

Copyright © Editions La Decouverte, 1988

Título original em francês: *Mythe et pensée chez les Grecs*

Capa Pinky Wainer

*Ilustração de capa* Perseu com a cabeça da Medusa é conduzido pelo deus Hermes. Pintura em vaso de cerâmica (lecho), Atenas, meados do séc. V a.C. Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo.  
*Foto de capa* Rômulo Fialdini

Dados de Catalogação na Publicação (CIP) Internacional  
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Vernant, Jean-Pierre.  
Mito e pensamento entre os gregos : estudos de psicologia histórica: tradução de Haigannuch Sarian. — Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.  
Bibliografia.  
1. Filosofia antiga 2. Mitologia grega I. Título.  
90-0909  
CDD-292.08  
-180

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia grega antiga 180
2. Filósofos gregos antigos 180
3. Grécia antiga: Filosofia 180
4. Grécia antiga: Mitologia e religião 292.08
5. Mitologia grega 292.08
6. Religião grega 292.08

1ª edição: 1973 Difusão Européia do Livro, S. Paulo

Direitos adquiridos pela Editora Paz e Terra S/A  
Rua do Triunfo, 177  
01212 — São Paulo — SP  
tel. (11) 3337-8399

2008  
impresso no Brasil/Printed in Brazil

Jean-Pierre Vernant

*MITO E PENSAMENTO ENTRE OS GREGOS*  
*Estudos de psicologia histórica*

Tradução de  
Haigannuch Sarian  
Museu de Arqueologia e Etnologia da USP  
Revisão técnica de  
Erika Pereira Nunes

2ª edição  
Primeira reimpressão

  
PAZ E TERRA

Ana Castro, out 2012

blema é retomado sob um ponto de vista mais geral, no artigo: "Catégories de l'agent et de l'action en Grèce ancienne", o qual figura no volume *Religions, histoires, raisons*.

Do mito à razão: tais eram os dois pólos entre os quais, em uma vista panorâmica, parecia ter-se desenvolvido, ao término deste livro, o destino do pensamento grego. Desde então, em nossa investigação comum sobre a *mênis*, Marcel Detienne e eu procuramos seguir os avatares dessa forma particular, tão tipicamente grega, de inteligência retorcida, feita de ardil, astúcia, engenho, embuste e habilidade de todo gênero: pensamento prático, às garras com o obsáculo, afrontado com o adversário em uma prova de força cuja saída é ao mesmo tempo decisiva e incerta. Ao homem avisado, perito em mil rodeios, sua *mênis* traz o sucesso para onde de início parecia ser impossível. Essa inteligência, empenhada na ação, possui suas regras de funcionamento, suas finalidades, seus próprios modelos operatórios. Desde o arcaísmo até a época helenística, ela traça na cultura grega, ao lado ou à margem dos grandes saberes teóricos e da filosofia, uma linha forte e contínua. Quer seja batizada com o nome de trapça, velhacaria, habilidade, engenho ou prudência, essa *mênis* grega, da qual Ulisses é o porta-voz e o herói, segue um caminho que só a ela pertence e sobre a qual eu teria hoje tendência a pensar que ela não remete nem por inteiro ao mito e nem totalmente à razão.

Agradeço muito vivamente a François Lissarrague, que corrigiu e completou o índice desta edição.

J.-P. V.

## Introdução

A. I. Meyerson

Se decidimos agrupar em um volume estudos cujos temas podem parecer bastante diversos, é porque os concebemos como partes de uma mesma investigação. Faz já uns dez anos que nos esforçamos em aplicar no domínio dos estudos gregos as pesquisas de psicologia histórica cujo promotor na França é I. Meyerson.<sup>1</sup> A matéria dos nossos estudos são os documentos nos quais trābalham os especialistas, helenistas e historiadores da Antiguidade. Nossa perspectiva, no entanto, é outra. Quer se trate de fatos religiosos — mitos, rituais, representações figuradas —, de filosofia, de ciência, de arte, de instituições sociais, de fatos técnicos ou econômicos, nós os consideramos sempre na qualidade de obras criadas pelos homens, como expressão de uma atividade mental organizada. Por meio dessas obras, buscamos aquilo que o homem foi, este homem grego antigo que não se pode separar do quadro social e cultural do qual ele é, ao mesmo tempo, o criador e o produto.

1. Meyerson, *Les fonctions psychologiques et les oeuvres*, Paris, 1948.

Empresa difícil, pelo seu caráter necessariamente indireto, e que, além disso, corre o risco de não ser sempre bem recebida. No contato com os textos, os documentos figurados, os *realia* sobre os quais nós mesmos devemos nos apoiar, os especialistas têm os seus problemas e as suas técnicas próprias; o estudo do homem e das suas funções psicológicas lhes é mais freqüentemente estranho. Os psicólogos e os sociólogos encontram-se, pela orientação atual das suas investigações, muito comprometidos no mundo contemporâneo para se interessar por uma Antigüidade clássica, que abandonam à curiosidade dos humanistas, um pouco antiquada aos seus olhos.

E, no entanto, se existe na verdade uma história do homem interior, solidária da história das civilizações, devemos retomar a resolução que lançava, há alguns anos, Z. Barbu, em seus *Problems of historical psychology*:<sup>2</sup> "Back to the Greeks!". Com efeito, na perspectiva de uma psicologia histórica, a volta aos gregos nos parece impor-se por várias razões. A primeira é de ordem prática. A documentação relativa à Grécia é ao mesmo tempo mais extensa, mais diferenciada, mais bem elaborada que a de outras civilizações. História social e política, história da religião, história da arte e do pensamento, dispomos cada vez mais de trabalhos numerosos, sólidos, precisos. A essas vantagens de fato, acrescentam-se argumentos de conteúdo. As obras que a Grécia antiga criou são bastante "diferentes" daquelas que formam o nosso universo espiritual para nos expatriar de nós mesmos, para nos dar, com a sensação da distância histórica, a consciência de uma transformação do homem. Ao mesmo tempo, elas não nos são estranhas, como outras. Transmittiram-se até nós sem solução de continuidade. Ainda estão vivas nas tradições culturais às quais não cessamos de nos ligar. O homem grego, bastante afastado de nós para que seja possível estudá-lo como um objeto, e como um objeto diverso, ao qual não se aplicam exatamente as nossas categorias psicológicas de hoje, é, entretanto, bastante próximo para que possamos sem muitos obstáculos entrar em comunicação com ele, com-

preender a linguagem que fala em suas obras, atingir, além dos textos e documentos, os conteúdos mentais, as formas de pensamento e de sensibilidade, os modos de organização do que-  
rer e dos atos, em resumo, uma arquitetura do espírito.

Há uma última razão, enfim, que orienta através da Antigüidade clássica o historiador do homem interior. No espaço de alguns séculos, a Grécia conheceu, em sua vida social e espiritual, transformações decisivas. Nascimento da Cidade e do direito — advento, entre os primeiros filósofos, de um pensamento de tipo racional e de uma organização progressiva do saber em um corpo de disciplinas positivas diferenciadas: antologia, matemática, lógica, ciências da natureza, medicina, moral, política —, criação de formas de arte novas, de novos modos de expressão, assim inventados, correspondendo à necessidade de autenticificar os aspectos até então desconhecidos da experiência humana: poesia lírica e teatro trágico nas artes da linguagem, escultura e pintura concebidas como artifícios imitativos nas artes plásticas.

Essas inovações em todos os domínios marcam uma mudança de mentalidade tão profunda que se pôde ver nela o registro de nascimento do homem ocidental, o surgimento verdadeiro do espírito, com os valores que reconhecemos nesse termo. De fato, nas transformações não interessam somente os passos da inteligência ou os mecanismos do raciocínio. Do *Homo religiosus* das culturas arcaicas até este homem, político e racional, que apontam as definições de um Aristóteles, a mutação põe em causa os grandes quadros do pensamento e todo o conjunto das funções psicológicas: modos de expressão simbólica e manejamento dos sinais, tempo, espaço, causalidade, memória, imaginação, organização dos atos, vontade, pessoa, todas essas categorias mentais encontram-se transformadas em sua estrutura interna e seu equilíbrio geral.

Dois temas reiveram, mais do que os outros, a atenção dos helenistas durante o último meio século: a passagem do pensamento-mítico à razão, a construção progressiva da pessoa. Tratamos desses dois problemas de maneira desigual. O primeiro é o objeto de um estudo de conjunto. Limitamo-nos quanto ao

2. Z. Barbu, *Problems of historical psychology*, Londres, 1960.

segundo a um aspecto particular. Parece-nos, contudo, necessário, a fim de evitar mal-entendidos, definir a nossa posição tanto num caso como no outro. Ao intitular *Do mito à razão* o estudo que encerra este volume, não pretendemos tratar do pensamento mítico em geral, como não admitimos a existência de um pensamento racional imutável. Acentuamos, ao contrário, em nossas últimas linhas, que os gregos não inventaram a razão, mas *uma* razão, ligada a um contexto histórico, diferente daquela do homem de hoje. Existem mesmo, acreditamos, nisso que se chama o pensamento mítico, formas diversas, níveis múltiplos, modos de organização e como que tipos de lógica diferentes.

No caso da Grécia, a evolução intelectual que vai de Hesíodo a Aristóteles pareceu-nos seguir, no essencial, duas orientações: em primeiro lugar, estabeleceu-se uma distinção clara entre o mundo da natureza, o mundo humano, o mundo das forças sagradas, sempre mais ou menos mescladas ou aproximadas pela imaginação mítica, que às vezes confunde esses diversos domínios, às vezes opera por deslize de um plano a um outro, às vezes estabelece entre todos os setores do real um jogo de correspondências sistemáticas. Em segundo lugar, o pensamento "racional" tende a eliminar essas noções polares e ambivalentes que representam no mito um papel importante; ele renuncia a utilizar as associações por contraste, a acasalar e unir os opostos a progredir por reviramentos sucessivos; em nome de um ideal de não-contradição e de univocidade, ele afasta todo modo de raciocínio que procede do ambíguo ou do equívoco.

Sob essa forma geral, nossas conclusões têm um caráter provisório. Visam sobretudo traçar um programa de investigação. Reclamam estudos mais limitados, porém mais precisos: tal mito em tal autor, tal conjunto mítico, com todas as suas variantes, nas diversas tradições gregas. Somente investigações concretas que fixem a evolução do vocabulário, da sintaxe, dos modos de composição, da escolha e do ordenamento dos temas, desde Hesíodo e Ferecídes até os pré-socráticos, permitirão seguir as transformações da instrumentagem mental, das técnicas de pensamento, dos processos lógicos. Nesse sentido, nosso estudo final deve ser lido como referência àquele que inicia este volume: desenvolvendo tanto quanto nos foi possí-

vel a análise estrutural de um mito particular, o mito hesiódico das raças, quisemos descrever uma forma de pensamento que não é incoerente, mas cujo movimento, rigor e lógica têm um caráter próprio, pois a construção mítica repousa, em seu plano de conjunto como no por menor das diversas partes, no equilíbrio e na tensão de noções polares. Na perspectiva do mito, essas noções exprimem a polaridade de forças sagradas, ao mesmo tempo opostas e associadas. Encontramos assim na obra de Hesíodo um "modelo" de pensamento próximo em vários pontos daquele que, sob a forma do grupo Héstia-Hermes, pareceu-nos comandar a mais antiga experiência religiosa do espaço e do movimento que os gregos puderam ter.

