

Reconsiderando *As origens do pensamento grego*, de J.P. Vernant

Antonio Carlos Olivieri¹

Resumo: Escrito em 1962 pelo helenista francês Jean-Pierre Vernant, *As origens do pensamento grego* é utilizado até os dias de hoje pela universidade brasileira como porta de entrada para os estudos helênicos. Contudo, a tese sustentada pelo autor, além de superada por estudos mais recentes, apresenta equívocos e inconsistências que este artigo se propõe a apontar.

Palavras Chave: Historiografia. J.P.Vernant. *As origens do pensamento grego*. Estudos helênicos.

Abstract: Written in 1962 by the French Hellenist Jean-Pierre Vernant, *The Origins of the Greek Thought* is adopted by the Brazilian universities until today as a gateway to the Hellenic studies. However, the thesis supported by the author, besides being outdated by more recent studies, presents misconceptions and inconsistencies, which are intended to be pointed out in this article.

Keywords: Historiography. J.P.Vernant. *The Origins of the Greek Thought*. Hellenic studies.

Antes de mais nada, é necessário esclarecer que o escopo deste artigo não é atentar contra a memória do historiador e antropólogo francês Jean-Pierre Vernant (1914-2007), detentor de diversas honrarias científicas e acadêmicas, francesas e internacionais, e quem, inclusive, desempenhou um papel importante na resistência da Universidade de São Paulo ao famigerado Regime militar de 1964. Contudo, quando se pensa pela perspectiva científica dos dias de hoje, é difícil concordar que um opúsculo por ele escrito no início da década de 1960, o considerado “clássico” *As origens do pensamento grego*, continue a figurar como referência obrigatória nas bibliografias sobre o surgimento da filosofia na Grécia antiga e como uma verdadeira porta de entrada para os estudantes que se iniciam nos estudos helênicos.

As especulações que ali fez Vernant não têm nem podem ter caráter apodíctico. Ao contrário, trata-se de uma obra ultrapassada, nos âmbitos metodológico e conceitual, como se pode constatar pela leitura de inúmeros estudiosos de história e filosofia posteriores, particularmente os de língua inglesa, mas, não bastasse isso, são muitos também os pontos problemáticos que saltam à vista no texto, evidenciando o caráter ideológico peculiar às ciências humanas nos anos 1970, principalmente nos meios francófonos, além de equívocos e distorções cuja finalidade é construir uma narrativa histórica centrada exclusivamente na política, em que sobressai um reducionismo que identifica a *Pólis* como causa e o pensamento lógico-filosófico como efeito. São esses aspectos que pretendemos abordar aqui, assumindo certamente uma postura antipática, mas com o único intuito de enfatizar que o respeito que se deve a qualquer historiador não pode ser superior ao respeito devido à ciência e à História.

Pois bem, *As origens do pensamento grego* (VERNANT, 2005) foi publicado na França em 1962 e ganhou sua primeira edição brasileira dez anos mais tarde, sendo sucessivamente reeditado até hoje. Pode-se sintetizar a tese nele apresentada nas seguintes palavras, extraídas do parágrafo inicial de sua conclusão: “Advento da *Pólis*, nascimento da filosofia: entre as duas ordens de fenômenos os vínculos são demasiado

¹ Graduado em Letras Vernáculas pela FFLCHUSP, é jornalista e tradutor. Cursa o mestrado em Italiano também na USP.

estreitos para que o pensamento racional não apareça, em suas origens, solidário das estruturas sociais e mentais próprias da cidade grega. Assim recolocada na história, a filosofia despoja-se desse caráter de revelação absoluta que às vezes lhe foi atribuído, saudando na jovem ciência dos jônios, a razão intemporal que veio encarnar-se no Tempo. A escola de Mileto não viu nascer a Razão; ela construiu *uma* Razão, uma primeira forma de racionalidade. (...) Quando Aristóteles define o homem como ‘animal político’, sublinha o que separa a Razão grega da de hoje. Se o *homo sapiens* é a seus olhos um *homo politicus*, é que a própria Razão, em sua essência, é política”. (pág. 103)

