

JEAN-PIERRE VERNANT

AS ORIGENS DO
PENSAMENTO GREGO

17ª Edição

Tradução

ÍISIS BORGES B. DA FONSECA



D
DIFEL

INTRODUÇÃO

Com a decifração do linear B micênico, a data dos primeiros textos gregos de que dispomos recuou meio milénio. Este aprofundamento da perspectiva cronológica modifica todo o quadro em que se coloca o problema das origens do pensamento helénico. O mais antigo mundo grego, tal como no-lo evocam as plaquetas micênicas, aparenta-se em muitos de seus traços aos reinos do Oriente Próximo que lhe são contemporâneos. Um mesmo tipo de organização social, um género de vida análogo, uma humanidade vizinha se revelam nos escritos em linear B de Cnossos, Pilos ou Micenas, e nos antigos documentos em cuneiforme encontrados em Ugarit, em Alalakh, em Mari, ou na Hattusa hitita. Em compensação, quando se aborda a leitura de Homero, o quadro muda: é uma outra sociedade, um mundo humano já diferente que se descobre na *Ilíada*, como se desde a idade homérica os gregos não pudessem compreender exatamente o aspecto da civilização micênica à qual se ligavam e que por meio dos aedos criam fazer ressurgir do passado. Este corte na história do homem grego devemos tentar compreendê-lo, situá-lo exatamente. A religião e a mitologia da Grécia clássica arrai-

AS ORIGENS DO PENSAMENTO GREGO

gam-se muito diretamente, como M. P. Nilsson em particular o mostrou, no passado micênico.¹ Mas em outros domínios a ruptura aparece profunda. Quando no século XIII antes de nossa era o poder micênico desaba sob o ímpeto das tribos dóricas que irrompem na Grécia continental, não é uma simples dinastia a sucumbir no incêndio que assola alternadamente Pilos e Micenas, é um tipo de realidade que se encontra para sempre destruída, toda uma forma de vida social, centralizada em torno do palácio, que é definitivamente abolida, um personagem, o Rei divino, que desaparece do horizonte grego. A derrocada do sistema micênico ultrapassa largamente, em suas conseqüências, o domínio da história política e social. Ela repercute no próprio homem grego; modifica seu universo espiritual, transforma algumas de suas atitudes psicológicas. O desaparecimento do Rei pôde desde então preparar, ao termo do longo, do sombrio período de isolamento e de reconsideração dos fatos que se chama a Idade Média grega, uma dupla e sólida inovação: a instituição da Cidade, o nascimento de um pensamento racional. De fato, quando, pelos fins da época geométrica (900-750), os gregos prosseguem, na Europa e na Jônia, as relações interrompidas durante vários séculos

¹ Martin P. Nilsson, *The Minoan-mycenaean religion and its survival in Greek religion*, 2ª ed., Lund, 1950; cf. também: Charles Picard, *Les religions préhelléniques*, Paris, 1948, e *La formation du polythéisme hellénique et les récents problèmes relatifs au linéaire B*, in *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, Paris, 1960, pp. 163-177; G. Pugliese Carratelli, "Ritlessi di culti micenei nelle tabelle di Cnosso a Pilo", in *Studi in onore de U. E. Paoli*, Florença, 1955, pp. 1-16; L. A. Stella, "La religione greca nei testi micenei", in *Numeri*, 5, 1958, pp. 18-57.

Introdução

com o Oriente, quando redescobrem, com as civilizações que se mantiveram no local, alguns aspectos de seu próprio passado na Idade do bronze, não tomam, como o tinham feito os micênicos, o rumo da imitação e da assimilação. Em plena renovação orientalizante, o Helenismo afirma-se como tal em face da Ásia, como se, pelo contato reatado com o Oriente, tomasse melhor consciência de si próprio. A Grécia se reconhece numa certa forma de vida social, num tipo de reflexão que definem a seus próprios olhos sua originalidade, sua superioridade sobre o mundo bárbaro: no lugar do Rei cuja onipotência se exerce sem controle, sem limite, no recesso de 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; no lugar das antigas cosmogonias associadas a rituais reais e a mitos de soberania, um pensamento novo procura estabelecer a ordem do mundo em relações de simetria, de equilíbrio, de igualdade entre os diversos elementos que compõem o cosmos.

Se queremos proceder ao registro de nascimento dessa Razão grega, seguir a via por onde ela pôde livrar-se de uma mentalidade religiosa, indicar o que ela deve ao mito e como o ultrapassou, devemos comparar, confrontar com o *background* micênico essa viragem do século VIII ao século VII em que a Grécia toma um novo rumo e explora as vias que lhe são próprias: época de mutação decisiva que, no momento mesmo em que triunfa o estilo orientalizante, lança os fundamentos do regime da Pólis e assegura por essa laicização do pensamento político o advento da filosofia.

