortuoso fez a promessa e a cumpriu. Quando Urano chegou, Crono com a mão direita pegou a imensa foice, cortou a virilidade do pai e atirou-a para trás de si. Ao castrar Urano, Crono cumpre uma etapa fundamental no nascimento do Cosmos. Separa o céu da terra, o espaço se liberta e o “céu estrelado” tem agora o papel de um teto. Abriu-se o espaço, o tempo passou, gerações vão se suceder. Há o mundo subterrâneo, há a vasta terra, as ondas, o rio Oceano que cerca tudo isso e, lá em cima, um céu fixo.

Crono casa-se com Rea e terão descendentes, porém, Gaia preveniu Crono de que um de seus filhos o destronará, o que o leva a tomar precauções. Assim que tem um filho engole-o. Todos os filhos de Crono e Rea são tragados pelo ventre paterno. A conselho de Terra, Rea resolve se defender. Quando Zeus o caçula está prestes a nascer, Rea vai a Creta e dá à luz clandestinamente, Zeus espera ver o recém-nascido, mas Rea lhe apresenta uma pedra, assim Crono a engole. Quando Zeus chega à maturidade, vem-lhe a idéia de se vingar. Rea lhe oferece o phármakon, mal Crono o engole, começa a vomitar. Zeus liberta seus próprios irmãos e os de seu pai. Os mais importantes eram os Cíclopes, que, por gratidão, deram a Zeus o trovão e o raio.

De um lado, reúnem-se em volta de Crono os Titãs, de outro, reúnem-se em volta de Zeus os deuses Olímpios. Gaia explica a Zeus que, para vencer, ele deve se juntar aos três Cíclopes e aos Cem-Braços. Pois esses deuses Titãs são divindades primordiais, que ainda tem toda a brutalidade das forças naturais, e para vencer e subjugar as forças da desordem é preciso incorporar o poder da desordem. Os Olímpios vencerão esta batalha, porém, no auge do combate quando Zeus lança seu raio e os Cem-Braços se precipitam para cima dos Titãs, o mundo retorna a um estado caótico. O céu desaba, volta-se ao estado de Kháos, a desordem original. A vitória de Zeus é uma forma de recriar um mundo a partir de Caos, porém, organizado e hierarquizado. Zeus se casa com Métis que fica grávida de Atena. Porém, ele mesmo tem de se tornar Métis, esta deusa que tem o poder de se metamorfosear que, ao ser induzida por Zeus a assumir a forma de uma gota d’água, Zeus a sorve, ele agora a encarna. Assim Atena vai sair da cabeça do pai. A partir daí, nada mais pode ameaçar a ordem cósmica.

A “nossa mitologia contém muitas histórias sobre o princípio das coisas. A mais remota talvez fosse a de Homero, quando chama Oceano de “a origem dos deuses” e “a origem de tudo”. Oceano era um deus-rio, desde o momento em que tudo se originou dele, continuou a fluir até a orla mais extrema da terra, fluindo de volta sobre si mesmo num círculo. Os rios, as fontes e as nascentes saem continuamente da sua corrente ampla e poderosa. Quando o mundo veio a ficar sob a autoridade de Zeus, Oceano fica apenas com o fluxo circular e a tarefa de abastecer as nascentes, os rios e o mar, porém, subordinado ao poder de Zeus”. (Kerényi, 2004)

Na Grécia, os deuses nascem da terra. Os deuses moram no Olimpo, vivem nas alturas, em pleno céu. É um espaço onde as estações não existem, onde o tempo não muda. Mas o topo de uma montanha, por mais elevado, não existe sem ligação com o solo terrestre. Os deuses vivem nas alturas, mas muito em breve também, os deuses serão reduzidos a simples alegorias dos fenômenos naturais. (Sissa & Detienne, 1990)

Para a compreensão da Cosmogonia Homérica, segundo Jean-Pierre Vernant, é imprescindível entender a guerra de Tróia, é preciso se deslocar até certas montanhas que figuram nas origens desse drama vivido pelos mortais, onde as fronteiras entre mortais e imortais tornam-se porosas. Assim, tudo começa no Pélion, com as bodas de Peleu e de Tétis que é filha de Nereu, o “velho do mar”. Nereu é filho de Ponto, que

Gaia gerou junto com Urano, na origem do Universo. Por sua mãe Dóris, as Nereidas descendem de Oceano, o rio cósmico primordial que envolve o universo mantendo-o na rede circular de suas águas.

Todos os fenômenos naturais são deuses ou a eles estão correlacionados. Ciclope é filho de Posêidon, o grande Deus das ondas e de tudo o que é subterrâneo: é quem provoca os terremotos e as tempestades; Éolo é o senhor dos ventos, de onde todos os ventos provêm; Hélio é o deus sol, que se dirige a Zeus na Odisséia: “Olha o que fizeram! Mataram meus animais, tens que me vingar. Se não me vingares, eu, Sol, deixarei de brilhar para os deuses imortais no Éter e para os mortais em que sucedem o dia e a noite. Descerei ao Hades e minha luz iluminará as trevas. E vós, tanto os deuses como os homens, ficareis na noite”. Zeus declara. “Encarrego-me de tudo”.

O próprio Zeus é o senhor dos ritmos cronológicos, manipula o raio e a chuva, mas, excetuando-se os casos em que se serve desses, o filho de Crono cuida da sucessão ordenada das estações, das Horas e dos dias. Até a Aurora é uma deusa. Quando se levanta causa à volta matinal do dia, ela desperta e “se vai levando a luz aos Imortais e aos mortais”. O Sol e a Aurora, a Noite e o Sono são divindades. Por seu vaivém, sua presença ou ausência neste ou naquele ponto do espaço, introduzem a descontinuidade e a repetição na abóbada do céu. Respeitá-las significa, para os olímpicos, reconhecer nessas divindades potestades, dotadas de poderes autônomos e temíveis. Induzi-las a se afastarem de sua rotina faz parte do jogo diplomático de um abuso de poder que não deve transtornar o equilíbrio necessário do cosmos. (Sissa & Detienne, 1990)

Segundo Sissa & Detienne, Zeus diz: Vejam o Sol: Atrela seu carro e, durante o dia inteiro, dá a volta no céu vestido de fogo, não tem nem tempo de coçar a orelha; pois se, por descuido, relaxasse a atenção, seus cavalos, escapando das rédeas incendiariam todo o universo. Mas eu, Zeus, pai do universo, quantos dissabores tenho de sofrer! Em primeiro lugar sou obrigado a vigiar a tarefa de outros deuses, que me ajudam a administrar alguma parte do meu império. Pois não se deve crer que, depois de regulamentados e ordenados pessoalmente por mim os grandes negócios de minha administração, chuvas, granizos, ventos, raios, eu fique dispensado de cuidar dos detalhes. Atribuir aos deuses o desejo e o poder de fazer parece ser a maneira mais largamente difundida de dar forma à própria superioridade e a excelência das potestades sobre humanas. Seja por uma vocação criadora original ou, antes, pelo compromisso, mantido permanentemente, de velar pelo mundo, governar os homens, reger a natureza.