Para comprovar sua tese, Vernant contrapõe uma descrição das estruturas sociais da civilização micênica dos séculos XVI a XII a. C. às da sociedade grega do período arcaico, com o estabelecimento da *Pólis*, que se configurou entre os séculos VIII e VI a.C.. Na primeira delas, o historiador verifica a existência de uma organização social monárquica, cuja vida tem como centro o palácio real e como protagonistas, além do próprio rei, a nobreza e os sacerdotes. Na *Pólis*, com o desaparecimento da figura real, o poder passou a ser exercido pelos próprios cidadãos (comerciantes e agricultores), que se contrapunham à aristocracia guerreira, ocorrendo, ao longo do processo de mudança da sociedade, uma laicização do pensamento político. “No lugar do Rei, cuja onipotência se exerce sem controle, sem limite, no recesso do seu palácio, a vida política grega pretende ser o objeto de um debate público, em plena luz do sol, na *Ágora*, da parte de cidadãos definidos como iguais e de quem o Estado é a questão comum” (op.cit. p. 9).²

Ainda no âmbito dessa comparação, o autor apresenta como expressão do mundo micênico as teogonias e cosmogonias, que foram substituídas, no contexto da *Pólis*, pelas cosmologias dos primeiros filósofos milésios e eleatas. Além disso, destaca também o papel que a escrita lhe parece assumir na Grécia arcaica e clássica: era instrumento de publicidade das ideias, por oposição aos relatórios palacianos do mundo micênico, conservados no Linear B. É nesse âmbito de divulgação de ideias que o historiador francês compreende o tratado *Peri physeos* (*Sobre a natureza*), de Anaximandro, que teria sido escrito em prosa justamente para se tornar mais acessível aos cidadãos.

Vernant afirma ainda que, enquanto as cosmogonias micênicas refletem a concepção de mundo da sociedade monárquica, constituindo o que ele designa “mitos de soberania”, o pensamento cosmológico de Anaximandro reflete o equilíbrio de poderes na sociedade democrática, propondo uma Terra que está no centro do Universo e é sustentada pelo equilíbrio de diversas forças. Anaximandro, conforme Vernant, é o filósofo que nos permite apreciar em sua plenitude a “revolução intelectual” promovida pelos milésios, pelo fato de a doxografia nos dar uma visão mais completa ou menos sumária de sua obra, comparativamente a Tales e Anaxímenes. De acordo com o historiador (que segue Simplicio, “Física”, 24,13) Anaximandro também seria o primeiro escritor a utilizar-se do vocábulo *arché* em seu sentido filosófico, significando “princípio elementar”, em vez de “origem” e “mando”, significados mais antigos da palavra.

Com o intuito de esclarecer o argumento de Vernant nessa questão, vale a pena transcrever suas palavras quanto ao filósofo do *apeiron*: “Para Anaximandro (...), nenhum elemento singular, nenhuma porção do mundo poderia dominar as demais. São a igualdade e a simetria dos diversos poderes constituintes do cosmos que

² Ao postular que a *Ágora* se contrapõe ao palácio real na *Pólis*, Vernant despreza a etimologia desta última palavra, a qual inicialmente queria dizer “cidadela”, “fortaleza”, que abrigava, atrás de seus muros, o palácio e o templo.

caracterizam a nova ordem da natureza. A supremacia pertence exclusivamente a uma lei de equilíbrio e de constante reciprocidade. À *monarchia* um regime de *isonomia* se substituiu, na natureza como na cidade. Daí a recusa de atribuir à água, como Tales, ou ao ar, como Anxímenes, ou a qualquer outro elemento particular a dignidade da *arché*.” (op.cit., p. 97)