— CAPÍTULO IV —

O UNIVERSO ESPIRITUAL
DA POLIS

O aparecimento da *polis* constitui, na história do pensamento grego, um acontecimento decisivo. Certamente, no plano intelectual como no domínio das instituições, só no fim alcançará todas as suas conseqüências; a *polis* conhecerá etapas múltiplas e formas variadas. Entretanto, desde seu advento, que se pode situar entre os séculos VIII e VII, marca um começo, uma verdadeira invenção: por ela, a vida social e as relações entre os homens tomam uma forma nova, cuja originalidade será plenamente sentida pelos gregos.¹

O que implica o sistema da *polis* é primeiramente uma extraordinária preeminência da palavra sobre todos os outros instrumentos do poder. Torna-se o instrumento político por excelência, a chave de toda autoridade no

¹ Cf. V. Ehrenberg, When did the Polis rise?, *Journal of Hellenic Studies*, 57, 1937, pp. 147-159; Origins of democracy, *Historia*, I, 1950, pp. 519-548.

Estado, o meio de comando e de domínio sobre outrem. Esse poder da palavra — de que os gregos farão uma divindade: *Peithô*, a força de persuasão — lembra a eficácia das palavras e das fórmulas em certos rituais religiosos, ou o valor atribuído aos “ditos” do rei quando pronuncia soberanamente a *themis*; entretanto, trata-se na realidade de coisa bem diferente. A palavra não é mais o termo ritual, a fórmula justa, mas o debate contraditório, a discussão, a argumentação. Supõe um público ao qual ela se dirige como a um juiz que decide em última instância, de mãos erguidas, entre os dois partidos que lhe são apresentados; é essa escolha puramente humana que mede a força de persuasão respectiva dos dois discursos, assegurando a vitória de um dos oradores sobre seu adversário.

Todas as questões de interesse geral que o Soberano tinha por função regularizar e que definem o campo da *arché* são agora submetidas à arte oratória e deverão resolver-se na conclusão de um debate: é preciso, pois, que possam ser formuladas em discursos, amoldadas às demonstrações antitéticas e às argumentações opostas. Entre a política e o *logos*, há assim relação estreita, vínculo recíproco. A arte política é essencialmente exercício da linguagem; e o *logos*, na origem, toma consciência de si mesmo, de suas regras, de sua eficácia, por intermédio de sua função política. Historicamente, são a retórica e a sofística que, pela análise que empreendem das formas do discurso como instrumento de vitória nas lutas da assembléia e do tribunal, abrem caminho às pesquisas de Aristóteles ao definir, ao lado de uma técnica da persuasão, regras da demonstração e ao pôr uma lógica do verdadeiro, própria

do saber teórico, em face da lógica do verossímil ou do provável, que preside aos debates arriscados na prática.

Uma segunda característica da *polis* é o cunho de plena publicidade dada às manifestações mais importantes da vida social. Pode-se mesmo dizer que a *polis* existe apenas na medida em que se distinguem um domínio público, nos dois sentidos diferentes, mas solidários do termo: um setor de interesse comum, opondo-se aos assuntos privados; práticas abertas, estabelecidas em pleno dia, opondo-se a processos secretos. Essa exigência de publicidade leva a apreender progressivamente em proveito do grupo e a colocar sob o olhar de todos o conjunto das condutas, dos processos, dos conhecimentos que constituíam na origem o privilégio exclusivo do *basileus*, ou dos *gene* detentores da *arché*. Esse duplo movimento de democratização e de divulgação terá, no plano intelectual, consequências decisivas. A cultura grega constituiu-se, dando a um círculo sempre mais amplo — finalmente ao *demos* todo — o acesso ao mundo espiritual, reservado no início a uma aristocracia de caráter guerreiro e sacerdotal (a epopéia homérica é um primeiro exemplo desse processo: uma poesia de corte, cantada primeiramente nas salas dos palácios; depois sai deles, desenvolve-se e transpõe-se em poesia de festa). Mas esse desenvolvimento comporta uma profunda transformação. Tornando-se elementos de uma cultura comum, os conhecimentos, os valores, as técnicas mentais são levados à praça pública, sujeitos à crítica e à controvérsia. Não são mais conservados, como garantia de poder, no recesso de tradições familiares; sua publicação motivará exegeses, interpretações diversas, oposições, debates apaixonados. Doravan-

te, a discussão, a argumentação, a polémica tornam-se as regras do jogo intelectual, assim como do jogo político. O controle constante da comunidade se exerce sobre as criações do espírito, assim como sobre as magistraturas do Estado. A lei da *polis*, por oposição ao poder absoluto do monarca, exige que umas e outras sejam igualmente submetidas à "prestação de contas", *eúthvva*. Já se não impõem pela força de um prestígio pessoal ou religioso; devem mostrar sua reidão por processos de ordem dialética.