Pode surpreender talvez que não tenhamos poupado um lugar maior, na economia desta coleção, para a análise da pessoa. Na verdade, se existe uma área em que os helenistas se conduziram, pelo próprio curso das suas investigações, a tratar dos problemas psicológicos, é exatamente a que se refere à pessoa. Do homem homérico, sem unidade real, sem profundidade psicológica, cometido por impulsos súbitos, por inspirações sentidas como divinas, de qualquer modo estranho a si mesmo e aos seus atos, até o homem grego da idade clássica, as transformações da pessoa são notáveis. Descoberta da dimensão interior do sujeito, distanciamento com relação ao corpo, unificação das forças psicológicas, surgimento do indivíduo ou, pelo menos, de certos valores ligados ao indivíduo como tal, progresso do sentido da responsabilidade, engajamento mais preciso do agente em seus atos, todos esses desenvolvimentos da pessoa foram, por parte dos especialistas, objeto de investigações e de discussões que interessam muito diretamente à psicologia histórica. Se não quisemos fazer um balanço do conjunto desses elementos, não é apenas porque um psicólogo o tenha tentado antes. Z. Barbu retraiu, com uma perspectiva próxima da nossa, o que ele, denomina *The emergence of personality in the greek world*.<sup>3</sup> Aceitando muitas das suas análises e aconselhando ao leitor a sua consulta, estaríamos tenta-

3. Z. Barbu, *op. cit.*, cap. IV, pp. 69-144.

dos a exprimir duas ordens de reserva em relação às suas conclusões. Em primeiro lugar, o autor parece-nos forçar um pouco as coisas no quadro em que descreve o desenvolvimento da pessoa: pelo fato de ter levado em consideração todas as categorias de documentos, e sobretudo pelo fato de examiná-los de muito perto, ele os interpreta às vezes com um sentido muito moderno e projeta sobre a pessoa grega alguns traços que, segundo nós, aparecerão apenas em uma época mais recente. Em segundo, o seu estudo, ainda que dirigido sob um ponto de vista histórico, não está livre de toda preocupação normativa. Para Z. Barbu, os gregos descobriram a verdadeira pessoa: ao edificar o ser interior sobre o equilíbrio entre dois processos psíquicos opostos, por um lado a "individualização" que realiza a integração das forças internas do indivíduo em torno de um centro único, por outro a "racionalização" que integra os indivíduos em uma ordem superior (social, cósmica, religiosa), os gregos teriam elaborado a forma perfeita da pessoa, o seu modelo. Ora, as objeções que nos parecem precisamente suscitar, do ponto de vista psicológico, os trabalhos de certos helenistas procedem do fato de eles desconhecem ao mesmo tempo a complexidade de uma categoria psicológica como a pessoa, cujas dimensões são múltiplas, e a sua relatividade histórica. Considerando-a como uma forma acabada, da qual se poderia dar uma definição simples e geral, têm às vezes tendência a orientar a investigação como se se tratasse de saber se os gregos conheceram a pessoa, ou não a conheceram, ou a partir de que momento fizeram a sua descoberta. Para o psicólogo historiador, o problema não se colocaria nesses termos: não há, não pode haver uma pessoa-modelo, exterior ao curso da história humana, com as suas vicissitudes, as suas variedades segundo os lugares, as suas transformações segundo o tempo.<sup>4</sup> A investigação não deve procurar estabelecer, então, se a pessoa existe na Grécia, mas buscar o que é a pessoa grega antiga, no que ela difere, na multiplicidade dos seus traços, da

4. Cf. I. Meyerson, *op. cit.*, cap. III: "L'histoire des fonctions", especialmente as páginas consagradas à história da pessoa, pp. 151-85.

pessoa de hoje: quais aspectos nela se encontram, em tal momento, mais ou menos delineados e sob que forma, quais são aqueles que permanecem desconhecidos, quais dimensões do *eu* aparecem já expressas em tal tipo de obras, de insituições ou de atividades humanas e em que nível de elaboração, quais são as linhas de desenvolvimento da função, as suas direções principais, como também os tateamentos, os ensaios abortados, as tentativas sem futuro, qual é, enfim, o grau de sistematização da função, eventualmente o seu centro, o seu aspecto característico.

Uma tal investigação pressupõe que se tenha determinado previamente, no conjunto dos fatos de civilização que a Grécia nos oferece, aqueles que se referem mais especialmente a um ou outro aspecto da pessoa, que se saiba definir os tipos de obras e de atividades pelos quais o homem grego construiu os quadros da sua experiência interior, como construiu, por meio da ciência e da técnica, os quadros da sua experiência do mundo físico. A investigação terá, pois, que recobrir um campo muito vasto e muito diverso: fatos de língua e de transformação do vocabulário, especialmente do vocabulário psicológico; história social, em particular história do direito, mas também da família e das instituições políticas; grandes capítulos de história do pensamento, como aqueles que dizem respeito às noções de alma, de corpo, de individualização; história das idéias morais: vergonha, culpa, responsabilidade, mérito; história da arte, em particular os problemas que coloca o aparecimento de novos gêneros literários: poesia lírica, teatro trágico, biografia, autobiografia, romance, uma vez que esses três últimos termos podem ser empregados sem anacronismo no mundo grego; história da pintura e da escultura, com o advento do retrato; e, finalmente, história da religião.

Não podendo tratar de todas essas questões no quadro de um pequeno estudo, preferimos deter-nos apenas nos fatos religiosos. E ainda consideramos apenas a religião da época clássica sem levar em conta aquilo que o período helenístico pôde oferecer como inovação. A investigação devia orientar-se de um modo tanto mais rigoroso já que era, no início, mais limitada. Reduzida ao domínio religioso, ela devia distinguir cuidada-

dosamente os diversos planos e procurar saber, em cada um deles, em que medida se refere à história da pessoa, até que ponto crenças e práticas religiosas, pelas suas implicações psicológicas, comprometem o *status* interior do sujeito e participam da elaboração de um eu. Pode-se ver que, no conjunto, as nossas conclusões são negativas e que fomos levados a marcar, sobretudo, as diferenças, a ressaltar as distâncias que separam, em sua vida religiosa, o grego do século V da pessoa do crente de nossos dias.

Em sua maior parte, o nosso trabalho é consagrado às categorias psicológicas que, por falta de uma ligação entre helenistas e psicólogos, não foram ainda o objeto de investigações dirigidas com uma perspectiva histórica: a memória e o tempo, o espaço, o trabalho e a função técnica, a imagem e a categoria do "duplo".

Nossos capítulos mais substanciais referem-se ao trabalho e ao espaço. O trabalho marcou tão profundamente a vida social e o homem contemporâneos que se é levado muito naturalmente a crer que ele se revestiu sempre dessa forma unificada e organizada que lhe reconhecemos atualmente. Precisávamos mostrar, ao contrário, que o significado das condutas de trabalho, a sua posição no grupo e no indivíduo modificaram-se muito. Para um estudo histórico do espaço, os fatos gregos pareceram-nos especialmente esclarecedores. Não somente o pensamento científico dos gregos, mas o pensamento social e político caracterizam-se por um geometrismo que contrasta fortemente com as antigas representações do espaço, atestadas nos mitos e nas práticas religiosas. Tínhamos, pois, a ocasião de seguir, com um exemplo de certa maneira privilegiado, a transformação dos quadros da representação espacial. Acreditamos poder discernir os fatores que, no caso grego, determinaram a passagem de um espaço religioso, qualitativo, diferenciado, hierarquizado, a um espaço homogêneo e reversível, de tipo geométrico.

Nosso estudo sobre o *kolossós* e a categoria psicológica do "duplo" deve ser lido como uma primeira contribuição a uma

investigação mais extensa sobre o advento da imagem no sentido próprio, o aparecimento de uma atividade criadora de imagens (quer se trate de objetos artificiais que têm um caráter puramente "imitativo" ou de produtos mentais com um objetivo propriamente "imaginante"), a elaboração de uma função psicológica do imaginário.

Procurando abrir todo o domínio do helenismo às investigações sobre psicologia histórica, não dissimulamos nem as dificuldades de uma empresa que ultrapassa demasiadamente as nossas forças, nem a insuficiência dos resultados que podemos oferecer. Quisemos franquear um caminho, colocar problemas, provocar investigações.

Se a nossa tentativa puder contribuir a suscitar um trabalho de equipe agrupando helenistas, historiadores, sociólogos e psicólogos, se ela fizer almejar um plano de conjunto para o estudo das transformações psicológicas que a experiência grega preparou e da viragem que ela operou na história do homem interior, este livro não terá sido escrito em vão.



## Héstia-Hermes. Sobre a expressão religiosa do espaço e do movimento entre os gregos<sup>1</sup>

Na base da grande estátua de Zeus, em Olímpia, Fídias havia representado os Doze Deuses. Entre o Sol (*Hélios*) e a Lua (*Selene*) as doze divindades, agrupadas duas a duas, ordenavam-se em seis pares: um deus-uma deusa. No centro do triso, como excedente, as duas divindades (feminina e masculina) que presidem às uniões: Afrodite e Eros.<sup>2</sup> Há, nessa série de oito casais divinos, um que se presta à discussão: Hermes-Héstia. Por que emparelhá-los? Não há nada em sua genealogia nem em sua lenda que possa justificar essa associação. Não são marido e mulher (como Zeus-Hera, Posidão-Anfitrite, Hefesto-*Cháris*), nem irmão e irmã (como Apolo-Ártemis, Hélios-Selene), nem mãe e filho (como Afrodite-Eros), nem protetora e protegido (como Atena-Herácles). Que elo unia pois, no espírito de Fídias, um deus e uma deusa que parecem estranhos um ao outro? Não se poderia alegar uma fantasia pessoal do escultor. Quando executa uma obra sagrada, o artista antigo empenha-se em conformar-se a certos modelos: sua iniciativa se exerce

1. *L'Homme, Revue Française d'anthropologie*, 1963, 3, pp. 12-50.

2. Pausânias, V, 11, 8.

no quadro dos esquemas impostos pela tradição. Hésta — nome próprio de uma deusa, mas também nome comum que designa a lareira prestava-se menos que os outros deuses gregos à representação antropomórfica. Raramente nós a vemos figurada. Quando ela é figurada, aparece freqüentemente formando par com Hermes,<sup>3</sup> como Fídias a havia esculpido. A associação Hermes-Hésta, regular na arte plástica, reveste-se, pois, de um significado propriamente religioso. Ela deve exprimir uma estrutura definida do panteão grego.