Há ainda um ponto da interpretação histórica proposta pelo célebre helenista francês que não pode deixar de ser mencionado, sob pena de incorreremos numa síntese demasiado esquemática de seu estudo. Vernant assinala a proeminência da palavra e do discurso na vida da *Pólis*, relacionando esse fato ao desenvolvimento do pensamento filosófico, como se pode ver nas palavras que seguem: “Entre a política e o *logos*, há assim relação estreita, vínculo recíproco. A arte política é essencialmente o exercício da linguagem, e o *logos*, na origem, toma consciência de si mesmo, de suas regras, de sua eficácia, através de sua função política. Historicamente, são a retórica e a sofística que, pela análise das formas do discurso como instrumento de vitória nas lutas da assembleia e do tribunal, abrem caminho às pesquisas de Aristóteles ao definir, ao lado de uma técnica de persuasão, regras da demonstração, e, ao pôr uma lógica do verdadeiro, própria do saber teórico, em face da lógica do verossímil ou do provável.” (op. cit., p. 42)

Sob o ponto de vista estritamente científico, é necessário observar, preliminarmente, que Vernant usa o termo “pensamento” de maneira muito ampla, tanto para se referir ao “pensamento racional”, quanto à filosofia, ao pensamento político propriamente dito e até ao “pensamento geométrico”, numa referência feita a Platão (p. 139), pouco antes da conclusão. Acresce à essa equivocidade, o fato de que o historiador parece incluir nas *origens* do pensamento grego, tanto pensadores como Tales e Anaximandro, mais conhecidos por seus contemporâneos como *sóphoi* (sábios) do que como filósofos, quanto Platão e Aristóteles. Ora, parece-nos evidente que Platão e Aristóteles já ultrapassaram aquele momento original da filosofia, não só em termos cronológicos, mas sobretudo qualitativamente. Assim, se os dois maiores filósofos da Grécia clássica podem ser compreendidos num período de nascimento ou de origem da filosofia, seria propriamente no início da filosofia, digamos, *universal e não apenas grega*, pois em relação a esta última os dois não se encontram no nascimento, mas em plena maturidade.

Estas duas questões preliminares, certamente, podem ser consideradas de menor importância e passíveis de discussão, mas há outra que é, essa sim, efetivamente grave, pois se trata do argumento central da tese de Vernant. Ao contrapor os reinos micênicos à *Pólis*, o historiador francês postula também uma oposição entre cosmogonias e cosmologias, entre mito e razão, com o intuito de enfatizar a *ruptura* entre os termos dessas díades. Ora, tanto estudiosos anteriores a Vernant, como Werner Jaeger, quanto posteriores, como Giovanni Casertano e Andrea W. Nightingale, relativizam a oposição entre *mythos* e *logos*, sem falar no próprio Aristóteles, para quem “aquele que ama o mito também é, de certo, modo filósofo” (Metafísica, I, 2).

JAEGER (2010, p. 192) afirma que “o amor e o ódio, as duas forças naturais de união e divisão da doutrina de Empédocles, tem a mesma raiz espiritual do *eros* cosmogônico de Hesíodo. O início da filosofia científica não coincide assim, nem com o princípio do pensamento racional nem com o fim do pensamento mítico. Mitogonia autêntica ainda encontramos na filosofia de Platão e Aristóteles”. CASERTANO (2011), por sua vez, alertando para a complexidade das relações entre mito e filosofia, apresenta argumentos inquestionáveis contra a ideia de uma ruptura entre pensamento racional e mitológico. Primeiramente, afirma que as sociedades mais simples ou

primitivas têm uma lógica própria, que não pode ser confundido com outros tipos de lógica.

Em segundo lugar, explica que nas sociedades ágrafas “os mitos representam um meio de discussão, de persuasão, de comunicação; ou seja, representam um sistema organizado de conhecimentos e de respostas, mais ou menos coerentes, ainda assim funcionais à solução de problemas práticos próprios dos homens que nesse mundo vivem e agem”. Ademais, evidenciando o erro de perspectiva em que se pode incorrer ao atribuir o pensamento mítico a uma mentalidade primitiva e pré-científica, lembra que no nosso mundo atual assiste-se “ainda a um nascimento de novos mitos, com mecanismos e modalidades de transmissão específicos próprios de uma sociedade tecnologicamente muito desenvolvida”.