A partir de Zeus tinha lugar à invocação geral do sol e do céu, da terra com os seus rios, do mundo subterrâneo, por outras palavras, de todo o cosmos.

Outra história do começo das coisas foi transmitida no decorrer do século VI a.C., nos escritos preservados pelos discípulos de Orfeu. “O Papiro Dervéni prova que pelo menos no século V, existia já um poema de Orfeu com uma teogonia e uma cosmogonia. Portanto, a genealogia Urano-Cronos-Zeus, é alargada”.(Burkert, 1993)

No princípio era a Noite, ela era um pássaro de asas negras, que concebeu do Vento e botou o seu Ovo de prata no colo gigantesco da Escuridão. Do Ovo saltou o filho do Vento, um deus de asas de ouro. Chama-se Eros, o deus do amor; seu nome Protógono só quer dizer que ele foi o primogênito de todos os deuses. Seu nome Fanes explica o que fez ao sair do Ovo: revelou e trouxe à luz tudo o que jazera escondido no Ovo de prata, ou seja, o mundo inteiro. Acima dele estava um vazio, o Céu. Abaixo dele, o Repouso. A nossa língua antiga tem uma palavra para o vazio, “Caos”, que significa que ele “boceja”. De acordo com outra forma da história, a terra jazia abaixo do Ovo, e o céu e a terra se casaram. Essa foi à obra de Eros, que os trouxe para a luz e os obrigou a se misturarem e assim, produziram Oceano e Tétis. (Kerényi, 2004)

Foi também perante o século VI a.C. que se verificou, em certas regiões do mundo grego, uma revivescência da vida religiosa. Dentre as religiões de mistérios uma teve enorme difusão: o culto de Dioniso, da Trácia, que passou a constituir o núcleo da religiosidade órfica, que acreditavam na imortalidade da alma e na metempsicose. A alma aspiraria a retornar à sua pátria celeste, às estrelas; mas, para se libertar do ciclo das reencarnações, o homem necessitava da ajuda de Dioniso, deus libertador. Pitágoras realizou uma modificação fundamental nesta doutrina, transformando o sentido da via de salvação: em lugar de Dioniso colocou a matemática. Pitágoras teria deixado Samos, na Jônia, na segunda metade do século VI a.C., transferindo-se para Crotona onde criou um sistema global de doutrinas cuja finalidade era a de descobrir a harmonia referente à constituição do cosmo. Partindo de idéias órficas, o pitagorismo pressupunha uma identidade fundamental de natureza divina entre todos os seres; essa similitude profunda entre os vários existentes era sentida pelo homem sob a forma de um “acordo com a natureza”. A novidade introduzida por Pitágoras no orfismo foi à transformação do processo de libertação da alma num esforço inteiramente subjetivo e humano. A purificação resultaria do trabalho intelectual, que descobre a estrutura numérica das coisas e torna a alma semelhante ao cosmo, em harmonia, proporção, beleza.

Pitágoras concebe a extensão como descontínua, constituída por unidades indivisíveis e separadas por um “intervalo”. Segundo a cosmologia pitagórica, esse intervalo seria resultante da respiração do universo que, vivo, inalava o ar infinito em que estaria imerso. Mínimo de extensão e mínimo de corpo, as unidades comporiam os números, que não seriam meros símbolos a exprimir o valor das grandezas, para os pitagóricos, eles são reais, são a própria “alma das coisas”. O pensamento pitagórico dispersou-se, influenciando praticamente todo o desenvolvimento da ciência e da filosofia grega e helênica, levando aos setores da cultura o ideal de salvação do homem e da polis através da proporção e da medida. (Os Pensadores, Pré-Socráticos, 1973)

As Transformações dos conceitos de “Cosmos” e “Natureza” na “Grécia Arcaica”.

No século VI a.C., eclodiu nas colônias gregas da Ásia Menor as primeiras manifestações de um pensamento voltado a compreensão racional, a filosofia, cuja construção não partia da tradição mítica, mas de realidades apreendidas na experiência humana. Fruto da progressiva valorização da medida humana e da laicização da cultura efetuada pelos Gregos, se desenvolveu uma nova mentalidade, que coordenou racionalmente os dados da experiência sensível, buscando integrá-los numa nova visão.

Segundo Burkert, a filosofia surge com a tentativa de dizer simplesmente o que é correto para “tudo”, os objetos favoritos destas explicações começam por ser as “coisas no céu”, metéora, as “coisas debaixo da terra” e o “início”, arché, partindo do qual tudo se tornou àquilo que é. O fato de o mundo ter de ser concebido como unidade a partir de um “início”, physis, na tradução latina natura, com leis próprias que o homem não pode influenciar, de o mundo existente ser em última instância, “ordem”, kósmos, tudo isto são postulados que foram assimilados da tradição, mas que vão ser explicados pelos novos conceitos. A “ordem”, que a realidade parecia começar a pôr em causa, vai ser restaurada através de um projeto intelectual global. A forma do mito, a narração sobre o passado, também é assimilada da tradição com naturalidade, para ser utilizada na descrição da gênese do mundo.

Os princípios básicos da abordagem científica foram, descobertos na Grécia antiga, no século VI a.C., atribuindo-a a sucessão de pensadores chamados fisiólogos, “homens que dissertavam sobre a natureza”. É importante recuperar o sentido original da palavra kosmos e tentar explicar como uma palavra com exatamente aquele sentido

veio a epitomar a revolução intelectual que começou com as “cosmogonias” de Tales, Anaximandro e Anaxímenes e culminou no sistema atômico de Leucipo e Demócrito. “Quando esses homens vislumbraram, com conjecturas fantásticas, um novo Universo físico, por que escolheram kosmos para denominar o que viam?” (Vlastos, 1987)

Dentro desse espírito surgiram, na Jônia, as primeiras concepções filosóficas da cultura ocidental, propostas pela escola de Mileto, que perante o século VI a.C. havia conquistado a notoriedade de ser um importante centro cultural e comercial. Os principais filósofos que ali se encontraram consideraram que os princípios de todas as coisas são de espécie “material”, aquilo a partir do qual existem todas as coisas, o primeiro a partir do qual se geram e o término em que se corrompem, permanecendo a substância e mudando os acidentes, dizem que é o elemento e o princípio das coisas que existem, consideram que nada se gera nem se corrompe, pois tal natureza se conserva sempre. Deve haver alguma natureza única ou múltipla a partir da qual se geram as demais coisas, conservando-se ela.