Pobre em imagens, Hésta é menos rica ainda em narrativas míticas: uma indicação sobre o seu nascimento em Hesíodo e Píndaro, uma alusão ao seu estado virgem no *Hino a Afrodite* — não saberíamos praticamente nada dela que pudesse nos explicar as suas relações com Hermes se não nos tivéssemos sido conservados os poucos versos de um *Hino homérico a Hésta*. O texto associa essas divindades da maneira mais estreita. Ela começa com seis versos de invocação a Hésta; depois, vêm, sem transição, seis versos de invocação a Hermes, ao qual se pede proteção “de acordo com a deusa venerada que lhe é cara (φίλη)”; o hino termina com dois versos que se dirigem juntamente à deusa e ao deus. Por duas vezes o poeta insiste nos sentimentos de amizade que Hermes e Hésta nutrem em relação um ao outro. Essa *philia* mútua explica que Fídias tenha podido colocá-los ao lado dos outros casais, sob o patrocinio de Afrodite e de Eros. Entretanto, essa afeição recíproca não se baseia nos laços do sangue, nem do casamento, nem da dependência pessoal. Ela corresponde a uma afinidade de função: as duas forças divinas, presentes nos mesmos lugares, desenvolvem lado a lado atividades complementares. Nem parentes, nem esposos, nem amantes, nem vassalos — poder-se-ia dizer de Hermes e de Hésta que são “vizinhos”. Com efeito, tanto

3. No vaso de Soslbio, Hermes acompanha Hésta (cf. P. Raingerand, *Hermespsychagogue. Essai sur les origines du culte d'Hermes*, Paris, 1934, p. 500); plastras bicefalas, com cabeças masculina e feminina de Hermes e Hésta (cf. W. Frohner, *Sculptures du Louvre*, I, p. 220, n.º 198 e 199); Hermes e Hésta regularmente associados como casal entre os doze deuses: cf. A. B. Cook, *Zeus. A study in ancient religion*, III, 2, pp. 1057 e ss.

um como outro referem-se à extensão terrestre, ao habitat de uma humanidade sedentária. “Ambos”, explica o *Hino*, “habitais as belas moradas dos homens que vivem na superfície da terra (ἐπιγόνιον), com sentimentos de mútua amizade.”<sup>4</sup>

Que Hésta reside na casa, é evidente: no meio do *mégaron* quadrangular, a lareira micênica, de forma arredondada, marca o centro do habitat humano. A Hésta, diz o *Hino a Afrodite*, “Zeus concedeu o direito de sentar-se no trono no centro da casa (θέσση οἴκῳ)”.<sup>5</sup> Mas Hésta não constitui apenas o centro do espaço doméstico. Fixada no solo, a lareira circular é como que o umbigo que enraíza a casa na terra. Ela é símbolo e garantia de fixidez, de imutabilidade, de permanência. No *Fedro*, Platão evoca a procição cósmica dos Doze Deuses:<sup>6</sup> dez divindades cunham, seguindo Zeus, que os conduz através da extensão do céu. Somente Hésta permanece imóvel na casa, sem nunca deixar o seu lugar. Ponto fixo, centro a partir do qual o espaço humano se orienta e se organiza, Hésta pode, para os poetas e filósofos, identificar-se com a terra imóvel no centro do cosmo. “Os sábios”, escreve Eurípides, “denominam a Terra-Mãe de Hésta porque ela reside imóvel no centro do Éter.”<sup>7</sup>

Hermes também, mas de uma outra maneira, está ligado ao habitat dos homens e de modo mais geral à extensão terrestre. Ao contrário dos deuses longínquos, que residem em um além, Hermes é um deus próximo que freqüenta esse mundo. Vivendo em meio aos mortais, em familiaridade com eles, é no próprio coração do mundo humano que se insere a sua presença

4. *Hino homérico a Hésta* (1), 11 e ss.; cf. também, no verso 2: “as belas moradas dos homens que cunham sobre a terra (Γαῖα...)”. Em sua *Chaire des songes*, Arémidoro coloca Hésta e Hermes entre divindades “epictônicas”, em oposição aos deuses celestes e subterrâneos.

5. *Hino homérico a Afrodite*, 30.

6. *Fedro*, 247 a.

7. Eurípides, fr. 93 S Nàuck<sup>2</sup>; cf. Macróbio, I, 28, 8: “Se Hésta permanece na casa dos deuses, isto significa que a terra está imóvel no centro do universo”. Cf. também a fórmula de Filolau: “O Uno que permanece no meio da esfera é denominado Hésta” (H. Diels e W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, t. I, p. 140, 12). Note-se a expressão do *Hino homérico* (verso 3): Hésta possui na casa uma residência imutável, ἔσθην ἀίθιον.

divina. "Hermes, lhe diz Zeus na *Iliada*, tu, entre todos, gostas de servir de companheiro (ἑταίριον) a um mortal."<sup>8</sup> E Aristófanes vê nele o mais "amigo dos homens", de todos os deuses.<sup>9</sup> Mas, se ele se manifesta assim na superfície da terra, se habita, com Héstia, as casas dos mortais, Hermes o faz à maneira de mensageiro (Hermes ἄγγελος — é com este nome que é precisamente invocado no *Hino a Héstia*), como um viajante que vem de longe e que já se apressa a partir. Não há nele nada fixo, estável, permanentemente, circunscrito, nem fechado. Ele representa, no espaço e no mundo humano, o movimento, a passagem, a mudança de estado, as transições, os contatos entre elementos estranhos. Na casa, o seu lugar é junto da porta, protegendo a soleira, afastando os ladrões porque ele próprio é o Ladrão (Hermes ἄριστος, o Saltador, τυλῆφόκος; O-que-vagueia-diante-das-portas, νυκτός ὄρωτητής, o Espretilador noturno),<sup>10</sup> aquele para quem não existem nem fechadura, nem cerca, nem fronteira: o Passa-Muros que o *Hino a Hermes* nos mostra "resvalando obliquamente através da fechadura, semelhante à brisa de outono, como um nevoeiro".<sup>11</sup> Presente diante das portas (Hermes τυλαίος, θύραιος, στροφαίος), ele reside também na entrada das cidades, nas fronteiras dos Estados, nas encruzilhadas (Hermes τρικέφαλος, τερσκεφαλος),<sup>12</sup> ao longo das pistas, marcando o caminho (Hermes ὄδιος, ἐνόςιος), sobre os túmulos, estas portas que abrem o acesso ao mundo infernal (Hermes χθόνιος, νόχιος). Em todos os lugares em que os homens, deixando a sua moradia privada, reúnem-se e entram em contato com a troca (quer se trate de discussão ou de comércio), como na *ágora*, e para a competição, como no estádio, Hermes está presente (Hermes ἀγοραίος, Hermes ὄγώνιος). Ele assiste como testemunha aos acordos, às tréguas, aos juramentos entre partidos opostos; serve de arauto, de mensageiro, de embaixador

8. Homero, *Iliada*, XXIV, 334-5.

9. Aristófanes, *A Paz*, 392.

10. *Hino homérico a Hermes*, 14-5.

11. *Ibidem*, 146-7.

12. O rosto triplo ou quádruplo do deus permite-lhe precisamente controlar todas as direções do espaço de uma só vez.

no estrangeiro (Hermes ἄγγελος, διάκροπος, κρητύκενος). Deus errante, mestre dos caminhos, na terra e em direção à terra: ele guia, nesta vida, os viajantes; conduz, na outra, as almas para o Hades e, às vezes, as traz de volta (Hermes προμαίος, καταβοίτης, ψυχορροπός). Dirige a ronda das Graças, introduz vez por vez as estações, faz passar da vigília ao sono, do sono à vigília, da vida à morte, de um mundo ao outro. Ele é o elo, o mediador entre os homens e os deuses, tanto os da terra como os do céu: *coeli terraeque meator*, diz uma inscrição sobre o seu busto da *villa Albani*;<sup>13</sup> e Electra dirige-se a ele nestes termos: "Poderoso arauto (κῆρυξ) dos que vivem no céu e na terra, escuta-me, Hermes infernal, e encarrega-te da minha mensagem: que os deuses subterrâneos atendam à minha voz".<sup>14</sup> Presente no meio dos homens, Hermes é ao mesmo tempo intangível, ubiqüitário. Não está nunca onde está, aparece repentinamente e desaparece. Quando uma conversa cai de repente e um silêncio se estabelece, o grego diz: "Hermes passa".<sup>15</sup> Ele usa o capacete de Hades que o torna invisível, as sandálias aladas, que anulam as distâncias, e uma varinha de mágico que transforma tudo o que toca. É também aquilo que não se pode nem prever nem reter, o fortuito, a boa ou má sorte, o encontro inesperado; o ganho se diz em grego τὸ ἐπιτυχόν.

Através dessa profusão de epítetos, dessa variedade de atributos, a personagem de Hermes aparece como singularmente complexa. É a tal ponto desorientador que se chegou a imaginar a existência, na origem, de vários Hermes diferentes que se teriam fundido, em seguida.<sup>16</sup> Entretanto, os diversos traços que compõem a fisionomia do deus parecem se ordenar melhor quando o examinamos em suas relações com Héstia. Se formam par, na consciência religiosa dos gregos, é porque as duas divindades se situam em um mesmo plano, porque sua ação se

13. L. R. Farnell, *The cults of the Greek states*, V. p. 62, n. 2.

14. Esquilo, *As Coéforas*, 124 e ss.

15. Plutarco, *De garrulitate*, 502 f.

16. Cf. ainda, ultimamente, o interessante estudo de J. Orgogozo, "L'Hermès des Achéens", *Revue de l'histoire des Religions*, 1949, pp. 10-30 e 1950, pp. 139 e ss.

aplica ao mesmo domínio do real, porque assumem funções conexas. Ora, não há divindade possível no que se refere a Héstia seu significado é transparente, sua função estritamente definida. Como o seu quinhão é permanecer para sempre no trono, imóvel, no centro do espaço doméstico, Héstia implica, em solidariedade e em contraste consigo mesma, o deus veloz que reina sobre o espaço do viajante. A Héstia, o interior, o recinto, o fixo, a intimidade do grupo em si mesmo; a Hermes, o exterior, a abertura, a mobilidade, o contato com o outro. Pode-se dizer que o casal Hermes-Héstia exprime, em sua polaridade, a tensão que se observa na representação arcaica do espaço: o espaço exige um centro, um ponto fixo, com valor privilegiado, a partir do qual se possam orientar e definir direções, todas diferentes qualitativamente; o espaço porém se apresenta, ao mesmo tempo, como lugar do movimento, o que implica uma possibilidade de transição e de passagem de qualquer ponto a um outro.

Está claro que, ao traduzir em termos de conceitos as relações entre Hermes e Héstia, nós os falseamos. Os gregos que prestaram um culto a essas divindades nunca viram nelas os símbolos do espaço e do movimento. A lógica que preside à organização de um panteão não procede segundo as nossas categorias. O pensamento religioso obedece a regras de classificação que lhe são próprias. Ele divide e ordena os fenômenos distinguindo diferentes tipos de agentes, comparando e opondo formas de atividade. Nesse sistema, o espaço e o movimento não estão ainda isolados como noções abstratas. Estão implicados porque formam corpo com outros aspectos, mais concretos e mais dinâmicos, do real. Se Héstia é suscetível de "centrar" o espaço, se Hermes pode "mobilizá-lo", é porque patrocinam, como forças divinas, um conjunto de atividades que concernem por certo ao ordenamento do solo e à organização do espaço, que, mesmo como prâxis, constituíram o quadro no qual se elaborou, na Grécia arcaica, a experiência do que é espacial, mas que, entretanto, ultrapassam de muito o campo daquilo que denominamos hoje espaço e movimento.