Era a palavra que formava, no quadro da cidade, o instrumento da vida política: é a escrita que vai fornecer, no plano propriamente intelectual, o meio de uma cultura comum e permitir uma completa divulgação de conhecimentos previamente reservados ou interditos. Tomada dos fenícios e modificada por uma transcrição mais precisa dos sons gregos, a escrita poderá satisfazer essa função de publicidade porque ela própria se tornou, quase com o mesmo direito da língua falada, o bem comum de todos os cidadãos. As mais antigas inscrições em alfabeto grego que conhecíamos mostram que, desde o século VIII, não se trata mais de um saber especializado, reservado a escribas, mas de uma técnica de amplo uso, livremente difundida no público.² Ao lado da recitação decorada de textos de Homero ou de Hesíodo — que continua sendo tradicional —, a escrita constituirá o elemento de base da *paideia* grega.

² John Forsdyke, *Greece before Homer. Ancient chronology and mythology*, Londres, 1956, pp. 18 e ss.; cf. também as notas de Cl. Préaux, Du linéaire B créto-myécénien aux ostraca grecs d'Égypte *Chronique d'Égypte*, 34, 1959, pp. 79-85.

Compreende-se assim o alcance de uma reivindicação que surge desde o nascimento da cidade: a redação das leis. Ao escrevê-las, não se faz mais que assegurar-lhes permanência e fixidez. Subtraem-se à autoridade privada dos *basileis*, cuja função era "dizer" o direito; tornam-se bem comum, regra geral, suscetível de ser aplicada a todos da mesma maneira. No mundo de Hesíodo, anterior ao regime da Cidade, a *dike* atuava ainda em dois planos, como dividida entre o céu e a terra: para o pequeno cultivador bêocio, a *dike* é, neste mundo, uma decisão de fato dependente da arbitrariedade dos reis "comedores de presentes"; no céu, é uma divindade soberana, mas longínqua e inacessível. Ao contrário, pela publicidade que lhe confere a escrita, a *dike*, sem deixar de aparecer como um valor ideal, vai poder encarnar-se num plano propriamente humano, realizar-se na lei, regra comum a todos, mas superior a todos, norma racional, sujeita à discussão e modificável por decreto, mas que nem por isso deixa de exprimir uma ordem concebida como sagrada.

Quando, por sua vez, os indivíduos decidirem tornar público o seu saber por meio da escrita, seja sob forma de livro como os que Anaximandro e Ferecídes teriam sido os primeiros a escrever ou como o que Heráclito depositaria no templo de Ártemis em Éfeso, seja sob forma de *parápegnna*, inscrição monumental em pedra, análoga às que a cidade faz gravar em nome de seus magistrados ou de seus sacerdotes (cidadãos particulares nelas inscreverão observações astronômicas ou tábuas de cronologia), sua ambição não será fazer conhecer a outros uma descoberta ou uma opinião pessoais; o que vão querer, depositando sua

mensagem é, ro nérov é fazer dela o bem comum da cidade, uma norma suscetível, como a lei, de impor-se a todos.³ Uma vez divulgada, sua sabedoria toma uma consistência e uma objetividade novas: ela constitui-se em si mesma como verdade. Não se trata mais de um segredo religioso, reservado a alguns eleitos, favorecidos por uma graça divina. Certamente, a verdade do sábio, como o segredo religioso, é revelação do essencial, descoberta de uma realidade superior que ultrapassa muito o comum dos homens; mas, entregue à escrita, ela é destacada do círculo fechado das seitas para ser exposta em plena luz aos olhares da cidade inteira; isto significa reconhecer que ela é por direito acessível a todos, aceitar submetê-la, como o debate político, ao julgamento de todos, com a esperança de que em definitivo será por todos aceita e reconhecida.

Essa transformação de um saber secreto de tipo esotérico, num corpo de verdades divulgadas no público, tem seu paralelo num outro setor da vida social. Os antigos sacerdócios pertenciam como propriedade particular a certos *gene* e marcavam seu parentesco especial com um poder divino; — a *polis*, quando é constituída, confisca-os em seu proveito e os transforma em cultos oficiais da cidade. A proteção que a divindade reservava outrora a seus favoritos vai doravante exercer-se em benefício da comunidade toda. Mas quem diz culto de cidade diz culto público. Todos os antigos *sacra*, sinais de investidura, símbolos religiosos, brasões, *xóana* de madeira, zelosamente con-

servados como talismãs de poderio no recesso dos palácios ou no fundo das casas de sacerdote, vão emigrar para o templo, morada aberta, morada pública. Nesse espaço impessoal que se volta para fora e doravante projeta no exterior a decoração de seus frisos esculpido, os velhos ídolos transformam-se por sua vez: perdem, com seu caráter secreto, sua virtude de símbolo eficaz; eis que se tornam “imagens”, sem outra função ritual senão a de serem vistos, sem outra realidade religiosa senão sua aparência. Da grande estátua cultural alojada no templo para nele manifestar o deus, poder-se-ia dizer que todo seu *esse* consiste doravante em um *percipi*. Os *sacra*, outrora carregados de uma força perigosa e não expostos à vista do público, tornam-se sob o olhar da cidade um espetáculo, um “ensinamento sobre os deuses”, como sob o olhar da cidade, as narrativas secretas, as fórmulas ocultas se despojam de seu mistério e seu poder religioso para se tornarem as “verdades” que os Sábios vão debater.