Nem todos dizem o mesmo sobre o número e a espécie de tal princípio, Tales de Mileto (640-546 a.C.), foi quem iniciou semelhante filosofia e o primeiro a desenvolver a filosofia natural. A importância de Tales advém, sobretudo de ter afirmado que a água era a origem de todas as coisas. A água seria a *physis*, que abrangia tanto a aceção de fonte originária quanto à de “processo de surgimento e de desenvolvimento” que, corresponde perfeitamente a “gênese”. Para Paul Tanager, Tales foi importante apenas como introdutor na Grécia de noções da matemática oriental, que ele mesmo desenvolveu e aperfeiçoou, e de mitos cosmogônicos, particularmente egípcios, que laicizou, dando-lhes sustentação racional. (Os Pensadores, Pré-Socráticos, 1973)

Walther Kranz em “La Filosofía Griega”, analisa que “El primer principio es el agua o lo húmedo. En forma mítica habían dicho ya lo mismo las antiguas cosmogonías. La conversión del agua en sólido, hielo o en vapor semejante al aire habla, incluso a un niño, de su facilidad para transformarse; de su necesidad para el sostenimiento del hombre, el animal y la planta. Y como todo debe ser agua que cobra forma, la Naturaleza entera es una unidad perfecta, viva en cada una de sus partes, no creada por un dios, sino portadora de dioses. Esta doctrina de la materia animada es, por donde quiera que se la mire, monismo”.

Tales, Pitágoras y sus seguidores han dividido la esfera Del cielo íntegro en cinco círculos, que denomina “zonas”. Una de ellas es llamada “ártica” y es siempre visible; otra, “trópico estival”; otra “equinoccial”; otra “trópico invernal” y otra “antártica” es invisible. Oblicuo a las tres zonas centrales se ve el llamado “Zodiaco”, que cae sobre las tres del medio. El meridiano las corta a todas en línea recta desde el ártico hasta el polo opuesto. Probablemente Anaximandro ha hecho el primer intento serio de una descripción del orden cósmica, incluido el firmamento, y también de la formación del mismo. (Lan e Juliá, 1968)

As implicações disso tornam-se claras quando se observa que o discípulo de Tales, Anaximandro (611-547 a.C.) disse algo diferente, que “o infinito ou ilimitado”, nem água nem outro elemento, mas uma substância diferente de todas, que é infinita e da qual surgiram todos os céus e os mundos dentro deles.

Em sua obra “Da Natureza” Anaximandro, já havia esboçado o modelo do universo que permaneceria determinante até à revolução copernicana: o homem na sua terra está no centro do universo, rodeado pelos círculos crescentes de astros e estrelas, os quais estão incluídos numa esfera divina superior. O surgimento da terra e das rodas celestes, os movimentos do sol, da lua e das estrelas, e também os fenômenos meteorológicos como o relâmpago e o trovão, as nuvens e a chuva, o granizo e a neve

são explicados com naturalidade como coisas concretas que se encontram em interação. Do Zeus que, “chove” ou lança raios resta muito pouco.

Burnet ao interpretar Anaximandro relata que as mudanças de estações são claramente acarretadas pela usurpação de um par de contrários, o frio e o úmido, a outro par, o quente e o seco, que, por sua vez, usurpa o primeiro. A regularidade da vida humana era percebida com maior clareza do que a uniformidade da natureza, o homem vivia num círculo encantado de costumes sociais, mas o mundo ao seu redor parecia desprovido de leis. É por isso que a usurpação de um contrário a outro era descrita como uma injustiça e o equilíbrio como justiça. A palavra posterior, Kósmos, também se baseia nessa idéia. Os primeiros cosmólogos não podiam se contentar em ver o mundo como uma perpétua disputa entre contrários. Eles sentiam que estes deviam ter uma base comum, da qual provinham e para a qual tinham de retornar. Algo que persistisse através de todas as mudanças e só deixasse de existir numa forma para ressurgir em outra. Que esse tenha sido realmente o espírito com que iniciaram sua busca se evidencia pelo fato de se referirem a esse algo como “sempre-novo” e “imortal”.

É significativo que, num fragmento que retrata o caráter abençoado de uma vida dedicada à investigação científica, Anaxágoras use os mesmos epítetos, “sempre-novo e imortal”, aplicados por Anaximandro à substância primordial única, e que os associe com o termo (phýsis) natureza: “Feliz aquele que da investigação recebeu conhecimento, sem instigar o sofrimento dos cidadãos, nem ações injustas; mas, observando a ordenação da sempre-nova natureza imortal, uniu o onde e o como. Para esses, jamais o estudo se aproxima das obras vergonhosas”. Esse fragmento é uma prova clara de que, no século V a.C., o nome phýsis foi dado àquele algo permanente de que era feito o mundo. Seu sentido original parece ter sido o “material” de que tudo é feito. Esses primeiros cosmólogos, que estavam à procura de um algo “imortal e sempre-novo”, diziam que havia uma phýsis de todas as coisas. Se assim for, podemos entender porque os jônios chamaram a ciência de “investigação sobre a natureza”. O principal era a busca do que havia de permanente no fluxo das coisas. (Burnet, 2006)

Para Lan e Juliá, “Anaximandro fue el primero de los griegos que conocemos que se atrevió a publicar un discurso escrito sobre la naturaleza. Por su parte, figura como o inventor e introductor del reloj de sol en Grecia, del cálculo de solsticios y equinoccios, el primero que confeccionó un mapa de la tierra que los griegos conocían. Y parece haberse atrevido a diseñar, sea por escrito, sea por medio de la “esfera” que habría ideado para representar el universo, la forma interna del universo”. A terra está suspensa no espaço, suportada por nada, mas mantém-se no lugar por que é equidistante de tudo. As esferas celestes são rodas de fogo, trovões, rajadas de vento e relâmpagos. A vida emergiu do elemento úmido quando este foi evaporado pelo fogo, e o homem, no princípio, era como um peixe. Com Anaximandro percorremos uma longa distância da ordem mítica anteriormente personificada.

Outro discípulo de Tales, Anaxímenes (600 a. C), propõe que o princípio é o ar, em virtude da rarefação e condensação, ele se transforma em substâncias diferentes: dilatado, o ar torna-se fogo; condensado, nuvem, água, terra e rocha. Para Anaxímenes o universo resultaria das transformações de um ar infinito, afirmava que todas as coisas seriam produzidas através do duplo processo mecânico de rarefação e condensação do ar infinito. O pensamento milesiano adquiria, consistência, pois, além de se identificar qual a physis, mostrava-se um processo capaz de tornar compreensível a passagem da unidade primordial à multiplicidade de coisas diferenciadas que constituem o universo.

Sobre a vida de Heráclito pouco se sabe com certeza, nascido em Éfeso, colônia grega da Ásia Menor, estaria em plena atividade por ocasião da 69ª Olimpíada (504-501 a.C.). Heráclito diz que este cosmos, nenhum deus ou homem o fez, mais foi, é e será

para sempre: um fogo constantemente ardendo, acendendo-se e extinguindo-se de acordo com as medidas. O mundo todo é constituído de fogo, embora somente a sua parte que está em estado “inflamado” seja reconhecida como tal. As outras duas massas do mundo que devem ser acrescentadas para dar conta da totalidade do seu universo, água e terra, devem ser, então, fogo extinto: a água é fogo liquefeito e a terra fogo solidificado. E desde que os três compõem toda a matéria que existe, sua distribuição entre fogo, água e terra permaneceria invariável e o Universo como um todo seria eterno, apesar da mudança incessante. Esta seria uma surpreendente inovação na filosofia natural. Desde seu início o padrão dominante em Tales, Anaximandro e Anaxímenes tem sido cosmogônico, porém, a argumentação que, Vlastos em sua obra o “Universo de Platão” esboça é que Heráclito quebraria com esta tradição. Mostraria como o mundo poderia ser infinito, sem início nem fim em seu todo. Pela primeira vez na história grega, temos uma cosmologia sem cosmogonia. Cosmos, não pode significar, simplesmente, ordem, organização, mas aquilo que tem esta organização, deve significar o mundo em seu aspecto de ordem. Heráclito está pensando na ordem dinâmica que caracteriza as intertransformações de seus elementos. A ordem de seu mundo revela-se na constância das “medidas” de suas ignições e extinções equilibradas.