As relações entre a Héstia grega e a Vesta romana prestam-se a muitas controvérsias.<sup>17</sup> Sabe-se que na Grécia não há nada comparável às Vestais, nem como personagem nem como função. É difícil, entretanto, não acreditar que na origem a manutenção da lareira micênica, particularmente da lareira real, dependesse de um sacerdócio feminino e que o seu ofício era mais precisamente uma incumbência da filha da casa, antes do seu casamento.<sup>18</sup> Louis Deroy pôde afirmar que a palavra *παρθένος*, virgem, é uma denominação funcional que designa aquela que se ocupa do fogo.<sup>19</sup> De qualquer modo, se o fogo como tal (tanto o fogo do sacrifício quanto o da forja ou o fogo que cozinha) está relacionado a Hefesto, deus masculino, o altar circular da lareira doméstica está assimilado, pelo contrário, a uma divindade feminina e a uma divindade virgem. A explicação comum pela pureza do fogo não é satisfatória. Por um lado, Héstia não é o fogo mas o altar-lareira; por outro lado, Hefesto, que encarna precisamente essa força do fogo, não é um absoluto "puro".<sup>20</sup> É melhor, pois, referir-se, para interpretar esses fatos, ao texto do *Hino bônérico a Afrodite* na breve passagem que menciona Héstia e que é de resto suficientemente clara.<sup>21</sup> O *Hino* celebra a supremacia de Afrodite: nada lhe resiste, nem feras, nem homens, nem deuses. A deusa não tem por apanágio a dominação violenta, o constrangimento físico particulares às divindades guerreiras. As suas armas, muito mais

17. Referências em Louis Deroy, "Le culte du foyer dans la Grèce mycénienne", *Revue de l'Histoire des Religions*, 1950, p. 32, n. 1.

18. Cf. Louis Gernet, "Sur le symbolisme politique en Grèce ancienne: Le foyer commun", *Cahiers Internationaux de Sociologie*, II, 1951, p. 29. Na *Vida de Numa*, 9-11, Plutarco observa que se manteve na Grécia a tradição de um sacerdócio feminino de manutenção dos fogos sagrados. O encargo era reservado não às virgens como em Roma, mas às mulheres que se abstêm de qualquer relação sexual. Na época da Cidade, o sacerdócio da lareira comum tomou o caráter de uma função essencialmente política; ele é, por isso mesmo, reservado aos homens. Deve-se notar que já em Homero a religião da Héstia doméstica está relegada ao segundo plano.

19. L. Deroy, *loc. cit.*, pp. 26-43.

20. Sobre o fogo "genitor", cf. Plutarco, *Vida de Camilo*, XX, 4; *Questions conatiales*, VII, 4, 3.

21. *Hino bônérico a Afrodite*, 20-30.

eficazes, são as da doçura e da sedução. Não há nenhuma criatura no céu, na terra e no mar que possa se subtrair ao poder mágico das forças que ela mobiliza ao seu serviço: Περθώ, a persuasão, Ἀρέτη, a sedução enganadora, Φιλότης, a ligação amorosa. Só há em todo o universo três deusas capazes de desarmar esses sortilégios: Atena, Ἄρtemis, Héstia. Inabaláveis em sua determinação de permanecer virgens, elas opõem a Citeréia um coração tão firme, uma vontade tão constante que nem as astúcias de Περθώ, nem as seduções de Ἀρέτη conseguem modificar o sentimento delas e levá-las a mudar de estado. Essa vontade de permanência, essa recusa obstinada a mudança, encontram-se especialmente acentuadas pelo *Himno* no caso de Héstia. Cortejada por Posidão e Apolo, pois ambos a cobijam, Héstia rejeita esta união firmemente (στερεῶς), e para dar à sua recusa um caráter irrevogável, ela se dedica para sempre à virgindade pronunciando o Grande Juramento dos deuses, "aquele que não se pode desfazer". Não se poderia duvidar de que exista uma relação entre a função de Héstia, como deusa do lar, e a sua fixação definitiva em um estado virginal: o texto acentua que Zeus lhe concede a possibilidade de instalar-se no centro da casa em *contrapartida* às núpcias às quais ela renunciou para sempre (ἀντι γάμου). Com efeito, a união conjugal representativa, para Héstia, a negação dos valores que a sua presença encarna no coração da casa (note-se que a casa, οἶκος, designa ao mesmo tempo o hábitat e o grupo humano que nela reside): a fixidez, a permanência, o isolamento. O casamento não implica uma transformação dupla na moça, do seu ser pessoal e do seu estado social? Constitui, de um lado, a iniciação pela qual a moça acede a um estado novo, a um mundo de realidades humanas e religiosas diferentes.<sup>22</sup>

22. A respeito dos ritos que, na véspera do casamento, marcam a renúncia do estado anterior, cf. Eurípides, *Higênia em Taurida*, 372-5, e as observações de Louis Séchan, "La légende d'Hippolyte dans l'Antiquité", *Revue des Etudes Grecques*, 1911, pp. 115 e ss. A respeito do rito dos cabelos cortados, no casamento bem como no caso de luto de um parente, cf. *Antologia Palatina*, VI, 276, 277, 280, 281. Em Esparta, raspava-se inteiramente a cabeça da jovem desposada: Plutarco, *Vida de Licurgo*, XV, 5.

Por outro lado, ele a separa do espaço doméstico ao qual ela estava ligada; fixando-a no lar do esposo, integra-a a uma outra casa.<sup>23</sup> De um modo mais geral, a união sexual é um comércio e, mesmo, de todos os comércios, o que põe em contato as naturezas mais opostas: a masculina e a feminina. Neste sentido é preciso ressaltar um dos aspectos essenciais da *Cháris* grega: força divina que se manifesta em todas as formas do dom e da troca (o circuito das liberalidades generosas, dos presentes amáveis que tecem, entre grupos humanos, entre homens e deuses, entre os homens e a natureza, a despeito de todas as barreiras, uma rede de obrigações recíprocas).<sup>24</sup> A *Cháris* designa, em um dos seus empregos mais antigos, o dom que a mulher faz de si mesma ao homem.<sup>25</sup> Não é de se admirar, pois, que Hermes, associado estreitamente às *Chárites* (Hermes γαριδότης), tenha também uma função na união dos sexos e aparece, ao lado de Afrodite, como o verdadeiro mestre da Περθώ, desta Persuasão suscetível de mover as mais firmes resoluções, de transformar as mais acertadas opiniões.<sup>26</sup>

Pode-se levar esta análise mais além. O espaço doméstico, espaço fechado, com um teto (protegido), tem, para os gregos,

23. A respeito dos κταρχογοῦντα, ritos de integração da mulher ao lar do seu marido, cf. Ernst Sarter, *Famillienfeste der Griechen und Römer*, Berlin, 1901, p. 159. A noiva era conduzida para perto da lareira, talvez mesmo sentada ao lado da lareira (na posição agachada do suplicante); espalhava-se sobre a sua cabeça os ἄρτυρα, guloseimas, especialmente frutas secas: tâmaras, nozes, figos. O mesmo ritual era aplicado ao escravo novo, em sua primeira entrada na casa da qual ia fazer parte. Era então a dona da casa (δόνουον) que dirigia o ofício como representante do lar.

24. Sobre a *Cháris*, presidindo ao comércio amável, a troca generosa, cf. Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, 1133 a 2. Em seu comentário à *Ética a Nicômaco* (II, Louvain-Paris, 1959, p. 375), R. A. Gauchier e J.-Y. Joffif não parecem ter compreendido essa mensagem.

25. Plutarco, *Érotico*, 751 d.

26. Hermes, associado a Afrodite enquanto Περθώ: inscrição de Mítilene dedicada a Afrodite Περθώ e, entre outros, Hermes, IG, XII, 2.73; Plutarco, *Contingalia Praecepta*, 138 c. Associado a Afrodite enquanto "urdidora de manhas", Μοχωνότης, Pausânias, VIII, 31.6; enquanto ἄρτυρος: "com o gorjeio sedutor", cf. Harpocrácion, s.v. ἄρτυρος; os acentenses prestam um culto a Hermes sob esse nome, associado a Afrodite e a Eros. A respeito de Hermes Περθωῶς, em Cnido, cf. L. R. Farnell, *op. cit.*, V, p. 70, n. 43.

uma conotação feminina. O espaço de fora, do exterior, tem conotação masculina. A mulher está em casa em seu domínio. Aí é o seu lugar; em princípio, ela não deve sair.<sup>27</sup> O homem, pelo contrário, representa, no *oikos*, o elemento centrifugo: cabe-lhe deixar o recinto tranquilizador do lar para defrontar-se com os cansaços, os perigos, os imprevistos do exterior: cabe-lhe estabelecer os contatos com o que está fora, entrar em comércio com o estrangeiro. Quer se trate do trabalho, da guerra, dos negócios, das relações de amizade, da vida pública, quer esteja nos campos, na água, no mar ou na estrada, as atividades do homem são orientadas para fora. Xenofonte expressa o sentimento comum quando, depois de ter contraposto a espécie humana à animal como a que tem necessidade de um teto para abrigar-se ao que vive ao ar livre, *ἐν ὑπράθρῳ*, acrescenta que a divindade dotou o homem e a mulher de naturezas contrárias. Corpo e alma, o homem é feito para os *ἔργα ὑπράθρῳ*, *τὸ ἔξω ἔργον*, as atividades em ar livre, as ocupações de fora; a mulher para *τὸ ἐνθὺν*, as ocupações do interior. Deste modo, é "mais conveniente para a mulher permanecer em casa do que sair para fora, mais vergonhoso para o homem permanecer no interior do que se ocupar do exterior".<sup>28</sup>

Existe, entretanto, um caso em que essa orientação do homem para o exterior, da mulher para o interior, encontra-se invertida: no casamento, ao contrário de todas as outras atividades sociais, a mulher constitui o elemento móvel cuja circulação estabelece o elo entre grupos familiares diferentes, enquanto o homem permanece, pelo contrário, fixado em sua própria

27. "Uma mulher honesta deve ficar em sua casa; a rua é para uma mulher qualquer", Menandro, fr. 546, Edmonds.

28. Xenofonte, *Ekonomika*, VII, 30; cf. Hiereocles, in Estroben, IV, I, p. 502, H: "Cabe ao homem ocupar-se dos campos, da água, das compras na cidade; cabe à mulher o trabalho com a lã, o pão, os trabalhos da casa". No *Contra Neera*, 122, Demóstenes, ao definir o estado do casamento (*τὸ συνοικεῖν*), ressalta bem, em contraste com as funções da cortesã e da concubina, a vocação doméstica da esposa, como guardiã do lar do seu marido: "As cortesãs, nós as temos para o prazer; as concubinas, para os cuidados quotidianos que elas nos oferecem; as esposas, para termos filhos legítimos e uma guarda fiel das coisas do interior da casa, τὼν ἐνθὺν φύλακὰ μορτήν".

lareira doméstica. A ambigüidade do estado feminino consiste, pois, no fato de que a filha da casa — mais ligada que o filho, pela sua natureza feminina, ao espaço doméstico — não pode, entretanto, completar-se em mulher pelo casamento sem renunciar a essa lareira da qual se encarrega. A contradição se resolve, no plano da representação religiosa, pela imagem de uma divindade que encarna, na natureza feminina, os aspectos de permanência mesmo quando se conserva estranha, pelo seu estado virgem, ao aspecto de mobilidade. Essa "permanência" de Héstia não é de natureza apenas espacial. Como ela confere à casa o centro que a fixa no espaço, Héstia assegura ao grupo doméstico a sua perenidade no tempo; é pela Héstia que a linhagem familiar se perpetua e se mantém semelhante a si mesma, como se, em cada geração nova, nascessem diretamente "da lareira" os filhos legítimos da casa. Na deusa da lareira, a função de fecundidade, dissociada das relações sexuais — que pressupõem, no sistema exogâmico, relações entre famílias diferentes —, pode apresentar-se como a prolongação indefinida, através da filha, da linhagem paterna, sem que haja necessidade de uma mulher "estrangeira" para a procriação.