Casertano concorda com Jaeger em afirmar que a primeira filosofia grega ou alguns pré-socráticos (Anaximandro, Heráclito, Parmênides e Empédocles) apresentam a “expressão de uma forma cultural que conserva em seu interior muitíssimo do pensamento ‘mítico’ das idades anteriores”. Ao mesmo tempo, evidencia o equívoco das “reconstruções da filosofia grega que atribuíam uma separação nítida entre cultura mitológico-religiosa e cultura filosófico-científica”. NIGHTINGALE (2007, p. 171) reitera a mesma concepção: “Há muito certamente claros pontos de diferença, mas a distinção entre o discurso ‘mítico’ e ‘racional’ (ou entre pensamento ‘religioso’ e ‘secular’) provou-se inadequada. De fato, como muitos *scholars* agora concordam, os primeiros filósofos gregos não abandonaram ou transcendiram o discurso mítico ou poético e todos eles levantaram reivindicações teológicas” [tradução nossa].

Mas ainda é possível apontar outras inconsistências na argumentação de *As origens do pensamento grego*. Se Vernant explica a “construção” da razão grega por meio da política e, mais especificamente, da democracia, por outro lado, seu método de contrapor os dois diferentes períodos históricos da Grécia nada nos diz sobre a “construção” da própria democracia. Do desaparecimento da monarquia não decorre necessariamente o surgimento de um regime democrático. Ao contrário, a democracia grega decorreu de um longo processo iniciado com as *isonomias* do século VI a.C., em que interagiram as condições econômicas da sociedade, assim como o pensamento jurídico e político, de modo a produzir transformações recíprocas, segundo MEIER (1985), a quem remetemos o leitor que queira aprofundar-se na questão.

Além disso, cumpre acrescentar que a imagem que Vernant compõe das monarquias micênicas também apresenta inconsistência de acordo com a obra de outros historiadores, como ROSTOVETZEFF (1983, p. 65), uma das maiores autoridades do século XX em História antiga, para quem: “apesar de toda a sua origem divina, o rei [das sociedades micênicas] não era um déspota oriental: ele próprio não era um deus nem senhor de seus súditos, era o chefe e líder do seu clã e chefe de sua família de descendência divina. Em torno dele alinham-se os outros idênticos chefes de famílias antigas e distintas, que são seus conselheiros regulares e seus irmãos de armas”. A propósito, é bastante eloquente na ilustração deste fato a notória querela entre o guerreiro Aquiles e o rei Agamênon, relatada na “Íliada”, uma vez que, nela, Agamênon, apesar da realeza, é forçado a ceder diante da vontade do primeiro, quando este, indignado com a perda de Briseide, se recusa a continuar na luta contra os troianos.

Isto posto, podemos prosseguir, passando a outro ponto da argumentação de Vernant, cuja dimensão nos parece importante relativizar: trata-se da escolha de Anaximandro como representante exemplar dos filósofos de Mileto, pois isso se baseia numa interpretação muito controversa. Em primeiro lugar, quanto ao fato de afirmar que o *Peri phiseos* foi escrito em prosa para alcançar um maior divulgação em

seu meio, contrapomos o ponto de vista de Vernant ao de Jaeger, que, insistindo no papel da poesia para a formação do homem grego, destaca o fato de Xenófanes de Colofão e Parmênides terem escrito em versos justamente para exercer maior influência sobre seus contemporâneos. Além disso, em segundo lugar, ao ver no equilíbrio das forças que sustentam o mundo, na concepção cosmológica de Anaximandro, uma expressão ou reflexo do equilíbrio de forças da sociedade democrática, Vernant nos parece incorrer numa forma *sui generis* de evemerismo.