Torna-se crucial a célebre fórmula de Heráclito em que “A Natureza ama ocultar-se”, referindo-se ao segredo da natureza e a sua imagem velada. Porém para Pierre Hadot, em sua obra “O véu de Isis”, “é a *physis*, palavra que na época de Heráclito tem um sentido muito rico, mas que certamente não significa a Natureza como conjunto ou princípio dos fenômenos, pode significar, por um lado, a constituição, a natureza própria a cada coisa, e, de outro lado, o processo de realização, de gênese, de aparição, de crescimento de uma coisa”. (Hadot, 2006)

A despeito de quanto os outros fisiólogos possam diferir de Heráclito, todos estão com ele em duas afirmações, as regularidades solares ou são absolutamente impossíveis de romper ou qualquer ruptura que tenham comportará uma explicação natural; e, o que faz do mundo um cosmos é a existência de tais regularidades de tão alto nível e absolutamente inquebráveis. Permanece intocada a convicção que Heráclito partilhou com Anaximandro, e com todos os outros que acreditavam no cosmos, que o fracasso de qualquer regularidade observável, não acarreta maiores distúrbios nas constâncias mais sólidas que constituem a ordem da natureza e, se conhecidas, forneceriam a explicação final para todo fenômeno natural, não importando quão surpreendente fosse ele. Neste ponto, Heráclito e todos os fisiólogos, estariam unidos.

Agora, finalmente, estamos perto de entender por que Heráclito, e todos os fisiólogos teriam boas razões para julgar que sua descoberta do cosmos revolucionaria a perspectiva do homem. Se você acredita que os deuses têm o poder de desviar o Sol de sua trajetória no céu, não há limite para o número de maneiras pelas quais você lhes confere a capacidade de interferir no seu mundo. *Physis* é o termo-chave na transição do mundo de Homero e de Hesíodo, ou seja, do mundo da crença comum e da imaginação dos períodos arcaico e clássico para o mundo dos fisiólogos. Que a *physis* é ainda mais básica que o cosmos torna-se evidente no fato de os descobridores do cosmos serem chamados fisiólogos e não kosmológos, e que “natureza” ocorre muito mais freqüentemente nos títulos de seus tratados do que “cosmos”. A beleza da *physis* é que ela mostra o que havia na concepção tradicional do mundo que deu aos fisiólogos os materiais para sua nova construção. O cosmos eles tiveram que inventar. A *physis* eles já encontraram pronta no esquema conceptual que herdaram, tudo o que precisavam fazer com a *physis* era dar-lhe um novo uso e uma fundamentação.

Os fisiólogos fazem do mundo um cosmos, conservando o que lá já estava em forma de *physis* e eliminando todo o resto. Eles atulham tanto o Universo como a *physis*

que não deixam lugar para nada mais. Esta é uma operação de duas pontas. A primeira invade o âmago do sobrenatural: os céus, onde Sol e Lua haviam sido considerados deuses; e os meteora, entre os céus e a terra, onde chuva, nuvens, raios e trovões, neblinas, ventos, arco-íris, tempestades estavam tão intimamente associados ao controle divino que o epíteto estereotipado de Zeus, em Homero, fora “ajuntador de nuvens”, e a ampliação grega de “chovendo” seria, não “está chovendo” mas “Zeus, está chovendo”. A outra ponta da operação produz teorias sobre a *physis* do Universo como um todo. Em ambas as operações, a demolição do sobrenatural se estabelece. A tarefa é feita simplesmente implementando-se um único axioma tácito de explicação racional: tudo o que acontece em qualquer região do Universo envolve apenas interações entre entidades materiais cuja *physis* é sempre a mesma em qualquer lugar em que apareça e se conforma com as mesmas regularidades. Desde que o axioma seja observado, as teorias sobre os mesmos fenômenos podem variar desenfreadamente enquanto contribuem para a percepção de um universo racional. Há a questão de os fisiólogos poderem encontrar um lugar para a divindade dentro de seu cosmos. Heráclito aparentemente o faz. Escreve ele: “Só um, o único sábio, quer e não quer ser chamado Zeus”. Não quer porque é fogo disperso pelo Universo em erupções e extinções. No entanto quer, pois esse mesmo fogo é de algum modo também inteligência, “O pensamento que guia todas as coisas através de todas as coisas” e, atribui ao Universo o papel de dirigente supremo tradicionalmente dado a Zeus. O que une os fisiólogos é que para todos eles a natureza permanece o princípio inviolável de explicação que tudo inclui. No cosmos de Heráclito um eclipse enviado pelos deuses é tão inimaginável como o é no cosmos de Demócrito. Pela primeira vez o homem alcançou uma percepção de um Universo racional que deixa que seu próprio destino seja determinado apenas pela *physis*. (Vlastos, 1986)

As primeiras cosmogonias filosóficas, propostas pelos milesianos e pitagóricos, podem ser vistas como variações do monismo corporalista: a diversidade das coisas existentes provindas de uma única *physis* corpórea. A própria divergência entre os pensadores suscitou a necessidade de se investigarem os recursos humanos de conhecimento, buscando-se certezas que superasse as opiniões múltiplas. O binômio unidade e pluralidade deslocou-se da esfera cosmológica para reaparecer sob a forma de oposição entre verdade única e multiplicidade de opiniões. Essa encruzilhada de opinião manifesta-se em Heráclito, mas foi marcada pela escola de Eléia, que teria inaugurado tanto a problemática lógica quanto a ontológica.