Esse desejo de uma hereditariedade puramente paterna nunca deixou de povoar a imaginação grega. Ele se expressa abertamente na tragédia pela boca de Apolo que proclama, nas veias do filho, uma vez que "não é a mãe que concebe o ser que denominamos seu filho... quem o concebe é o homem que a fecunda; a mãe, como uma estrangeira a um estrangeiro *ἔξω ἔσθμι*), salvaguarda a tenra planta".<sup>29</sup> É o mesmo desejo que se mascara em teoria científica entre os médicos e os filósofos quando sustentam, como o fez por exemplo Aristóteles, que na geração a fêmea não produz a semente, que o seu papel é totalmente passivo, pois a função ativa e motriz pertence exclusivamente ao macho.<sup>30</sup> Transparece ainda essa idéia nos mitos

29. Ésquilo, *Eumênidas*, 658-61; cf. também Eurípides, *Orestes*, 552-5, e Hipólito, 616 e ss.

30. Aristóteles, *Geração dos animais*, I, 20, 729 a. "Uma teoria deste tipo, privada de todo contato com o objeto, é um mito puro", observa Marie Delcourt, *Oreste et Alcéméon. Étude sur la projection légendaire du matricide en Grèce*, Paris, 1959, p. 85.

reais que identificam a criança recém-nascida com um tição da lareira paterna. A história de Meleagro, a de Demofão<sup>31</sup> devem ser aproximadas das lendas itálicas — muito provavelmente gregas na origem —, segundo as quais o filho do rei nasce de um tição ou de uma fâsca que salta no regaço da jovem virgem que cuida da lareira.<sup>32</sup> A denominação ritual de *Filho da Lareira* (que em época histórica designa o representante da cidade junto às divindades de Elêusis) tem o significado e o alcance que Louis Gernet reconheceu-lhe, quando ele ressaltava precisamente a estreita relação que, na Grécia, une a imagem da Lareira e a do Filho: o Παιῖς ὄφ' ἑστίασ' representa, no sentido próprio, o filho "surto da lareira".<sup>33</sup> Veremos que é neste contexto que se pode compreender o ritual das *Amphidromias* que, depois de sete dias do seu nascimento, liga o recém-nascido ao lar do seu pai.

Hésia traduz então, impelindo-a ao seu limite, a tendência do *oikos* em se isolar, em se fechar, como se o ideal, para a família, devesse ser uma suficiência total a si mesma: autarcia completa no plano econômico,<sup>34</sup> endogamia estrita no plano do casamento. Esse ideal não está de acordo com a realidade grega. Também não está presente nas instituições familiares e nas representações que asseguram o seu jogo como um dos pólos em torno do qual se orienta a vida doméstica na Grécia antiga.

Um exemplo, que nos fornece a *Electra* de Sófocles, permite-nos medir a amplitude e os limites dessa tendência à

31. Sobre Meleagro, cf. Apolodoro, I, 8, 2; Ésquilo, *Coéforas*, 607 e ss. O tição (ἄσπις) da lareira é como o "duplo" ou a alma exterior de Meleagro. A criança morrerá quando o tição — depositado pela sua mãe em um cofre (ἀσπίς) — for consumido no fogo. Assim decidiram as *Moirai*, sete dias após o seu nascimento — data que corresponde, nós o veremos, à celebração das *Amphidromias*, ritos de integração do recém-nascido ao lar do seu pai. Sobre Demofão, cf. *Hino homérico a Deméter*, 239 e ss. A deusa, nutriz da criança real, esconde-a no fogo, como se fosse um tição (ἄσπις).

32. Lenda de Cécilo e de Sérvio Tílio. Esta confronatação é feita por Louis Ciernet, *loc. cit.*, p. 27.

33. *Ibidem*, p. 27.

34. Cf. A. Aymard, "L'idée de travail dans la Grèce archaïque", *Journal de Psychologie*, 1948, pp. 29-50.

introversão do *oikos*. Trata-se do sonho que revela a Clitemnestra a volta próxima de Orestes, esse filho que ela tentou fazer desaparecer, depois da morte do marido Agamenon, assassinado com o auxílio do seu amante Egisto. Morto o rei legítimo, Egisto partilha desde então, juntamente com a rainha, de um trono ao qual ele acede por casamento, através da sua mulher.<sup>35</sup> É da sua esposa que ele recebeu o cetro que Agamenon herdara dos seus antepassados; e as libações que o novo rei oferece a Hésia, na sala do palácio, dirigem-se na verdade a uma lareira estrangeira.<sup>36</sup> Egisto encontra-se, pois, com relação à lareira real de Micenas, na situação que é normalmente a da mulher no *oikos* do seu marido. A esta inversão do *status* social dos esposos corresponde, na tragédia, a uma inversão paralela das suas relações e da sua natureza psicológica. No casal Egisto-Clitemnestra, Clitemnestra é o homem, Egisto a mulher.<sup>37</sup> Todos os poemas trágicos estão de acordo ao pintar Egisto como um efeminado, um covarde, um voluptuoso, um homem mulhengo, que se faz com o apoio das mulheres e que só conhece, no que diz respeito a armas e a combates, as que são particulares a Afrodite.<sup>38</sup> Ao contrário, Clitemnestra pretende assumir as virtudes e os riscos de uma natureza plenamente viril.<sup>39</sup> Prudente, autoritária e audaciosa, feita para comandar, ela rejeita com altivez todas as fraquezas do seu sexo; ela não se julga mulher — como os textos o dizem claramente — a não ser na cama. Em sua decisão de matar Agamenon, as ofensas que ela

35. Cf. na *Electra* de Eurípides, 1088 e ss.: Clitemnestra entregou a Egisto o palácio de Agamenon, a fim de comprar a este preço o seu novo casamento.

36. Ésquilo, *Agamenon*, 1587 e 1435.

37. Deve-se consultar o estudo, rigoroso e penetrante, de R. P. Winnington-Ingram, "Clitemnestra and the vote of Athena", *Journal of Hellenic Studies*, 1948, pp. 130-47.

38. A título de indicação, damos algumas referências nos três poemas trágicos que trataram do mesmo tema: Ésquilo, *Agamenon*, 1224, 1259, 1625 e ss., 1635, 1665, 1671; *Coéforas*, 304; Sófocles, *Electra*, 299-302; Eurípides, *Electra*, 917, 930 e ss., 950.

39. Ésquilo, *Agamenon* 10-1, 258, 1251, 1258, 1377 e ss. (cf. também a ironia de 483 e 592 e ss.); *Coéforas*, 664 e ss.; Sófocles, *Electra*, 650 e ss., 1243; Eurípides, *Electra*, 930 e ss.

pôde invocar legitimamente contra o seu esposo pesaram menos que a sua recusa à dominação masculina, a sua vontade de tomar o lugar do homem na casa.<sup>40</sup> Ora, eis o sonho que teve a rainha: "Ela viu Agamemnon reaparecer e dirigir-se a ela de novo: ele tomou e fixou na lareira o cetro que antes ele tinha em mãos e que agora pertencia a Egisto; deste cetro cresceu um ramo vigoroso que cobriu com a sua sombra toda a terra de Micenas".<sup>41</sup>

O simbolismo sexual (Agamemnon que planta no seio de Héstia o novo rebento que aí vai germinar) não é aqui separável do simbolismo social. O σκῆπτρον é como que a imagem móvel da soberania. Zeus transmitiu-o aos Atridas, através de Hermes. O próprio rei confia-o ao seu arauto, aos seus embaixadores. Quando se reúne a assembleia dos Anciãos, ele circula de mãos em mãos conferindo a cada orador, por seu turno, a autoridade e o respeito de que ele necessita para falar. Esta virtude real do cetro não poderia se manter intacta por meio de delegações e transmissões se, ao mesmo tempo, ela não estivesse enraizada firmemente na lareira. Ao bastão (o πόβδος, o κηρύκεον) que Hermes segura ou agita corresponde aquele que nas representações aparece na mão de Héstia, como o seu atributo ritual e que é o σκῆπτρον, no sentido próprio.<sup>42</sup> Ora, Egisto não recebeu o cetro ἐφ' ἑστίας; o cetro lhe foi transmitido pelo subterfúgio de uma mulher, que é também uma estrangeira no lar dos Atridas; e, mais ainda, à maneira de uma mu-

40. R. P. Winnington-Ingram, *loc. cit.*

41. Sófocles, *Electra*, 416 e ss.

42. Sobre as relações e as diferenças entre o πόβδος, bastão mágico de Hermes, e o σκῆπτρον, com o qual o πόβδος acaba por se confundir, cf. J. Harrison, *Prolegomena to the study of greek religion*, Cambridge, 1903, com ela se bate (*Odisseia*, X, 236); pode-se agitar a (ibidem, XXIV, 1-9); não se a deixa em repouso (Píndaro, *Olimpicas*, IX, 33). Pelo contrário, apóia-se normalmente sobre o σκῆπτρον que é como um bastão de marcha (βάτηρον), segurado verticalmente e cuja extremidade repousa sobre o solo. Assim, para o σκῆπτρον por terra durante uma reunião da Assembleia, como o faz Aquiles (*Ilíada*, I, 245), toma o sentido de uma rejeição da autoridade real de uma ruptura de solidariedade com o grupo.

lier: na cama e pela cama. Fixando-o de novo na lareira, Agamemnon o arranca dos usurpadores; devolve-o à sua própria lareira, a única que realmente deve ser implantada na terra micênica. Análogo ao tição das lendas itálicas, o bastão fixado na lareira simboliza a criança real, o rebento, a semente, στέβιον, outrora colocado por Agamemnon no seio de Clitemnestra, e que aí cresceu;<sup>43</sup> ele é Orestes, o filho que atingiu a maioridade, detestado e temido pela sua mãe porque nele o pai encontra o seu continuador e vingador. O sonho não poderia significar mais claramente que, para além da pessoa de Clitemnestra, é na realidade em seu lar que Agamemnon engendrou Orestes, nesse lar em que ele mesmo enaiza a casa real na Terra de Micenas. Do mesmo modo que ela deveria, enquanto esposa, eclipsar-se sempre diante do seu marido,<sup>44</sup> Clitemnestra devia, enquanto mãe, eclipsar-se em proveito de Héstia, a sua função limitando-se a cuidar, como uma estrangeira, da planta humana que o seu esposo lhe deixara em depósito. Pelo contrário, na afirmação da sua vontade viril, a rainha pretende substituir o macho em todos os planos; ela reivindica a função ativa no governo do Estado, no casamento, na procriação, na filiação como ela o assume, com o punhal na mão, na execução de um crime do qual ela deixa ao seu companha a parte feminina: a instigação, a cumplicidade e o ardil.<sup>45</sup> Clitemnestra instalou-se no trono em lugar de Agamemnon,<sup>46</sup> apoderou-se do cetro e da autoridade, chamou para o lar dos Atridas, que desde então ela proclama como sendo o seu,<sup>47</sup> o companheiro de cama<sup>48</sup> que

43. Ésquilo, *Agamemnon*, 966-70; Coéforas, 204, 236, 503; Orestes é a raiz, στέβα, a semente, στέβιον, da casa dos Atridas; mesma imagem em Sófocles, *Electra*, 764-5.

44. Eurípides, *Electra*, 1052-4.

45. Ésquilo, *Agamemnon*, 1251-2, 1604-10, 1633, 1643; Sófocles, *Electra*, 561. Na Grécia, como entre os germanos, a mulher não pode, por causa do seu sexo, tomar-se ela mesma a executora da vingança sangrenta: στήνποσενίβν é o apatário exclusivo do macho; cf. G. Glotz, *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, Paris, 1904, p. 82.