Feitas essas considerações, para finalizar nossa reflexão sobre o ensaio de Vernant, passamos ao último aspecto de sua tese, ou seja, ao que se refere à “relação estreita”, ao “vínculo recíproco” entre a política e o *logos*, o que torna a retórica e a sofística uma base ou ponto de partida para, posteriormente, os filósofos virem a desenvolver o método dialético de pensar sobre a realidade. Quanto a isso, de fato, não há como discordar de Vernant, embora a relação entre política e palavra nos pareça ter sido mais abrangentemente investigada por ROMILLY (1992), filóloga e helenista francesa contemporânea de Vernant, sua colega no Collège de France, a qual acompanhou o desenvolvimento desse vínculo, numa das últimas obras que publicou em vida, *Pourquoi la Grèce?*, também ainda não traduzida para o português.

Particularmente no terceiro e no quarto capítulos dessa obra, Romilly apresenta o papel da discussão, do debate político, na evolução do pensamento racional na Grécia. Em primeiro lugar, assinala que o apreço dos gregos pela discussão e a troca de ideias já é registrada por Homero na “*Ilíada*”, onde tanto os reis aqueus quanto os próprios deuses debatem e argumentam, ainda que se estivesse “então numa época de pequenos monarcas, sem leis nem consulta organizada, sem referência, sem instituições”³. Entretanto, para Romilly, se “a reflexão grega se faz lúcida e consciente quando a política a reclama”, por outro lado “a democracia ateniense, nesse sentido, só faz coroar uma tendência desde sempre inerente à civilização grega” (todas as citações são da pág. 99).

Por meio da análise de textos da literatura grega, em seus vários gêneros (poesia, teatro, historiografia, oratória), a helenista demonstra como as ideias de liberdade, de submissão exclusiva à lei e não a déspotas à moda oriental, da noção de “boa ordem” (*eunomia*), do risco dos excessos ou *hybris*⁴, vão concorrendo para a construção gradual do regime democrático, e destacando certos aspectos intrinsecamente vinculados ao pensamento racional. Vale a pena transcrever o seguinte parágrafo, que acrescenta ainda à ideia de debate, as representações literárias que dele se fazem:

“Em Atenas, a instauração desse regime [democrático] se combinou com a necessidade eminentemente grega de destacar sempre princípios sob uma forma universal. Ela foi acompanhada por escritos, argumentos, justificações. Deu lugar à elaboração de conceitos, válidos para outras formas de governos semelhantes. Atenas instalou o debate no centro da vida pública; mas também, graças ao debate, definiu os princípios dessa vida pública. E todos os autores do tempo logo passaram a substância desse debate em suas obras. Acabamos de falar do Areópago: uma tragédia de Ésquilo, ‘*As Eumênides*’, evoca o papel desse tribunal. Alguns anos mais tarde, Heródoto introduz em sua obra uma discussão (um ‘debate’) sobre as vantagens e desvantagens dos diversos regimes. Tucídides empresta de Péricles um grande discurso sobre o espírito do regime ateniense. Eurípides aborda tanto as belezas

³ Todas as traduções de *Pourquoi la Grèce* são nossas.

⁴ O substantivo feminino *hybris* significa “tudo quanto ultrapassa a medida, o excesso, a desmedida”. A palavra era usada especialmente em sentido religioso, significando uma “violência, uma insolência, uma ultrapassagem do *métron*”.

quanto os defeitos da democracia – ambos se opondo (em um ‘debate’) na tragédia ‘As Suplicantes’ (...)” (pág. 104).

Romilly considera, portanto, que os princípios mais originais da civilização grega “consistem em convidar milhares de cidadãos a um debate sempre aberto de palavras e ideias”, acrescentando um aspecto antropológico que vale à pena ressaltar: “Naturalmente, as circunstâncias ajudavam: não havia jornais, nem rádio, nem televisão. Havia somente a palavra. Por outro lado, tratava-se de uma cidade pequena, onde era possível manter discussões perante aquele que era, ao menos teoricamente, todo o povo: a palavra podia, por ela mesma, se dirigir a todos” (pág. 105). A partir daí, Romilly chega à conclusão de que “o homem político, em Atenas, chama-se ‘orador’” (pág. 107), constatação que prima pela síntese precisa do papel da palavra na vida pública ateniense.