Nascido em Colofão, colônia grega da Ásia Menor, Xenófanes (580-475 a.C.) foi para a Magna Grécia e levou os frutos da efervescência intelectual que caracterizava a Jônia, passando a difundir a nova concepção do universo. Apoiado na visão do universo como constituído a partir de uma única origem proclama: “Um deus é o supremo entre os deuses e os homens, nem em sua forma, nem em seu pensamento é igual aos mortais”. Começava o combate aos deuses antropomórficos, herdados da tradição homérica. Já em Parmênides que pouco se sabe sobre sua vida, sabe-se que viveu entre os séculos VI e V a.C. e que deixou um poema, apresentando suas idéias filosóficas. O que Parmênides faz é extrair do fundo das primeiras cosmogonias filosóficas o seu arcabouço lógico, centralizado na noção de unidade. Ao mesmo tempo, tratando essa noção com estrito rigor racional, mostra que ela parece incompatível com a multiplicidade e o movimento percebido. O eleatismo de Zenão tinha mostrado as conseqüências extremas a que conduzia o monismo corporalista. Revalorizar a multiplicidade e o movimento, recusados pela razão eleática, exigia o abandono do monismo ou do corporalismo as quais vinham se construindo as diferentes cosmogonias filosóficas. A solução para o impasse levantado pelo eleatismo teve de provir da substituição do monismo pelo pluralismo. O cosmo pode então ser explicado pelas

raízes de Empédocles, o múltiplo contido que racionaliza e explica a multiplicidade inumerável das coisas móveis percebidas. (Os Pens. Pré-Socráticos, 1973)

A vida de Empédocles suscitou divergências, o mais seguro provem de Diógenes Laércio (século III d.C.), que afirma ter Empédocles nascido em Agrigento, na Magna Grécia (490 - 430 a.C.). Em “Sobre a Natureza” Empédocles apresenta uma visão do processo cosmogônico que constitui um desenvolvimento e uma modificação da linha de investigação iniciada pelos milesianos. O eleatismo havia identificado a via da verdade com o uso exclusivo da razão que afirmava a unidade do ser e negava a legitimidade racional da multiplicidade e do movimento. Empédocles altera essa concepção de verdade, para ele, a alethéia não é mais a revelação de uma verdade absoluta, porém uma verdade proporcional à medida humana. A conciliação entre razão e sentidos conduz à substituição do monismo corporalista pelo pluralismo, o universo pode ser entendido então como o resultado de quatro raízes, a água, o ar, a terra, o fogo, governadas pela isonomia: nenhuma é mais importante nem mais primitiva, todas são eternas e imutáveis: “Não há em absoluto nascimento (physis) para todas coisas mortais, nem fim, na detestável morte; mas somente mistura e distinção das coisas misturadas, é isso que os homens chamam physis”. (Hadot, 2006)

Nascido em Clazômena, Anaxágoras (500-496 a.C.) levou para Atenas as idéias novas da Jônia e ao reformulá-las tentou conciliar a doutrina eleática de uma substância corpórea imutável com a existência de um mundo que apresenta a aparência do nascimento e da destruição. Para Anaxágoras: “Todas as coisas estavam juntas, infinitas ao mesmo tempo em número e em pequenez, porque o pequeno era também infinito”. Essa idéia, contrária à concepção da extensão no pitagorismo primitivo torna-se fundamental na cosmogonia e na cosmologia de Anaxágoras. A tese de que “em cada coisa existe uma porção de cada coisa” sustenta-se na divisibilidade infinita. O movimento e a diferenciação só surgem nesse conjunto aparentemente homogêneo devido à interferência do Espírito (Nous), que é uma corporeidade sutil e sua ação é de natureza mecânica, move e separa os opostos que inicialmente estavam juntos. Devido a essa ação é que surgem os seres diferenciados. Sobre uma matéria divisível ao infinito, o Nous exerce apenas uma função motora inicial, produzindo uma mistura original composta por todas as coisas juntas, um movimento rotatório, que se expande por razões meramente mecânicas e ocasiona o surgimento do universo.

As concepções cosmológica e matemática do pitagorismo primitivo eram dependentes da noção de número entendido como sucessão de unidades descontínuas, discretas. Mas permanecia uma questão que comprometia a coerência da visão pitagórica e que Zenão de Eléia assinalou: a do “intervalo” que separaria as unidades. Esse intervalo só poderia ter, no mínimo, o tamanho de uma unidade – mínimo de extensão e de corpo – assim, o número das unidades de extensão “crescia” e cada coisa tendia a tornar-se infinita. Essa aporia que Zenão formula ao pitagorismo parece sugerir que a coerência que se buscava para as cosmogonias, desde Tales, dependia não apenas da descoberta de um processo racional de geração das coisas, como também da modificação de certas noções fundamentais particularmente a de “intervalo” entre as coisas e entre as unidades que as comporiam. Isto é, estava a exigir a reformulação da noção de espaço. Essa reformulação foi a principal contribuição da escola atomista ao desenvolvimento do pensamento científico e filosófico que teve início com Leucipo, mas conheceu a plena aplicação de seus postulados com Demócrito de Abdera. No entanto as teses atomistas irão ressurgir com Epicuro e Lucrecio, no período helenístico.

Partindo de colocações do eleatismo, Leucipo e Demócrito teriam concluído que, exatamente porque o movimento existe, o não-ser existe. Afirma-se pela primeira vez, a existência do vazio. E nesse vazio é que se moveriam os átomos. Rompe-se,

desse modo, o monismo corporalista, que vinha sendo um pressuposto das diversas cosmogonias e cosmologias gregas. A movimentação dos átomos no vazio faria com que os maiores ficassem mais expostos aos impactos dos demais, sendo dotados das mais diversas formas, eles não apenas se chorariam como também poderiam produzir novos agrupamentos. A continuação dos impactos poderia ocasionar o aparecimento de vórtices ou turbilhões nos quais os corpos maiores tenderiam para o centro. Seria esse o começo de um universo. A vida de Demócrito de Abdera (470-370 a.C.), é pouco conhecida, sabe-se, que contribuiu para a formulação do atomismo físico e que buscava uma resposta para o relativismo dos sofistas, particularmente para o de Protágoras, que afirmava que “o homem é a medida de todas as coisas”. A defesa de um conhecimento da *physis* e independente da medida humana são feitas por Demócrito, através da distinção entre dois tipos de conhecimento: o “bastardo”, que seria o conhecimento sensível, a exprimir na verdade as disposições do sujeito antes da realidade objetiva; e o conhecimento “legítimo” que seria a compreensão de que a *physis* do universo fragmentara-se na multidão de átomos corpóreos que se moviam no vazio infinito. Mas na verdade há somente átomos e vazio. Demócrito parece considerar que o sujeito tem certa autonomia no ato de conhecer, na medida em que traduz qualitativamente o que no próprio objeto é determinada constituição atômica. (Pensadores Pré-Socráticos, 1973)

Representações de “Cosmos” e “Natureza” no Período Clássico Grego.

Sócrates teria nascido em Atenas (470 ou 469 a.C.), na época de Péricles. Do confronto entre os testemunhos deixados por Platão, Xenofonte e Aristófanes é que se tem procurado recompor a verdadeira fisionomia deste filósofo que marcou tão profundamente não apenas a cultura grega como também toda a herança ocidental.