46. Ésquilo, *Agamemnon*, 1379, 1672-3; Sófocles, *Electra*, 651.

47. Ésquilo, *Agamemnon*, 1435.

48. Sófocles, *Electra*, 97 e 587; Eurípides, *Electra*, 1035 e ss.

ela decidiu tornar seu esposo; afirma que na procriação a parte da mulher é mais importante que a do homem;<sup>49</sup> renega os filhos que teve de Agamemnon e que se ligam à linhagem paterna; quanto aos que teve de Egisto — este οἰκρουός,<sup>50</sup> este “homem de interior” que preferiu ficar com as mulheres em casa em vez de partir para a guerra com os homens —, Clitemnestra quer-lhes bem e os torna seus filhos de modo tão completo que eles recebem o nome da sua mãe em vez do nome do seu pai. Ougamos a Electra de Eurípides denunciar diante do cadáver de Egisto o casal “invertido” dos assassinos de Agamemnon: “Todos os argivos davam ao homem o nome da mulher, e não à mulher o nome do marido. E, no entanto, é uma vergonha que a mulher seja senhor em casa, não o homem. Eu tenho horror destes filhos que se designam na cidade, não pelo nome de seu pai viril, mas pelo nome de sua mãe.”<sup>51</sup>

É Héstia que se exprime pela boca de Electra. A filha de Agamemnon encarna o lar paterno do qual foi atásada, como o seu irmão, e que ela quer com ele restaurar expulsando o intruso que aí se estabelecera. Mas, em suas relações com Orestes, Electra não é somente a irmã ligada tão estreitamente ao irmão de modo que as suas vidas se fundem em uma alma única,<sup>52</sup> ela é também uma mãe — na verdade, a única mãe de Orestes. Quando ele era criança, ela cuidou dele, protegeu-o, salvou-o: “Outro-ra, não eras o amor de tua mãe, mas o meu; eu te alimentei, eu o exorta à vingança, sustenta-o e o guia na execução do duplo assassinato que deve fazer deles “os salvadores do lar paterno”.<sup>54</sup> Ocupando junto do seu jovem irmão o lugar dessa mãe de quem herdou a natureza viril e dominadora,<sup>55</sup> Electra, “du-

plo” de Clitemnestra, é ao mesmo tempo o seu oposto. Virgem (Ἥλεκτρον foi aproximada de ἑλέκτρον, sem hímeneu,<sup>56</sup> e a Electra de Eurípides permanece pura até no casamento) — ela quer ser tanto mais casta quanto mais sensual e desavergonhada lhe aparece sua mãe.<sup>57</sup> Ama seu pai de modo tão apaixonado quanto Clitemnestra odeia o seu esposo.<sup>58</sup> Dessas duas mulheres igualmente masculinas, uma tomou para si a fórmula de Atena, deusa votada, como Héstia, à virgindade: “De todo o seu coração e sempre ela se dedica ao homem, em tudo — menos na cama”.<sup>59</sup> A outra, pelo contrário, a “mulher poliandra”,<sup>60</sup> a “têmea assassina de machos”,<sup>61</sup> é contra o homem em todos os domínios; ela só o quer na cama. Ambas, por razões inversas, são exteriores ao domínio do casamento; uma fica aquém, outra vai além. Se a primeira se afirma sem reserva pelo pai, é na própria medida em que, fixada em seu lar, ela recusa a união conjugal e não reconhece outra progenitora que o irmão no qual se perpetua a raça paterna e que ao mesmo tempo está no lugar de filho, de pai e de esposo. Se a segunda se declara sem reserva pela mãe, é à medida que rejeita o *status* de esposa. Renega os filhos que lhe lembram o lar do cônjuge e a submissão da mulher ao marido. Como as Erinias, que representam a sua causa ao nível das forças divinas, ela desdenha os líames conjugais,<sup>62</sup> nos laços do sangue, que ela lhes opõe e prefere, quer somente reter os que unem o filho ao ventre que o guardou, ao seio que o alimentou; para ela, o homem, no casal, encontra-se reduzido ao papel de um parceiro na relação sexual; ele não é mais o esposo que conduz a mulher ao seu altar doméstico nem o progenitor que lhe dá filhos. Ao lado da sua mulher, ele

49. Ésquilo, *Electra*, 533.

50. Ésquilo, *Agamemnon*, 1225.

51. Eurípides, *Electra*, 930 e segs.; Sófocles, *Electra*, 365.

52. Eurípides, *Orestes*, 1045-48.

53. Sófocles, *Electra*, 1145-8.

54. Ésquilo, *Coéforas*, 264.

55. Natureza viril de Electra: Sófocles, *Electra*, 351, 397, 401, 983, 997 e 1019-20, em que se accentua o paralelismo com Clitemnestra; Eurípides, *Electra*, 982; *Orestes*, 1204. Electra, autoritária e enfurecida, como sua mãe: Sófocles, *Electra*, 605 e ss., 621.

56. Sófocles, *Electra*, 962.

57. Electra “virgem”: Ésquilo, *Coéforas*, 140, 486; Sófocles, *Electra*, 1644, 1183; Eurípides, *Electra*, 23, 43, 98, 255, 270, 311, 945; *Orestes*, 26, 72, 206, 251.

58. Sófocles, *Electra*, 341 e ss., 365; Eurípides, *Electra*, 1102-4.

59. Ésquilo, *Eumênides*, 736 e ss.

60. Ésquilo, *Agamemnon*, 62.

61. *Ibidem*, 1231.

62. Ésquilo, *Eumênides*, 213 e ss.

representa o papel que incumbe normalmente à concubina ao lado do homem: um companheiro de cama.<sup>63</sup>

Tomou-se banal observar que a história de Orestes exprime, no teatro grego, em termos de tragédia, os conflitos que dilaceram a instituição familiar, especialmente os que lançam um contra o outro, no interior de uma mesma casa, o homem e a mulher: conflito entre o marido e a esposa, entre o filho e a mãe, entre a linhagem paterna e a linhagem materna. Acentuando de modo tão intenso o antagonismo entre Electra e Clitemnestra, semelhantes em tantos pontos, a tragédia ressalta também as contradições que dividem a mulher contra si mesma, as oposições no interior do seu *status* social e psicológico. Por serem divindades, Héstia, Afrodite ou Hera podem certamente encarar uma face da realidade feminina, à exclusão das outras. Esta "pureza" é inacessível aos seres humanos. Cada criatura mortal deve assumir a condição feminina em sua totalidade, com suas tensões, ambigüidades e conflitos. A essa vontade inteiramente do lado de Héstia ou inteiramente contra ela, Electra e Clitemnestra apresentam uma imagem desdobrada, mutilada, contraditória, da mulher. Elas se destroem em seu ser feminino e ambas aparecem igualmente *viris*. Apegando-se ao lar que a viu nascer, Electra acaba por identificar-se aos homens da sua linhagem paterna. Confiscando o lar do seu marido para fundar nele a sua própria linhagem materna, Clitemnestra se faz homem. Ao contrário de Electra, ela tem razão de aceitar a união sexual (complemento da mulher e do homem), e abandonar a casa do seu pai para vir àquele do seu esposo (função móvel da mulher); mas, ao contrário dela, Electra tem razão de concentrar toda a vida do casal em torno do lar do marido (caráter patriarcal do casamento, submissão da esposa ao esposo, vocação doméstica da mulher). Electra não está errada quando une a criança à linhagem do pai (prioridade da filiação masculina);

63. Schachter, *Electra*, 97; Eurípidés, *Electra*, 1035: tomando Egisto por amante, Clitemnestra só fez seguir o exemplo de Agamemnon que traz Cassandra como a sua concubina.

Clitemnestra está certa ao proclamar que ela é do mesmo sangue que a mãe (regras de proibição do incesto mais estritas do lado materno).<sup>64</sup> Ambas se enganam ao recusar um dos lados da filiação (caráter bilateral do parentesco entre os gregos).

Em uma civilização masculina como a da Grécia, a mulher é normalmente considerada do ponto de vista do homem. Nesse sentido, ela preenche através do casamento as duas funções sociais importantes entre as quais há divergência, senão mesmo polaridade. Na sua forma mais antiga (e em um meio de nobreza que a poesia épica nos faz conhecer), o casamento é um fato de comércio contratual entre grupos familiares: a mulher é um elemento desse comércio. A sua função é selar uma aliança entre grupos antagonísticos. Do mesmo modo que um resgate, ela pode servir para fechar uma vendeta.<sup>65</sup> Entre os presentes cuja troca, consagrando o novo acordo, acompanha normalmente o casamento, há uma prestação que tem valor especial porque se faz, de maneira expressa, em contrapartida da mulher que constitui o seu preço: são os *êdwa*. Trata-se de bens móveis preciosos, de um tipo muito definido: rebanhos de animais, especialmente de bovinos, que têm um significado de prestígio e que são tidos comumente como inúmeros, infinitos. Pela prática do casamento por compra, a mulher aparece como equivalente aos valores de circulação. Móvel como eles, como eles é o objeto de presentes, de trocas e de raptos.<sup>66</sup> O homem, ao contrário, que acolhe a esposa em sua casa (é o fato de *συνοικεῖν*, de habitar com o seu marido, que define para a mulher o estado do casamento), representa os bens de raiz do *oikos*, esses *παροῦσα*, em princípio inalienáveis, que mantêm, através do fluxo das gerações humanas, o elo de uma

64. O casamento do irmão e da irmã, filhos do mesmo pai, não é absolutamente proibido; do irmão e da irmã, filhos da mesma mãe, é rigorosamente proibido. Lembremo-nos de que o termo *ἀδελφός*, irmão, refere-se originalmente à filiação uterina: designa aquelas que saíram do mesmo ventre.

65. Sobre a mulher oferecida em casamento como *ροινὴ* da vendeta, cf. G. Glotz, *op. cit.*, p. 130.

66. A persistência deste valor de rapto no casamento é atestada no ritual; cf. Plutarco, *Vida de Licurgo*, XV, 5; *Questões romanas*, 271 d 29.

linhagem com o torrão em que se estabeleceu. Essa idéia de uma simbiose — melhor seria dizer de uma comunhão — entre uma terra e o grupo humano que a cultiva não está somente presente no pensamento religioso, onde ela se expressa nos mitos de autoctonia (os homens dizendo-se “nascidos da terra” em que estão instalados) e nos ritos de lavragem sagrada, sobre os quais teremos a ocasião de falar. Ela se manifesta também com uma notável persistência nas instituições da cidade: o termo *oikos*, tendo ao mesmo tempo um significado familiar e territorial, podem-se compreender as reticências que constituem em obstáculo, em plena economia mercantil, às operações de venda e de compra quando se trata de bens familiares (*κλῆρος*); compreende-se também a recusa em conceder a um estrangeiro o direito de possuir uma terra dita “da cidade” porque ela deve permanecer como o privilégio e a marca do cidadão “autoctone”.