A estudiosa ressalta ainda a consciência que os gregos tinham do papel e do poder da palavra no mundo humano, o qual se expressa com eloquência no seguinte trecho de Isócrates, por ela citado: “Porque recebemos o poder de nos convencer mutuamente e de expor claramente a nós mesmos o objeto de nossas decisões; não somente abandonamos a vida selvagem, mas nos reunimos para construir cidades, fixamos as leis, descobrimos as artes, e, quanto a quase todas as nossas invenções, foi a palavra que nos permitiu conduzir a bom termo...” (in op.cit., p. 108)

Na verdade, considerando o papel proeminente da palavra na civilização na Grécia, é possível aventar até que as próprias características da língua grega devem ter contribuído para se chegar ao modo de pensar dos filósofos. É interessante notar, nesse sentido, algumas questões de tradução do discurso filosófico grego, com implicações múltiplas e profundas. Pierre Aubenque, por exemplo, levanta o problema que a expressão aristotélica “ser enquanto ser” (*on he on*) “lança para todas as línguas modernas”, pois *on* é um particípio que deveria ser traduzido por “ente” (como na célebre tradução latina *ens qua ens*); no entanto, “em grego o particípio precedido de artigo permite fixar a atenção no sentido do verbo como se fosse o infinitivo”.

O filósofo espanhol Julián Marías, por sua vez, apresenta um aspecto característico do verbo grego *einai* comparando-o aos equivalentes espanhol e português: “O grego só tem um verbo para dizer que uma bebida *está quente* ou que o sol *é quente*; daí a presença do sentido de *estado*, de presente temporal, no *é* grego. Ter-se-ia que distinguir no *é* o *estado* (esta fruta *é* – está – verde), a *qualidade* (a folha *é* verde) e o que poderíamos chamar *consistência* (o sol *é* quente).” Corroborando a visão de Marías o fato de o verbo *einai* (ser) possuir um significado “que se deixa sintetizar ao redor da ideia de ‘presença duradoura’ ou de ‘permanência’ pela qual se opõe ao devir”⁵, de onde decorre que “ente” não só é *o que é*, mas ao mesmo tempo *o que está*.

De qualquer modo, interessa mais, agora, retornar ao fulcro de nosso artigo e acrescentar à questão do papel do debate na evolução do pensamento grego um aspecto mais específico, que escapa em parte à política propriamente dita, como a entende Vernant. De acordo com Romilly, não se deve pensar no debate exclusivamente para fins políticos, mas lembrar também de sua *finalidade judicial*, pois era em função dela, antes de mais nada, que a todo cidadão importava saber falar, para defender seus interesses e a si mesmo, perante os tribunais. Por isso mesmo, as origens linguísticas do discurso racional e analítico podem, segundo Romilly, ser encontradas na retórica, que se propunha a ensinar a arte da persuasão pela palavra e tinha na argumentação o seu cerne, como se pode ver nesse breve trecho, por ela citado, de “A defesa de Helena”, de Górgias, que consiste no que Aristóteles chamaria

⁵ Cf. Pierre Aubenque apud BERTI, Enrico (2010, pág. 62).

de *epiquirema*: “Era vontade divina que Helena fugisse com Páris. De que modo, então, resistir a essa vontade, se os deuses são superiores aos homens?”

Romilly, ademais, deixa claro que os estudos retóricos não se limitavam a buscar argumentos favoráveis à tese do orador, mas ensinavam a confrontar argumentos contrários para encontrar pontos fracos e torná-los fortes. Ora, o que é isso senão proceder à análise da questão debatida? Desse modo, não podemos deixar de concordar com a seguinte conclusão da helenista: “A partir do debate judiciário e de suas habilidades, os homens de então tomaram posse dos recursos para interrogar obstinadamente o destino no qual se debatiam e tentar, na claridade das ideias, elucidar seus segredos. Deviam fazê-lo constantemente entre eles, nas ruas, na Assembleia, no silêncio da meditação individual. Dessa atmosfera, só temos testemunhos fragmentários, mas os dois principais autores da época [Eurípides e Tucídides], em gêneros muito diferentes, são testemunhas desse irrefreável movimento de conquista do espírito.” (pág. 144)