Atendendo a requisitos da ação política de Atenas, para aí acorrem os sofistas, que não se preocupavam em tentar desvendar o segredo dos astros ou da origem do universo, como os cosmologistas jônicos. Negando a possibilidade de se desvendar a natureza (*physis*) das coisas, fundamentam todo o conhecimento na convenção, a partir das impressões sensíveis. Donde resulta que nenhuma afirmativa poderia pretender validade absoluta, só valendo relativamente às experiências e as circunstâncias em que tem origem. A linguagem é o que compete ao homem investigar, desenvolver, aprimorar, para atender a seus interesses e necessidades. Desvinculadas da *physis*, não mais expressão da “alma das coisas”, as palavras se dessacralizam, tornam-se relativas. A grande revolução filosófica instaurada pelos sofistas consistiu na desvinculação do homem em relação a *physis* universal. Sócrates reage a este relativismo, alicerçado em pressupostos religiosos órfico-pitagóricos, não concebe o conhecimento humano como apenas a sucessão de impressões sensíveis ou a criação dos sinais convencionais que constituiriam a linguagem. Se as palavras são geralmente um terreno instável e uma expressão de opinião relativa e insegura, é porque não estariam acompanhadas da consciência de seu significado. Sócrates criou uma nova concepção de alma (*psique*), que passou a dominar a tradição ocidental. O ateniense Platão (428-347 a.C.), que seguiu os debates de Sócrates, manifestando uma reelaboração permanente, escreve o “Timeu” que constitui um vasto mito cosmogônico, revelando a crescente influência do matematismo pitagórico ao formular a origem do universo.

Segundo o depoimento de Aristóteles, Platão teria conhecido Crátilo que afirmava a impossibilidade de qualquer conhecimento estável, o incessante movimento das coisas tornava-se um empecilho à ciência e a ação, que não podiam dispensar bases estáveis. Buscando justamente estabelecer esses fundamentos seguros para o conhecimento e para a ação, Platão desenvolverá, na fase inicial de sua filosofia, uma

visão que tende a sustentar a realidade no intemporal e no estático. Só posteriormente seu pensamento irá reabsorver o movimento e a transformação, tentando estabelecer a síntese entre a tradição eleática (que negava a racionalidade de qualquer mudança) e a heraclítica (que afirmava o fluxo contínuo de todas as coisas). Aquela afirmação de que existe um Belo, um Bom ou um Grande em si surge dentro do desenvolvimento da filosofia platônica descrita no Fédon, justamente no momento em que esta começa a assumir fisionomia própria e se distingue do socratismo. Essa separação teria ocorrido no ponto em que a formulação da noção de idéia, como essência existente em si, representa a adoção de um método de pesquisa de índole matemática. Essas palavras, que Platão faz Sócrates dizer no Fédon, representam uma mudança de direção da investigação filosófica em relação aos pensadores do passado. Platão propõe, segundo a sugestão do método dos geômetras, as idéias como causas intemporais para os objetos sensíveis. O que é belo, mais ou menos belo, é belo porque existe um belo pleno que explica todos os casos e graus particulares de beleza. (Platão, Os Pensadores, 1972)

Através dos diálogos, Platão vai caracterizando essas causas inteligíveis dos objetos físicos que ele chama de idéias ou formas. Elas seriam incorpóreas e invisíveis e seriam reais, eternas e sempre idênticas a si mesmas, as idéias constituiriam os modelos ou paradigmas dos quais as coisas materiais seriam apenas cópias imperfeitas e transitórias. No entanto, é preciso que se admita um conhecimento das idéias incorpóreas que antecede ao conhecimento fornecido pelos sentidos. No “Mênon”, Platão expõe a doutrina de que o intelecto pode apreender as idéias porque também ele é incorpóreo. A alma, antes do nascimento teria contemplado as idéias enquanto seguia o cortejo dos deuses. Encarnada, perde a possibilidade de contato direto com os arquétipos incorpóreos, mas diante de suas cópias, os objetos sensíveis, pode ir gradativamente recuperando o conhecimento das idéias. Conhecer seria então reconhecer. A hipótese da reminiscência vem sustentar a hipótese da existência do mundo das formas. Por sua vez, implica outra doutrina que a condiciona a da preexistência da alma em relação ao corpo (imortalidade) que se converte na construção do platonismo para a explicação inteligível do mundo físico. Com Platão a noção de imitação (mimesis) adquire acepção metafísica. O mundo sensível seria uma imitação do mundo inteligível, pois todo o universo, segundo a cosmogonia do Timeu, seria resultante da ação de um divino artesão, demiurgo, que teria dado forma a uma matéria-prima, tomando por modelo as idéias eternas. A arte divina teria produzido as obras da natureza e também as imagens dessas obras.

Platão teve um papel essencial na recepção e transmissão da descoberta do cosmos, como ardente opositor da revolução que lhe arrebatou sua mais brilhante descoberta, anexou seu cosmos e o reformulou segundo o padrão de sua própria metafísica, idealista e teísta. Segundo Platão “Os deuses são bons em todos os tipos de virtude, e a que mais os caracteriza é tomar conta do universo”. (Sissa e Detienne, 1990)

Os descobridores jônicos do cosmos, os fisiólogos, são, aos olhos de Platão, os principais fomentadores das heresias, suas medidas punitivas se dirigem contra os homens que afirmavam que os constituintes originais do Universo são entidades materiais como a terra, o ar, a água e o fogo, as quais existem “por natureza” e “por acaso”. Apesar dos muitos desacordos entre eles mesmos, os fisiólogos são unânimes na suposição de que a ordem que torna o nosso mundo um cosmos é natural, é imanente a natureza. Em troca Platão oferece uma cosmogonia teológica. O que Heráclito havia negado quando escreveu “este mundo, o mesmo para todos, nenhum homem ou deus o fez”, Platão transforma-o no primeiro princípio da cosmologia no Timeu. Ele se propõe descrever a origem do cosmos como obra de um deus que toma a matéria em um estado caótico e a molda a semelhança de um modelo ideal. Que esse deus é sobrenatural está

suficientemente claro, ele está fora da natureza e acima dela; ele mesmo não é um membro do sistema de entidades interagentes que constitui a natureza; ele age sobre esse sistema, mas o sistema não age sobre ele. (Vlastos, 1987)

Enquanto a cosmologia de Platão reconhece completamente o poder sobrenatural no Universo, ela o faz com a garantia inclusa de que ele nunca será exercido para perturbar as regularidades da natureza. Esta garantia é dada tacitamente, no caráter do criador sobrenatural da natureza.

A ação persuasiva do Demiurgo a que se refere Platão é atribuída expressamente a uma inteligência que convence a necessidade “a dirigir para o bem a maior parte das coisas que nascem”, e ao Demiurgo cabe ainda o papel de princípio da ordem do mundo. Apenas pelas Idéias podemos explicar a natureza do universo. Ao criar o céu, cuidou o Demiurgo do aparecimento dos dias e das noites, dos meses e dos anos. O tempo, que tem por instrumentos os planetas e se movimenta de acordo com o número, nasceu com o céu. Isso permitirá esclarecer a questão da origem do mundo formulada por Platão. (Platão, 2001)

Platão teria definido uma configuração geométrica da natureza. “Transposição platônica das cosmogonias antigas”, a cosmologia do Timeu inscreve-se na corrente de pensamentos que começa no século VI unindo cosmologia, geometria e filosofia. A relação com os pitagóricos impõe-se de plano, não só do ponto de vista matemático, mas também quanto à teoria da esfericidade do universo. Empédocles também a afirma, mas desde Platão utiliza principalmente a teoria dos quatro elementos, sem considerá-los, porém como as raízes da realidade sensível, mas admitindo uma força de coesão entre eles. A noção do Demiurgo como inteligência ordenadora do Universo é tributária de Anaxágoras. A descrição do corpo do mundo acompanha a de Xenófanes. Quanto aos atomistas, em especial quanto a Demócrito, o que verificamos é a oposição pela razão mesma de que Platão concede primazia à finalidade sobre o mecanismo.