Mas o casamento não tem somente essa função de comércio entre famílias diferentes. Permite também aos homens de uma linhagem principiar uma progeneritura e de assegurar assim a sobrevivência da sua casa. Sob esse novo aspecto, o casamento aparece aos olhos gregos como uma lavragem (*ἔπορος*) na qual a mulher é o sulco (*ἔσοπος*), o homem o lavrador (*ἔπορος*). A imagem, cujo emprego é quase imposto entre os poetas trágicos,<sup>67</sup> mas que se encontra também entre os prosadores,<sup>68</sup> é mais que um artifício literário. Ela corresponde à fórmula de sponsais, de estilo estereotipado, que conhecemos pela cópia. O pai ou, na sua falta, o *kýrios*, que tem autoridade para casar a moça, pronuncia como compromisso de sponsais (*ἔγγυον*) as seguintes palavras: eu te dou esta filha para uma lavragem produtora de filhos legítimos.<sup>69</sup> Plutarco, ao mencio-

67. Ésquilo, *Sete contra Tebas*, 754; Sófocles, *Édipo-rei*, 1257; *Antígona*, 569; Eurípedes, *Orestes*, 553; *Medéia*, 128; *Ion*, 1095. Cf. Dieterich, *Münch. Beitr.*, 1905, p. 47.

68. Plutarco, *Cretilla*, 406 b; *Leis*, 839 a.

69. Mercurialis, *Peribolomene*, 435-6 e fr. 720; Edmonds: *Τετυχη γυναικων κληρον. πρ. ἔπορον καὶ ἔσοπον*. Cf. E. Benveniste, “Liber et Liber”, *Revue des Études Latines*, XIV, 1936, pp. 51-8.

na a existência, em Atenas, de três cerimônias de lavragem sagrada (*ἔπορον*), acrescenta: “Mas a mais sagrada de todas é a seneadura e a lavragem conjugal (*γομφύλιος ἔπορος*) que tem como objetivo a procriação dos filhos”.<sup>70</sup>

A mulher que há pouco vimos assimilada, como elemento de comércio, à riqueza móvel dos rebanhos, identifica-se agora, em sua função procriadora, a um campo. O paradoxo é que ela deve encarnar, não a sua terra, mas a do seu marido. É preciso que seja a terra do marido, senão os filhos, saídos do sulco assim lavrado, não teriam qualidade religiosa para ocupar o domínio paterno e para fazer frutificar o seu solo. É a terra de Micenas que, por intermédio de Clitemnestra mas também com ela Clitemnestra, a “estrangeira”, faz germinar e crescer a árvore cuja sombra, estendendo-se, delimita por completo o território ligado à casa dos Atíidas. Esta sombra (*σκάη*) que projeta o rebanho real, nascido do lar, enraizado no centro do domínio, possui virtudes benéficas: ela protege a terra de Micenas; estabelece um recinto doméstico, um espaço de segurança onde cada um se sente em casa, ao abrigo da necessidade, em um clima familiar de amizade.<sup>71</sup> Transmidos de pai a filho, os *sacra*, privilégio das casas reais ou de certos *gênes* mobilitários, asseguraram, ao mesmo tempo, a defesa do território contra os perigos de fora, a paz interna na justiça, a fecundidade do solo e dos rebanhos. Que um príncipe seja indigno ou ilegítimo, a esterilidade castiga a terra, os animais, as mulheres, ao mesmo tempo que a discórdia e a guerra semeiam danos. Mas se o rei legítimo age conforme a ordem sem se afastar da justiça, então tudo desabrocha para o seu povo em prosperidades sem fim: “A terra lhe oferece uma vida abundante; o carvalho, em seu cimo, tem glandes; em seu meio, abelhas; as ovelhas lanosas estão prostradas por causa do seu vello; as mulheres dão à luz filhos semelhantes ao pai”.<sup>72</sup> Tem-se o direito de pensar que as lavragens sagradas cujo uso se mantêm em plena época histó-

70. Plutarco, *Coniugalia Praecepta*, 144 b.

71. Sófocles, *Electra*, 421-3; Ésquilo, *Agamemnon*, 966.

72. Hesíodo, *Trabalhos*, 232 e ss.

rica e que são realizadas, no âmbito da cidade, pelas famílias sacerdotais como os *Bouzygia*, prolongam antigos ritos reais que tinham não somente a função de inaugurar e ritmar o calendário agrícola, mas também de realizar, pela lavragem, o casamento do rei e da sua terra, como Jasíão se unira outrora a Deméter sobre um alqueive três vezes arado.<sup>73</sup>

A necessidade que se impõe ao esposo de trazer para o seu lar uma mulher estrangeira, que aí representará a terra familiar onde germinarão os seus filhos, parece menos paradoxal se se levar em conta um outro aspecto de Hésta. "Sem Hésta, diz o *Hino homérico*, não há festim entre os mortais; não há um festim sequer que se inicie sem se oferecer a Hésta uma libação — a primeira e a última ao mesmo tempo de vinho doce com mel."<sup>74</sup> Hésta tem pois a prerrogativa (*τηγή*) de presidir à refeição que, abrindo-se e terminando com uma invocação à deusa, constitui um círculo fechado no tempo como o *oikos* forma um círculo fechado no espaço. Cozidos no alar da lareira doméstica, os alimentos realizam uma solidariedade religiosa entre os convivas; criam entre os participantes como que uma identidade de ser. Conhecemos por intermédio de Aristóteles o nome que Epimênides de Creta dava aos membros do *oikos*; ele os chamava *θυόκοροι*,<sup>75</sup> isto é, os que comem à mesma mesa, ou talvez, conforme uma outra leitura, *θύλόκοροι*, os que respiram a mesma fumaça. Pela virtude da lareira, os comensais tornam-se "irmãos" como se fossem consanguíneos. Assim a expressão "sacificar a Hésta" tem o sentido do nosso provérbio: caridade bem ordenada começa por si mesmo. Quando os antigos sacrificavam a Hésta, diz-se, eles não davam a ninguém nenhuma porção das oferendas; os familiares tomavam a sua refeição comum na intimidade e não aceitavam que nenhum estrangeiro participasse dela.<sup>76</sup> Sob o signo da deusa, o círculo de família

se fecha em si mesmo, o grupo doméstico reforça a sua coesão e afirma a sua unidade na consumação de um alimento proibido ao estrangeiro.

Esse aspecto, entretanto, tem a sua contrapartida. O verbo *έστράω* — em sua dupla acepção: receber em seu lar e aceitar à sua mesa — aplica-se normalmente ao hóspede que se festeja em casa. O lar, a refeição, os alimentos têm também a função de abrir a quem não é da família o círculo doméstico, inscrevê-lo na comunidade familiar. É junto à lareira que se agacha o suplicante quando, expulso da sua casa, errando no estrangeiro, procura ser incluído em um novo grupo a fim de reencontrar o enraizamento social e religioso que perdeu.<sup>77</sup> É junto à lareira que o estrangeiro deve ser conduzido, recebido, banquetado, pois não se poderia ter contato nem comércio com quem não fosse antes integrado ao espaço doméstico. Píndaro poderá escrever que junto às mesas sempre postas dos santuários em que Hésta reina como patrona, a justiça de Zeus *Χένιος* é observada.<sup>78</sup> A relação com o estrangeiro, *ξένος*, é pois da alçada de Hésta, tanto quando se trata de receber um hóspede em casa quanto ao voltar à sua própria casa ao fim de uma viagem ou de uma embaixada ao exterior. Nos dois casos, o contato com a lareira tem valor de dessacralização e de reintegração ao espaço familiar.<sup>79</sup> O centro que simboliza Hésta não define, pois, somente um mundo fechado e isolado; ele pressupõe também, correlativamente, outros centros análogos; pela troca dos bens, pela circulação das pessoas — mulheres, arautos e embaixadores, hóspedes e comensais —, uma rede de "alianças" se tece entre grupos domésticos; sem fazer parte da linhagem familiar um elemento estrangeiro pode assim se achar, de maneira mais ou menos durável, ligado e integrado a uma outra casa que não a sua. É desse modo que a esposa "estrangeira", integrada ao *oikos* do seu marido pelo rito dos *κατοχόγιατα*, participa da sua lareira e pode, enquanto habitar a casa do marido, assimi-

73. Hesíodo, *Teogonia*, 969-71.

74. *Hino homérico a Hésta* (1), 5 e ss.; Cícero, *De natura deorum*: "in ea dea, omnis et precatio et sacrificatio extrema est". Cornuto, c. 28: Hésta é ao mesmo tempo *πρότι* e *έσθράω*, começa-se por ela; acaba-se por ela.

75. Aristóteles, *Política*, 1252 b 15.

76. Zenódoto, IV, 44; Diogeniano, II, 40.

77. Assim faz Ulisses, no palácio de Alcino, *Odisseia*, VII, 153-4.

78. *Neméias*, XI, 1 e ss.

79. Cf. L. Germet, *loc. cit.*, p. 37.

lar, na procriação, a virtude de permanência, de continuidade, de enraizamento ao solo que representa Héstia.<sup>89</sup>

Em cada etapa da nossa análise, reconhecemos, entre o fixo e o móvel, o fechado e o aberto, o interior e o exterior, uma polaridade que não só é atestada no jogo das instituições domésticas (divisão das tarefas, casamento, filiação, refeição) mas que se inscreve até na natureza do homem e da mulher. Encontramos essa mesma polaridade, ao nível das forças divinas, em uma estrutura do panteão. Com efeito, nem Hermes nem Héstia podem ser colocados isoladamente. Eles assumem as suas funções sob a forma de um casal, a existência de um implicando a do outro, na qual ele repercute como em sua contrapartida necessária. Mais ainda, essa própria complementação das duas divindades pressupõe, em cada uma delas, uma oposição ou uma tensão interior que confere à sua personalidade de deus um caráter fundamental de ambigüidade.

Vimos que Héstia, em sua pureza, permanece afastada das relações sexuais, que, na casa, são da competência da esposa ou da concubina. Mas a deusa virgem, para assumir a sua função de permanência no tempo, deve aparecer também como mãe. Deve-se levar em conta, nesse sentido, que Eurípides, ao assimilar Gaia e Héstia, serve-se precisamente da expressão: Ταῖα-Μήτηρ, Terra-Mãe.<sup>91</sup> Héstia representa, pois, na linguagem

80. Sobre o rito dos *καταχύματα*, supra, p. 103, n. 23. Os laços do homem com a sua mulher são do mesmo tipo que os que unem dois grupos antagonistas tomados hóspedes e aliados depois que a troca de juramento substituiu entre eles o estado de guerra por um acordo de paz. É a mesma palavra *φιλότις* que designa as relações íntimas entre esposos e o contrato que cria entre antigos adversários um parentesco fictício para ligá-los por obrigações recíprocas; cf. G. Glotz, *op. cit.*, p. 22. Nos amores de Afrodite e de Atena, há certamente muita literatura; mas há de início realidades institucionais com os comportamentos e as atitudes psicológicas que continuam. Sobre o elo que une a esposa ao lar do seu marido, cf. Eurípides, *Alceste*, 102 e segs. Antes de morrer, Alceste dirige-se a Héstia, divindade doméstica do lar conjugal. Ela a saúda com o título de *θεορούνα*, senhora, e lhe confia os seus filhos.