Entretanto, não é sem dificuldade nem sem resistência que a vida social é assim entregue a uma publicidade completa. O processo de divulgação faz-se por etapas; encontra, em todos os domínios, obstáculos que limitam seus progressos. Mesmo no plano político, práticas de governo secreto mantêm, em pleno período clássico, uma forma de poder que opera por vias misteriosas e meios sobrenaturais. O regime de Esparta oferece os melhores exemplos desses processos secretos. Mas a utilização, como técnicas de governo, de santuários secretos, de oráculos privados, reservados exclusivamente a certos magistrados, ou coleções divinatórias não divulgadas, de que se

³ Cf. Diógenes Laércio, I, 43, carta de Tales a Ferecídes.

apropriam certos dirigentes, também está atestada em outros lugares. Além disso, muitas cidades colocam sua salvação na posse de réliquias secretas: ossadas de heróis, cujo túmulo, ignorado do público, não deve ser conhecido, sob pena de arruinar o Estado, senão apenas pelos magistrados qualificados para receber, por ocasião de seu acesso ao cargo, essa perigosa revelação. O valor político atribuído a esses talismãs secretos não é simples sobrevivência do passado. Corresponde a necessidades sociais definidas. A salvação da cidade não põe necessariamente em jogo forças que escapam ao cálculo da razão humana, elementos que não são possíveis apreciar num debate, nem prever ao termo de uma deliberação? Essa intervenção de um poder sobrenatural cujo papel é finalmente decisivo — a providência de Heródoto, a *tyche* de Tucídides —, deve ser bem considerada e ter seu lugar na economia dos fatos políticos. Ora, o culto público das divindades olímpicas só pode responder em parte a essa função. Refere-se a um mundo divino geral demais e também distante demais; define uma ordem do sagrado que precisamente se opõe, como o *hierós* ao *hósios*, ao domínio profano no qual se situa a administração da cidade. A dessacralização de todo um plano da vida política tem como contrapartida uma religião oficial que se distanciou das questões humanas e que não está mais tão diretamente ligada às vicissitudes da *arché*. Entretanto, quaisquer que sejam a lucidez dos chefes políticos e a sabedoria dos cidadãos, as decisões da assembléia têm por objeto um futuro que permanece fundamentalmente opaco e que não pode ser alcançado completamente pela inteligência. É então essencial assegurar

se o seu controle, na medida do possível, por outras diligências, que empregam não mais meios humanos, mas a eficácia do rito. O “racionalismo” político que preside às instituições da cidade se opõe certamente aos antigos processos religiosos do governo, mas sem por isso excluí-los de maneira radical.⁴

Além disso, no domínio da religião, desenvolvem-se, à margem da cidade e ao lado do culto público, associações fundadas secretamente. Seitas, confrarias e mistérios são grupos fechados, hierarquizados, comportando escalas e graus. Organizados sob o modelo das sociedades de iniciação, sua função é selecionar, por meio de uma série de provas, uma minoria de eleitos que se beneficiarão com privilégios inacessíveis ao comum. Mas, contrariamente às iniciações antigas às quais os jovens guerreiros, os *cowroi*, eram submetidos e que lhes conferiam uma habilitação ao poder, os novos agrupamentos secretos são doravante confinados a um terreno puramente religioso. No quadro da cidade, a iniciação não pode mais trazer senão uma transformação “espiritual”, sem repercussão política. Os eleitos, os *epoptas*, são puros, santos. Aparentados com o

⁴ Pense-se no papel da adivinhação na vida política dos gregos. De maneira mais geral, observar-se-á que toda magistratura conserva um caráter sagrado. Mas, a esse respeito, dá-se no plano político o mesmo que no jurídico. Os processos religiosos, que tinham na origem valor em si mesmos, tornam-se, no quadro do direito, introdutores de instância. Do mesmo modo, os ritos, como o sacrifício ou o juramento, aos quais os magistrados ficam sujeitos ao assumir o cargo, constituem o esquema formal e não mais a força interna da vida política. Neste sentido, há certamente secularização.

divino, estão certamente votados a um destino excepcional, mas conhecê-lo-ão no além. A promoção com que eles se beneficiam pertence a um outro mundo.