Talvez nenhum outro diálogo de Platão tenha sido alvo de tantos comentários quanto o Timeu, o que determinou a sua influência na Idade Média com os comentários de Calcídio e Proclo; Em João Escoto (séc. IX) são bem claras as influências do diálogo. A escola de Chartres (séc. XII), desenvolverá o platonismo e novamente o Timeu será muito utilizado. Essa influência perdurará até o Renascimento. A vigência desse escrito, enquanto explicação da natureza e particularmente no que concerne à organização astronômica do universo, foi encerrada com a Nova Astronomia e com o movimento de fundação da ciência moderna, e isso a partir de Galileu, inaugurou, não diríamos uma nova vigência, mas um novo caminho para realce da atualidade de Timeu: o da própria concepção da estrutura da natureza. (Platão, 2001)

Aristóteles já trazia, ao ingressar na Academia, como herança de seus antepassados, acentuado interesse pelas pesquisas biológicas. Ao matematismo da Academia, ele irá contrapor o espírito de observação e a índole classificatória típica da investigação naturalista. Em Atenas funda o Liceu, que se transformou num centro de estudos dedicados principalmente às ciências naturais. Mas o biologismo tornou-se marca central da própria visão científica e filosófica de Aristóteles que transpôs para toda a natureza categorias explicativas pertencentes originariamente ao domínio da vida. Aristóteles escreve o diálogo “Sobre a Filosofia”, no qual combate à teoria platônica das idéias. Como o Timeu de Platão, o Sobre a Filosofia apresenta uma concepção cosmológica de cunho finalista e teológico; mas, ao contrário do que propunha Platão, o universo é aí explicado não à semelhança de uma obra de arte, resultado da ação de um demiurgo, e sim como um organismo que se desenvolve graças a um dinamismo interior, um princípio imanente que é “natureza” (physis).

O “Corpus aristotelicum” apresenta um caráter sistemático que revestiu, desde a Antiguidade, o pensamento aristotélico, e que contribuiu para que, sobretudo, na Idade Média, Aristóteles passasse a ser encarado como a grande autoridade em matérias filosóficas e científicas, com uma doutrina de âmbito universal. Para Aristóteles, a mitologia inteira, centrada na representação dos deuses sob forma humana, é uma tradição tardia, enxertada numa crença mais antiga, segundo a qual “os astros são deuses e o divino abraça a natureza inteira”. Toda a obra de Aristóteles está, por isso mesmo, animada por forte senso de unidade do mundo da cultura e pelo historicismo ditado por suas concepções metafísicas. Aristóteles rejeita a transcendência dos arquétipos platônicos, considerando-os uma desnecessária duplicação da realidade sensível, a única realidade é esta constituída por seres singulares, concretos, mutáveis. Ao contrário de Platão, Aristóteles não considera o universal como algo subsistente e substancial, mas ele estaria fundamentado na estrutura mesma dos objetos que o sujeito conhece a partir da sensação. Os conceitos reproduziriam não aí formas ou idéias transcendentais ao mundo físico, mas sim a estrutura inerente aos próprios objetos.

O conjunto do universo físico estaria dividido em duas regiões distintas: a sublunar, constituída pelos quatro elementos herdados da cosmologia de Empédocles, a água, o ar, a terra e o fogo, e caracterizada por movimentos retilíneos e descontínuos; e a supralunar, constituída por uma “quinta essência”, o éter, que é caracterizada por movimentos circulares e contínuos. Cada um dos elementos do mundo sublunar teria seu “lugar natural” e, forçado a abandoná-lo sob a ação de um agente, executa um “movimento violento”, que cessa ao cessar a interferência daquele motor: retirado do lugar que, por sua natureza, lhe está reservado, o corpo tende a voltar a seu lugar natural. Como afirmavam os pitagóricos, o mundo supralunar estaria constituído por uma sucessão de esferas cada qual movimentando-se em função da esfera superior, que atua como motor. Essa sucessão de motores-móveis terminaria num primeiro motor, este imóvel e que Aristóteles chama de Deus. Ato puro, pois do contrário se moveria, o Deus aristotélico paira acima do universo, movendo-o como causa final. Não cria o Universo, que é eterno, nem sequer o conhece: conhecer algo fora de si implicaria atualização de uma potência e, portanto, imperfeição e incompletude. Incorporado, pura forma, esse primeiro motor imóvel existiria como pensamento autocontemplativo: como “um pensamento que se pensa a si mesmo”. (Aristóteles, Os Pensadores, 1973)

As Representações de “Cosmos” e “Natureza” perante o Período Helenístico e as transformações daí decorrentes que avançaram a Idade Média.

A mitologia deixou o século V a.C. meio depurada. De saída teve, no século IV a.C., um encontro dramático com Epicuro (341-270 a.C.), que retomando o atomismo, procurava libertar o homem do temor dos deuses. Segundo Epicuro “Convém estabelecer um diálogo com a natureza, persuadi-la sem violência. Epicuro sustenta que o ventre em si mesmo, não é insaciável: é, antes a idéia que fazemos dele que torna sua plenitude ilimitada. A natureza é limitada”. (Sissa & Detienne, 1990)

No período helenista, quando Alexandre, o Grande, depois de ter conquistado todo o Levante até a Índia, “uniu” a Grécia, a Índia, a Pérsia, o Egito e mesmo os judeus fora de Jerusalém, a religião grega atingiu um grandioso universalismo, ele foi o “criador” de um novo mundo, de maneira que divindades específicas de vários lugares começaram a ser identificadas e cultuadas como equivalentes entre si; Ísis e Deméter, Hórus e Apolo, Tot e Hermes, Amon e Zeus.

Parecia morta a mitologia. Os deuses agora não estavam apenas desmistificados, mas também dessacralizados. Mais eis que, em pleno século IV a.C., surgiram duas

novas modalidades de interpretação do mito, as quais vão contribuir para “salvar uma certa mitologia” para perpetuá-la no “cristianíssimo” mundo ocidental. Alegorismo e Evemerismo eis aí os dois monstros sagrados. Já que os mitos não eram mais compreendidos literalmente, buscavam-se as suposições, as significações ocultas. Foi isto que, a partir do século I d.C., se denominou alegoria, que significa, “dizer outra coisa”, ou mais claramente, alegoria é “uma espécie de máscara aplicada pelo autor à idéia que se propõe explicar”. Somente no século IV a.C. é que a alegoria descobriu que os nomes dos deuses representavam fenômenos naturais. Não foi só a alegoria que “salvou” a mitologia helênica. Em fins do século IV e inícios do III a.C. o filósofo alexandrino Evêmero publicou uma obra intitulada “História Sagrada” no qual afirma haver descoberto a origem dos deuses. Estes eram antigos reis e heróis divinizados e seus mitos não passavam de reminiscências de suas façanhas na terra. Embora teoricamente antípoda do alegorismo, o Evemerismo muito contribuiu para “salvar” a mitologia, injetando-lhe uma dose de caráter histórico e humano. (Brandão, 2004)