Até aqui, a filóloga, como dissemos, desenvolve e aprofunda uma ideia que já estava presente no ensaio de Vernant, embora atenuando o seu caráter exclusivamente político e levantando o aspecto jurídico também mencionado por Meier. No entanto, Romilly vai além disso ao fazer uma nova constatação acerca do relacionamento de Sócrates e Platão com Atenas, relacionamento esse que está longe de ser “solidário” para usar um vocábulo caro ao autor de *As origens do pensamento grego*. Mesmo reconhecendo o papel da política, da democracia e da retórica no processo de elaboração e refinamento do pensamento grego, Romilly faz uma importante ressalva acerca das relações entre elas e a filosofia. Trata-se de um fato aparentemente paradoxal no tocante à linha de raciocínio que vinha sendo seguida até aqui, uma vez que, a partir dele, questiona-se a própria ideia de que a filosofia possa ser tributária dos debates da sociedade democrática grega ou de que a razão grega seja, como quer Vernant, essencialmente uma “razão política”:

“Ora, Sócrates se vangloriava de não participar da política; a democracia o condenou à morte (...). Quanto a Platão, critica e rejeita não somente a democracia, mas o espírito democrático, que põe tudo no mesmo plano, não conhece a boa ordem e não se baseia sobre uma competência, que deve ser longamente adquirida. (...) Por outro lado, falou-se da retórica, do ensinamento dos sofistas e do gosto pelos debates dos quais eles estabeleceram a arte e a moda. Ora, aí também a filosofia resiste. Sócrates detestava os grandes debates em que a habilidade enganava a todos.” (ROMILLY, 1992, págs. 261 e 262)

De fato, nem seria necessário recorrer à estudiosa francesa para colocar esse problema suficientemente conhecido de qualquer helenista. A vida e a morte de Sócrates, personificação do ideal de filósofo na Antiguidade, tais quais documentadas pelos testemunhos de seus discípulos e pelas reconstituições dos historiadores, são suficientes para evidenciar a relação conflituosa entre filosofia e política em suas origens. Se a filosofia é filha da cidade e da democracia, trata-se de uma filha rebelde que desde cedo se tornou independente dos pais e os pôs em xeque. Querer que ela tenha se originado exclusivamente da política não passa de reducionismo.

Bibliografia

ARISTÓTELES – *Metafísica*, Edições Loyola, São Paulo, 2005.

BERTI, Enrico – *No princípio era a maravilha: as grandes questões da filosofia antiga*, Edições Loyola, São Paulo, 2011.

- CASERTANO, Giovanni – *Os pré-socráticos*, Edições Loyola, São Paulo, 2011.
- CHARTRAINE, Pierre – *Dictionnaire etymologique de la langue grècque*, Klincksieck, Paris, 1990.
- GOBRY, Ivan – *Vocabulário grego da filosofia*, Martins Fontes, São Paulo, 2007.
- JAEGER, Werner – *Paideia – A formação do homem grego*, Martins Fontes, São Paulo, 2010.
- MARÍAS, Julián – *Biografía da filosofia*, Duas Cidades, São Paulo, 1966.
- MEIER, Christian – *Introducción a la antropología política de la Antigüedad clásica*, Fondo de Cultura Económico, México, 1985.
- NIGHTINGALE, Andrea W. “The philosophers in archaic Greek culture”, in *The Cambridge Companion to Archaic Greece*, Cambridge University Press, Nova York, 2007.
- REALE, Giovanni – *História da filosofia grega e romana*, Vol. 1 Pré-socráticos e orfismo” – Edições Loyola, São Paulo, 2009.
- ROMILLY, Jacqueline de – *Pourquoi la Grèce?* – Éditions de Fallois, Paris, 1992.
- ROSTOVTZEFF, Mikhail – *História da Grécia* – Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1983.
- VERNANT, Jean Pierre – *As origens do pensamento grego*, Difel, Rio de Janeiro, 2005

Recebido para publicação em 10-12-15; aceito em 15-02-16