A todos que desejam conhecer a iniciação o mistério oferece, sem restrição de nascimento nem de classe, a promessa de uma imortalidade bem-aventurada, que era na origem privilégio exclusivamente real; divulga, no círculo mais amplo dos iniciados, os segredos religiosos que pertencem como propriedade particular a famílias sacerdotais, como os *Kérykes* ou os *Eumolpides*. Mas, apesar dessa democratização de um privilégio religioso, o mistério em nenhum momento se coloca numa perspectiva de publicidade. Ao contrário, o que o define como mistério é a pretensão de atingir uma verdade inacessível por vias normais e que não poderia de maneira alguma ser “exposta”; é a pretensão de obter uma revelação tão excepcional que dá acesso a uma vida religiosa desconhecida do culto de Estado e que reserva aos iniciados uma sorte sem comparação com a condição ordinária do cidadão. O segredo toma assim, em contraste com a publicidade do culto oficial, uma significação religiosa particular: define uma religião de salvação pessoal visando transformar o indivíduo independentemente da ordem social a realizar nele uma espécie de novo nascimento que o destaque do estatuto comum e o faça penetrar num plano de vida diferente.

Mas, nesse terreno, as pesquisas dos primeiros Sábios iam retomar as preocupações das seitas a ponto de se confundirem às vezes com elas. Os ensinamentos da Sabedoria, como as revelações dos mistérios, pretendem transformar o homem no íntimo, elevá-lo a uma condição superior, fazer

dele um ser único, quase um deus, um *theios anér*. Se a cidade se dirige ao Sábio, quando se sente entregue à desordem e à impureza, se lhe pede a solução de seus males, é precisamente porque ele lhe aparece como um ser à parte, excepcional, um homem divino que todo seu gênero de vida isola e coloca à margem da comunidade. Reciprocamente, quando o Sábio se dirige à cidade, pela palavra ou por escrito, é sempre para transmitir-lhe uma verdade que vem do alto e que, mesmo divulgada, não deixa de pertencer a um outro mundo, estranho à vida ordinária. A primeira sabedoria constitui-se assim numa espécie de contradição em que se exprime sua natureza paradoxal: entrega ao público um saber que proclama ao mesmo tempo inacessível à maior parte. Não tem ele por objeto revelar o invisível, fazer ver esse mundo dos *ádelia* que se dissimula atrás das aparências? A sabedoria revela uma verdade tão prestigiosa que deve ser paga ao preço de duros esforços e que fica, como a visão dos *epoptas*, oculta aos olhos do vulgo; exprime certamente o segredo, formula-o em palavras, mas o povo não pode apreender seu sentido. Leva o mistério para a praça pública; faz dele o objeto de um exame, de um estudo, sem deixar entretanto completamente de ser um mistério. Aos ritos de iniciação tradicionais que proibiam o acesso às revelações interditas, a *sophia* e a *philosophia* substituem outras provas: uma regra de vida, um caminho de ascese, uma via de pesquisa que, ao lado das técnicas de discussão, de argumentação, ou dos novos instrumentos mentais como as matemáticas, conservam em seu lugar antigas práticas divinatórias, exercícios espirituais de concentração, de êxtase, de separação da alma e do corpo.

AS ORIGENS DO PENSAMENTO GREGO

A filosofia vai encontrar-se, pois, ao nascer, numa posição ambígua: em seus métodos, em sua inspiração, aparentar-se-á ao mesmo tempo às iniciações dos mistérios e às controvérsias da ágora; flutuará entre o espírito de segredo próprio das seitas e a publicidade do debate contraditório que caracteriza a atividade política. Segundo os meios, os momentos, as tendências, ver-se-á que, como a seita pitagórica na Grande Grécia, no século VI, ela organiza-se em confraria fechada e recusa entregar à escrita uma doutrina puramente esotérica. Poderá também, como o fará o movimento dos Sofistas, integrar-se inteiramente na vida pública, apresentar-se como uma preparação ao exercício do poder na cidade e oferecer-se livremente a cada cidadão, mediante lições pagas a dinheiro. Dessa ambigüidade que marca sua origem, a filosofia grega talvez jamais se tenha libertado inteiramente. O filósofo não deixará de oscilar entre duas atitudes, de hesitar entre duas tentações contrárias. Ora afirmará ser o único qualificado para dirigir o Estado, e, tomando orgulhosamente a posição do rei-divino, pretenderá, em nome desse “saber” que o eleva acima dos homens, reformar toda a vida social e ordenar soberanamente a cidade. Ora ele se retirará do mundo para recolher-se numa sabedoria puramente privada; agrupando em torno de si alguns discípulos, desejará com eles instaurar, na cidade, uma cidade diferente, à margem da primeira e, renunciando à vida pública, buscará sua salvação no conhecimento e na contemplação.