Em contraste com a visão Bíblica, em que um deus pessoal atuando livremente é anterior à ordem do Universo, ele próprio não limitado pela lei, os deuses gregos eram aspectos do Universo. E mesmo o Caos e a grande Terra geraram o nosso mundo não por atos de vontade criativa, mas a partir da espontaneidade natural de sua substância. É verdade que nas epopéias de Homero, Zeus está acima de todo o desenrolar da obra de uma maneira que parece assemelhar-se ao papel de Jeová. Entretanto Deus governa apenas a esfera da relação com o homem, sendo ele próprio limitado pelo temperamento do destino. Portanto, em nenhum momento da história do pensamento propriamente grego aparece à idéia de um livro de estatutos morais, revelados por um deus pessoal de uma esfera de existência anterior e fora das leis da natureza.

E se o Cristianismo adotou da mitologia tantos significantes e símbolos, o fez com o fito de atrair os pagãos para a “verdadeira fé”. Se, até hoje, muitos se espantam com as “múltiplas semelhanças” do culto cristão com fatos mitológicos, isto se deve não apenas à prudente cristianização de significantes da mitologia grega, oriental e romana, mas, sobretudo ao espírito de Deus, que sopra onde lhe agrada. Sob muitos aspectos o Cristianismo salvou a mitologia, dessacralizou-a de seu conteúdo pagão e ressacralizou-a com elementos cristãos. De regional, a mitologia tornou-se universal. “Camuflados sob os mais inesperados disfarces” evemerizados e despojados de suas formas clássicas, deuses e heróis conseguiram atravessar toda a Idade Média. (Brandão, 2004)

No sistema estóico grego e romano a natureza com a qual o homem tinha de se harmonizar não era a das antigas visões míticas do mundo e sim, na idéia da natureza como um grande organismo e na dos ciclos de surgimento e dissolução do mundo, que se repetem eternamente, conservaram-se temas da antiga Suméria muito significativos, culminando com as vitórias do cristianismo sobre os deuses e filosofias da Antiguidade clássica. Porém, durante os séculos primeiro e segundo depois de Cristo, houve uma intensa corrente de platonismo popular que propagou os principais conhecimentos de Platão com as modificações introduzidas num sentido aristotélico.

Durante os períodos alexandrino e romano, na medida em que a astronomia, a biologia e medicina sofreram a influência de algum filósofo clássico, a dominante foi a do Timeo de Platão, que continuou durante a maior parte da Idade Média. A escola de Plotino foi a primeira a consagrar Aristóteles como uma autoridade em ciência. Suas obras eram tão lidas quanto às de Platão, e seus tratados lógicos se consideravam como preliminares necessários para o estudo da metafísica e teologia platônicas. Aristóteles era lido com os comentários de Plotino, constituindo a primeira das enciclopédias para judeus, árabes y cristãos da Idade Média. Entretanto, a Igreja Cristã havia se convertido na herdeira da filosofia platônica.

Bibliografia:

- ARISTÓTELES. Os Pensadores. *Metafísica*. Tradução: Vicenzo Cocco e notas de Joaquim de Carvalho. Capítulo 4. Ed. Victor Civita, São Paulo, 1973, p.533.
- BURKERT, Walter. *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. Trad. de M. J. S. Loureiro. Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1993, p. 638.
- BURNET, John. *A Aurora da filosofia grega*. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, Ed. Puc Rio 2006, p.383.
- BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega*. Volume I, 18º edição, Editora Vozes, Petrópolis, 2004, p. 405.
- CAMPBELL, Joseph. *As Máscaras de Deus – Mitologia Ocidental*. Tradução Carmen Ficher. São Paulo; palas Athena, 2004, p. 471.
- CASSIRER, Ernst. *Indivíduo e cosmos na filosofia do Renascimento*. Tradução do alemão João Azenha Jr. e tradução do grego e do latim Mario Eduardo Viaro. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 309.
- DETIENNE, Marcel y SISSA, Giulia. *Os Deuses Gregos – a vida cotidiana*; Trad. Rosa Maria Boaventura. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 315.
- HADOT, Pierre. *O Véu de Isis – Ensaio sobre a história da idéia de natureza*. Tradução Mariana Sérvulo. Edições Loyola, São Paulo, Brasil, 2006, p.359.
- HESÍODO. *Teogonia: a origem dos deuses*. Tradução Jaa Torrano, 7º edição. São Paulo: Iluminuras, 2007, p.159.
- HOMERO. *Odisséia*. Tradução, introdução e notas por Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix, 2006, 15º reimpressão, p. 293.
- KERÉNYI, Karl. *Os Deuses Gregos – Mitologia Grega*. Tradução de Octavio Mendes Cajado. Editora Cultrix, 4º edição, 2004, São Paulo, p. 219.
- LAN, Conrado Eggers y JULIÁ, Victoria E. *Los Filósofos Presocráticos I*. Introducción General por Conrado y Lan. Introducciones, Traducciones y notas Conrado E. Lan y Victoria E. Juliá. Editorial Gredos S.A. Madrid, 1986, p.518.
- PLATÃO. *Fédon*. Tradução Heloísa da Graça Burati. São Paulo: Rideel, 2005. Biblioteca Clássica, p. 128.
- PLATÃO. *Os Pensadores. Diálogos - Fédon*. Capítulo 3. Traduções de: Jorge Paleikat e João C. Costa. Ed. Victor Civita, São Paulo, 1972, p. 269.
- PLATÃO. *Diálogos. Timeu – Crítias – O Segundo Alcebiades – Hípias Menor*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Ver. Belém:EDUFPA, 2001, p.221.
- PRÉ-SOCRÁTICOS. Seleção de textos e supervisão de José C. de Souza. Capítulo 1. Editora Victor Civita, 1º edição, São Paulo, 1973, p.376.
- RICOTA, Lúcia. *Natureza, Ciência e Estética em Alexander von Humboldt* Introdução – “O fenômeno do todo da Natureza”?????????????
- ROUBALD, Jacques. Poésie, mémoire, lecture, Paris-Tubingen, Eggingen, Edições Isele, coleção Les Conférences du Divan, 1998, p. 10.
- SÓCRATES. *Os Pensadores*. Capítulo 1º. Tradução de Jaime Bruna. Editora Victor Civita, São Paulo, 1972, p. 230.
- TAYLOR, Alfred Edward. *El Platonismo y su influencia*. Traducción por Luis Farré. Editorial Nova, Buenos Aires, 1946, p. 171.
- VERNANT, Jean Pierre. *O universo, os deuses, os homens*, tradução de Rosa freire d’Aguiar. São Paulo : Companhia das Letras, 2000, p.209.
- VLASTOS, Gregory. *O Universo de Platão*. Tradução de Maria Luiza Monteiro Salles Coroa. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1987, p.116.