Aos dois aspectos que assinalamos — prestígio da palavra, desenvolvimento das práticas públicas —, um

— O universo espiritual da polis —

outro traço se acrescenta para caracterizar o universo espiritual da *polis*. Os que compõem a cidade, por mais diferentes que sejam por sua origem, sua classe, sua função, aparecem de uma certa maneira “semelhantes” uns aos outros. Esta semelhança cria a unidade da *polis*, porque, para os gregos, só os semelhantes podem encontrar-se mutuamente unidos pela *Philia*, associados numa mesma comunidade. O vínculo do homem com o homem vai tomar assim, no esquema da cidade, a forma de uma relação recíproca, reversível, substituindo as relações hierárquicas de submissão e de domínio. Todos os que participam do Estado vão definir-se como *Hómoioi*, semelhantes, depois, de maneira mais abstrata, como os *Isoi*, iguais. Apesar de tudo o que os opõe no concreto da vida social, os cidadãos se concebem, no plano político, como unidades permutáveis no interior de um sistema cuja lei é o equilíbrio, cuja norma é a igualdade. Essa imagem do mundo humano encontrará no século VI sua expressão rigorosa num conceito, o de *isonomia*: igual participação de todos os cidadãos no exercício do poder. Mas antes de adquirir esse valor plenamente democrático e de inspirar, no plano institucional, reformas como as de Clístenes, o ideal de *isonomia* pôde traduzir ou prolongar aspirações comunitárias que remontam muito mais alto, até as origens da *polis*. Vários testemunhos mostram que os termos *isonomia*, *isocratia* serviram, em círculos aristocráticos, para definir, por oposição ao poder absoluto de um só (a *monarchia* ou a *tyrannis*), um regime oligárquico em que a *arché* é reservada a um pequeno número, excetuando-se a massa, mas é partilhada de maneira igual entre todos os

membros dessa elite.⁵ Se a exigência de *isonomia* pôde adquirir no fim do século VI uma tal força, pôde-se justificar a reivindicação popular de um livre acesso do *demos* a todas as magistraturas, foi sem dúvida porque se enraizava numa tradição igualitária muito antiga, foi porque respondia mesmo a certas atitudes psicológicas da aristocracia dos *hippeis*. É, com efeito, essa nobreza militar que estabelece pela primeira vez, entre a qualificação guerreira e o direito de participar nos negócios públicos, uma equivalência que não será mais discutida. Na *polis*, o estado de soldado coincide com o de cidadão: quem tem seu lugar na formação militar da cidade igualmente o tem na sua organização política. Ora, desde o meio do século VII, as modificações do armamento e uma revolução na técnica do combate transformam o personagem do guerreiro, renovam seu estatuto social e seu retrato psicológico.⁶

O aparecimento do hoplita, pesadamente armado, combatendo em linha, e seu emprego em formação cerrada segundo o princípio da falange dão um golpe decisivo nas prerrogativas militares dos *hippeis*. Todos os que podem fazer as despesas de seu equipamento de hoplitas — isto é, os pequenos proprietários livres que formam o

⁵ Cf. V. Ehrenberg (Origins of democracy, 1. c.), que lembra que o canto de Harmódios e Aristogiton glorifica esses eupátridas por terem feito os atenienses *isonomous*; cf. também Tucídides, III, 62.
⁶ Cf. A. Andrews, *The Greek tyrants*, Londres, 1956, cap. 3: *The military factor*; F. E. Adcock, *The Greek and Macedonian art of war*, Berkeley and Los Angeles, 1957, sobre a data do aparecimento do hoplita, cf. P. Courbin, *Une tombe géométrique d'Argos*, *Bulletin de correspondance hellénique*, 81, 1957, pp. 322-384.

demos, como são em Atenas os zeugitas —, acham-se colocados no mesmo plano que os possuidores de cavalos. Mas, mesmo neste caso, a democratização da função militar — antigo privilégio aristocrático — causa uma transformação completa da ética do guerreiro. O herói homérico, o bom condutor de carros, podia ainda sobreviver na pessoa do *hippeus*; já não tem muita coisa em comum com o hoplita, esse soldado-cidadão. O que contava para o primeiro era a façanha individual, a proeza feita em combate singular. Na batalha, mosaico de duelos em que se enfrentam os *prómachoi*, o valor militar afirmava-se sob forma de uma *aristeia*, de uma superioridade toda pessoal. A audácia que permitia ao guerreiro executar aquelas ações brilhantes, encontrava-a numa espécie de exaltação, de furor belicoso, a *lyssa*, onde o lançava, como fora de si mesmo, o ardor inspirado por um deus. Mas o hoplita já não conhece o combate singular; deve recusar, se se lhe oferece, a tentativa de uma proeza puramente individual. É o homem da batalha de braço a braço, da luta ombro a ombro. Foi treinado em manter a posição, marcar em ordem, lançar-se com passos iguais contra o inimigo, cuidar, no meio da peleja, de não deixar seu posto. A virtude guerreira não é mais da ordem do *thymós*; é feita de *sophrosyne*: um domínio completo de si, um constante controle para submeter-se a uma disciplina comum, o sangue frio necessário para refrear os impulsos instintivos que correriam o risco de perturbar a ordem geral da formação. 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 de grupo, pelo efeito de 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. Heródoto, ao mencionar, após cada narrativa de batalha, os nomes das cidades e dos indivíduos que se mostraram os mais valentes em Platéia, dá a palma, entre os espartanos, a Aristodamo: o homem fazia parte dos trezentos lacedemônios que tinham defendido as Termópilas; só ele tinha voltado são e salvo; preocupado em lavar o opróbrio que os espartanos ligavam a essa sobrevivência, procurou e encontrou a morte em Platéia ao realizar façanhas admiráveis. Mas não foi a ele que os espartanos concederam, com o prêmio da bravura, as honras fúnebres devidas aos melhores; recusaram-lhe a *aristeia* porque, combatendo furiosamente, como um homem alucinado pela *lyssa*, tinha abandonado seu posto.⁷

A narrativa ilustra de maneira surpreendente uma atitude psicológica que não se manifesta somente no domínio da guerra, mas que, em todos os planos da vida social, marca uma viragem decisiva na história da *Polis*. Chega um momento em que a cidade rejeita as atitudes tradicionais da aristocracia tendentes a exaltar o prestígio, a reforçar o poder dos indivíduos e dos *gene*, a elevá-los acima do comum. São assim condenados como descomedimento, como *hybris* — do mesmo modo que o furor guerreiro e a

⁷ Heródoto, IX, 71.

busca no combate de uma glória puramente particular —, a ostentação da riqueza, o luxo das vestimentas, a suntuosidade dos funerais, as manifestações excessivas da dor em caso de luto, um comportamento muito ostensivo das mulheres, ou o comportamento demasiado seguro, demasiado audacioso da juventude nobre.

Todas essas práticas são doravante rejeitadas porque, acusando as desigualdades sociais e o sentimento de distância entre os indivíduos, suscitam a inveja, criam dissensões no grupo, põem em perigo seu equilíbrio, sua unidade, dividem a cidade contra si mesma. O que agora é preconizado é um ideal austero de reserva e de moderação, um estilo de vida severo, quase ascético, que faz desaparecer entre os cidadãos as diferenças de costumes e de condição para melhor aproximá-los uns dos outros, unidos como os membros de uma só família.

Em Esparta, é o fator militar que parece efetivamente ter desempenhado no advento da mentalidade nova o papel decisivo. A Esparta do século VII não é ainda aquele estado cuja originalidade provocará entre os outros gregos um espanto misturado de admiração. Está então empenhada no movimento geral da civilização que leva as aristocracias das diversas cidades ao luxo, fazendo-as desejar uma vida mais refinada e buscar as empresas lucrativas. A ruptura se produz entre os séculos VII e VI. Esparta concentra-se em si mesma, fixa-se em instituições que a consagram completamente à guerra. Não somente repudia a ostentação da riqueza, mas fecha-se a tudo o que é intercâmbio com o estrangeiro, comércio, atividade artesanal; proíbe o uso dos metais preciosos, depois a moeda

de ouro e de prata; permanece fora das grandes correntes intelectuais, negligencia as letras e as artes em que se tinha celebrizado antes. A filosofia e o pensamento gregos parecem assim não lhe dever nada.

Deve-se dizer somente “parecem”. As transformações sociais e políticas que as novas técnicas de guerra produzem em Esparta e que resultam numa cidade de hoplitas traduzem, no plano das instituições, aquela mesma exigência de um mundo humano equilibrado, ordenado pela lei, que os Sábios pela mesma época formularão no plano propriamente conceptual nas cidades que, por falta de uma solução do tipo espartano, conhecerão sedições e conflitos interiores. Insistiu-se com razão no arcaísmo de instituições às quais Esparta ficará obstinadamente presa: classes de idades, iniciações guerreiras, cripta. Mas deve-se também sublinhar outras características que a tornam adelantada para o seu tempo: o espírito igualitário de uma reforma que suprime a oposição antiga do *laós* e do *demos* para constituir um corpo de soldados-cidadãos, definidos como *hómioi* e dispendo todos eles em princípio de um lote de terra, de um *kleros*, exatamente igual ao dos outros. A essa primeira forma de *isomoiria* (talvez houvesse então uma nova partilha das terras) deve-se acrescentar o aspecto comunitário de uma vida social que impõe a todos um mesmo regime de austeridade, que codifica, por aversão ao luxo, até a maneira pela qual as casas particulares devem ser construídas, e que institui a prática das *sissitias*, das refeições comuns a que cada um leva, todos os meses, seu escote regulamentar de cevada, de vinho, de queijo e de figos. Deve-se notar enfim que o regime de Esparta, com sua dupla realza, a *apella*, os *éphoroi* e a *gerousia*, realiza um “equilíbrio” entre

os elementos sociais que representam funções, virtudes ou valores opostos. Nesse equilíbrio recíproco assenta-se a unidade do Estado, ficando cada elemento contido pelos outros nos limites que não deve ultrapassar. Plutarco atribui assim à *gerousia* um papel de contrapeso que mantém entre a *apella* popular e a autoridade real, um constante equilíbrio que se coloca, segundo o caso, do lado dos reis para opor-se à democracia, ou do lado do povo para impedir o poder de um só.⁸ Da mesma maneira, a instituição dos *éphoroi* representa no corpo social um elemento guerreiro, “junior” e popular, por oposição à *gerousia* aristocrática, qualificada, como convém a “senhores”, por uma ponderação e uma sabedoria que devem contrabalançar a audácia e o vigor guerreiros dos *couroi*.

No Estado espartano, a sociedade já não forma, como nos reinos micênicos, uma pirâmide cujo cimo o rei ocupa. Todos os que, tendo recebido o treino militar com a série das provas e iniciações que comporta, possuem um *kleros* e participam das *sissitias* encontram-se elevados ao mesmo plano. É esse plano que define a cidade.⁹ A ordem social já não aparece então sob a dependência do soberano; já não está ligada ao poder criador de um personagem excepcional, à sua atividade de ordenador. É a ordem, ao contrário, que regula o poder de todos os indivíduos, que

⁸ Plutarco, *Vida de Lucurgo*, V, 11, e Aristóteles, *Política*, 1265 b 35.

⁹ Bem entendido, a cidade implica, ao lado dos cidadãos e em contraste com eles, todos aqueles que, em graus diversos, são privados dos valores ligados à plena cidadania: em Esparta, os hipomônias, os periecos, os hilotas, os escravos. A igualdade se esboça num fundo de desigualdade.

impõe um limite à sua vontade de expansão. A ordem é primeira em relação ao poder. A *arché* pertence na realidade exclusivamente à lei. Todo indivíduo ou toda facção que pretende assegurar-se o monopólio da *arché* ameaça, por esse golpe contra o equilíbrio das outras forças, a *homónoia* do corpo social e põe em risco, com isso, a própria existência da cidade.

Mas se a nova Esparta reconhece assim a supremacia da lei e da ordem, é por ter-se orientado para a guerra; a transformação do Estado ali obedece primeiramente a preocupações militares. É na prática dos combates mais que nas controvérsias da *ágora* que os *hómioi* se exercitam. Igualmente, a palavra não poderá tornar-se, em Esparta, o instrumento político que será em outros lugares, nem adotar a forma de discussão, de argumentação, de refutação. No lugar de *Peithó* força de persuasão, os lacedemônios celebrarão, como instrumento da lei, o poder de *Phobos*, esse temor que curva todos os cidadãos à obediência. Gabar-se-ão de apreciar nos discursos somente a concisão e de preferir às sutilezas dos debates contraditórios as fórmulas sentenciosas e definitivas. A palavra continua a ser para eles aquelas *rhetrai*, aquelas leis quase oraculares a que eles se submetem sem discussão e que recusam entregar pela escrita a uma plena publicidade. Por mais avançada que possa ter sido, Esparta deixará a outros a honra de exprimir plenamente a nova concepção da ordem quando, sob o reino da lei, a Cidade se tornar um cosmos equilibrado e harmonioso. Não serão os lacedemônios que vão saber destacar e explicitar em todas as suas conseqüências as noções morais e políticas que eles, entre os primeiros, terão encarnado em suas instituições.

————— CAPÍTULO V —————

A CRISE DA CIDADE.
OS PRIMEIROS SÁBIOS

Num diálogo hoje perdido, *Sobre a filosofia*, Aristóteles evocava os grandes cataclismas que periodicamente destroem a humanidade; retraçava as etapas que devem percorrer cada vez os raros sobreviventes e sua descendência para refazer a civilização: os que escaparam assim ao dilúvio de Deucalião tiveram primeiramente que redescobrir os meios elementares de subsistência e, depois, reencontrar as artes que embelezam a vida; num terceiro estágio, prosseguia Aristóteles, “dirigiram seus olhares para a organização da *Polis*, inventaram as leis e todos os vínculos que reúnem as partes de uma cidade; e essa invenção, nomearam-na Sabedoria; é desta sabedoria (anterior à ciência física, a *physiké theoría*, e à Sabedoria suprema que tem por objeto as realidades divinas) que foram providos os Sete Sábios, que precisamente inventaram as virtudes próprias do cidadão”.¹

¹ Sobre o *Perí philosophias* de Aristóteles, cf. A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, II, *Le dieu cosmique*, Paris, 1949, pp. 219 e ss. e App. 1.