81. Eurípides, fr. 928 Nauck,<sup>2</sup> cf. também Menandro, Περὶ Ἐπιθετικῶν *in Hesperia graeca*, III, 275, ed. Spengel: "Ao jovem esposo no momento de empunhar-se na relação sexual, é preciso prescrever que dirija uma prece a Hera, a Héstia, e as divindades da geração".

do pai, ao mesmo tempo a mulher como moça virgem e a mulher como força criadora, reservatório de vida. Porfirio resalta essa polaridade ao indicar que existe não uma, mas duas figuras de Héstia: de um lado, o tipo virgem (*παρθενικόν*) mas de outro lado também, enquanto Héstia é força de fecundidade (*γόνυμος*), o tipo da matrona com seios proeminentes (*γυναικός προπόδοτον*).<sup>82</sup> Existe uma instituição, e uma somente, em que esses dois aspectos de Héstia, normalmente dissociados na prática humana, encontram-se reconciliados: é o epiclerato. O epiclerato aparece à primeira vista, no sistema familiar grego, como um fato aberrante. Constitui na realidade um caso limite, particularmente precioso, porque revela, em estado puro e como que em uma ruptura de equilíbrio, uma das tendências da organização doméstica: aquela que nos pareceu exprimir-se pela figura da deusa do lar.

Para definir o epiclerato, o melhor é referir-se à fórmula oferecida pelas leis de Manu da prática indiana correspondente:<sup>83</sup> "Aquele que não tem filho pode encarregar a filha de fornecer-lhe um, casando-a de tal maneira e de acordo com uma tal convenção que a criança que ela puser no mundo se torne o próprio filho dele e realize para ele a cerimônia fúnebre. O dia em que a filha, assim casada, puser um filho no mundo, o avô materno se tornará o pai desta criança".<sup>84</sup> Na Grécia, como na Índia, para a filha de um homem privado de descendência masculina, trata-se de dar ao pai o filho que lhe faz falta e que é, na verdade, o único a ter qualidade para herdar o *kléros* paterno. A filha é denominada *epkléros*, porque segue o *kléros* do seu pai, ao qual está ligada (em Esparta e em Creta ela é denominada *κτεροῦχος*). Quando morre o pai, a *epkléros* deve ser desposada, de acordo com uma ordem de casamento preferencial, estrutalmente regulamentada, por um dos homens da sua família que, pelo seu grau de parentesco com o falecido pai, está, em primeiro lugar, qualificado a representá-lo: de pre-

82. Porfirio, in Eusebio, *Preparação evangélica*, III, 11, 7.

83. Cf. I. Beauchet, *Histoire du droit privé de la république athénienne*, Paris, 1897, I, pp. 399 e segs.

84. *Lois de Manou*, 9, 127 e ss.

ferência os próprios irmãos do pai (os tios paternos da moça), em seguida os seus filhos (os primos-irmãos da moça), depois os irmãos do avô paterno da moça (os seus tios-avós paternos) ou um dos seus filhos (os seus primos de segundo grau); na falta desses, os filhos das irmãs do pai, ou, como último recurso, das irmãs do avô paterno.<sup>85</sup> O aspecto sucessorial da instituição, fortemente marcado na época clássica, não nos deve iludir. O epiclerato determina claramente qual é, na ausência de herdeiro macho direto, o parente que deve receber, com a filha, a sucessão que a ela está ligada. Mas trata-se muito menos de transmitir um bem a um colateral do que de manter por meio da filha a perenidade de um "lar". Desse ponto de vista, o casamento do parente com a *epikleros* apresenta-se não como um direito prioritário a uma sucessão, mas como uma obrigação familiar impondo ao interessado uma verdadeira renúncia: o filho nascido desse casamento continuará não o seu pai, mas o seu avô materno. O termo que designa essa criança é *θυγατρίδος*: "filho da filha", ou ainda "neto". Desde a sua maioridade, o *θυγατρίδος* apodera-se com pleno direito do *κλῆρος* do seu avô materno. Nem o seu pai e nem mesmo a sua mãe eram realmente proprietários dele: simples intermediários, tinham a função de assegurar a transmissão do avô ao neto.

Por breves que sejam, essas indicações são suficientes para determinar a situação e o papel dos diferentes protagonistas no epiclerato. Ao contrário da regra comum, a filha permanece, no casamento, fixada ao lar paterno. Pode-se mesmo dizer que ela se confunde com esse lar. É literalmente "nela" que a linhagem do seu pai se prolonga por meio de um novo elemento macho. O homem, escolhido para gerar nesse lar, é aquele cujo parentesco íntimo assimila-o o mais estreitamente possível ao pai e que se apresenta, na sua função de esposo, como o substituto do pai. A criança, nascida de um casamento que a liga de maneira direta ao seu avô materno, aparece tanto como o irmão

quanto como o filho daquela de quem nasceu.<sup>86</sup> No epiclerato, todo o sistema das relações matrimoniais projeta-se conforme a um esquema invertido. É agora a mulher que figura como o elemento fixo, o homem como o elemento móvel. A esposa não é mais a estrangeira que se introduz no lar do marido para que, eclipsando-se em proveito da Héstia doméstica, assimilando as suas virtudes, gere, sem perturbar a continuidade de uma linhagem, filhos que sejam verdadeiramente "semelhantes ao pai". A partir de então a esposa, enquanto filha da casa, é o lar paterno. Assim, dessa vez, cabe ao marido integrar-se ao *oikos* da sua mulher, eclipsar-se em proveito do pai que ele representa; desse modo, a filha poderá gerar um rebento semelhante ao seu verdadeiro pai: ao seu avô materno. Em lugar da linhagem se transmitir, como normalmente, do pai ao filho, *per viros*, por intermédio de uma estrangeira que a sua coabitação, a sua *συνοικησις*, liga ao lar, ela se perpetua, *per feminas*, da mãe ao filho, por intermédio do parente macho mais próximo cuja consangüinidade, *συγγενής*, liga ao pai. O epiclerato não constitui, pois, um fenômeno aberrante. Não se situa à margem do sistema matrimonial. Pelo contrário, ele se articula ao casamento comum para compor com ele um conjunto que admite duas soluções inversas e simétricas do mesmo problema: trata-se sempre de assegurar a continuidade de uma linhagem, a sobrevivência de um lar que deve permanecer através do tempo semelhante a si mesmo — e de assegurá-la graças a um casamento que, associando um homem e uma mulher, deve também unir uma casa a uma outra casa, mas conservando os seus dois lares bem distintos. No caso do epiclerato, a filha da casa encarna, até no casamento, o lar paterno. Assim se acham reconciliados na pessoa da *epikleros* os dois aspectos de Héstia, habitualmente dissociados entre as criaturas mortais: a filha vir-

85. Plutarco, *Leis* 924 e ss. Mesmo ordenamento dos graus de parentesco nas leis gregas sucessórias: Iseu, *A sucessão de Hagriatas*, 1-2 e 11; Demóstenes, *Contra Alcibiades*, 51.

86. Chegou-se mesmo a perguntar se o filho da *epikleros* não assumia a função de *κλῆρος* da sua mãe, representando assim junto dela o papel legal do irmão. Parece-nos que uma instituição como o epiclerato não deixa de esclarecer as relações psicológicas que unem, na tragédia, as personagens de Electra e de Orestes. Vimos que Electra é, com relação a Orestes, mãe e irmã. A *epikleros* é, com relação ao seu filho, irmã e mãe.

gem do pai, a mulher reservatório de vida de uma linhagem. Mas deve-se logo notar que o epiclerato requer circunstâncias totalmente excepcionais justificando a inversão das regras comuns do casamento: é preciso que o pai e o filho representantes, no jogo normal das instituições, da continuidade da linhagem familiar estejam ambos ausentes. É por falta de machos — dessas malhas pelas quais se tece a cadeia da linhagem — que a filha adquire vocação para procriar uma criança suscetível de perpetuar a raça paterna. É preciso ainda, para que ela continue a casa do pai, que um consangüíneo deste se una a ela, realizando, sob uma forma lícita por ser somente simbólica, essa união proibida entre pai e filha que aparece idealmente como a mais própria para salvaguardar de geração em geração a pureza do lar doméstico. *Alas, o que ganhou em coerência, do ponto de vista das relações de Héstia com a moça que a representa, paga-se com o preço de uma nova e fundamental contradição.* Para dar um filho a um homem que não o possuía, isto é, para se conformar ao princípio de filiação *per viros* —, esteve-se obrigado a recorrer, excepcionalmente, ao princípio inverso de uma filiação uterina e de ligar o filho da *epikleros* o *thyrapidois*, não ao seu pai, mas à sua mãe.

Assim se delinea no pensamento social dos gregos, em face à imagem do homem agente exclusivo da obra geradora, a imagem não menos poderosa da mulher, verdadeira fonte de vida em que se alimenta a fecundidade das "casas". A deusa do lar, segundo os casos, é suscetível de justificar tanto uma quanto outra dessas duas imagens opostas. Com efeito, Héstia nos parece ter a função específica de marcar a "incomunicabilidade" dos diversos lares: enraizados em um ponto definido do solo, eles não poderiam nunca se misturar mas permanecer "puros" até na união dos sexos e na aliança das famílias. No casamento comum, a pureza do lar se encontra assegurada pela integração da esposa à casa do seu marido (Héstia sendo virgem, a mulher não representa o seu próprio lar senão na medida em que ela permanece virgem; no casamento e na procriação, ela deixa de representar o seu lar; poder-se-ia dizer que ela é "neutralizada", ela não tem mais função, ela é puramente passiva; só o homem

é ativo). No epiclerato, pelo contrário, a pureza do lar, encarnando-se na filha, aparece tanto melhor preservada quanto menos intervir o esposo na procriação. A rigor, a filha pode ser considerada como a única força realmente geradora e a criança tratada como se fosse exclusivamente da sua mãe.<sup>87</sup>

Esse aspecto "materno" de Héstia reforça ainda a analogia que já assinalamos entre a lareira circular e este outro objeto simbólico, também de forma circular e com valor de centro, que é o *omphalos*. Em algumas representações, Héstia é figurada sentada não sobre o seu altar doméstico, mas sobre um *omphalos*.<sup>88</sup> Sabe-se que o *omphalos* de Delfos era considerado o trono de Héstia.<sup>89</sup> Na época histórica, poder-se-á chamar o altar da Lareira comum, de Héstia koiné, estabelecido no centro da cidade, o *omphalos* da cidade.<sup>90</sup>

Intumescência do solo ou pedra ovoides, o *omphalos*, que tem relação com a Terra e que às vezes é qualificado de Gaia, representa de uma só vez um ponto central, um túmulo, um reservatório de almas e de vida. Marie Delcourt notou este último aspecto.<sup>91</sup> Ela ressalta que, pelo seu nome, umbigo, e pela sua forma saliente, o *omphalos* evoca os dois casos em que o umbigo, em lugar de se inscrever em cavidade, salienta-se: o umbigo da mulher grávida no fim da sua gravidez, o do recém-nascido, que só se achata depois de muitos dias. Além do mais,

87. É então a vez do esposo de ser "neutralizado" enquanto representa uma casa diferente da do seu pai. O seu parentesco de sangue com o pai da sua mulher é ao mesmo tempo o sinal e o instrumento dessa neutralização. Com efeito, no caso de um homem, ao contrário da mulher, não tem vocação doméstica e não pode assimilar as virtudes do lar. É pelo sangue, pela raça, que o homem se liga a uma casa; ou — na falta do sangue — por um ato de adoção que estabeleça, também, um elo direto de pai e filho, uma relação agnática; cf. L. Beaubet, *op. cit.*, 2, p. 7.

88. Cf. P. Rousset, "Hestia à l'Omphalos", *Revue Archéologique*, 1911, 2, pp. 86-91.

89. Cf. Ésquilo, *Euménides*, 165 e 168; e o estudo de Jean Audiat, "L'Hymne d'Aristonooos à Hestia", *Bulletin de Correspondance Hellénique*, 1932, pp. 299-317.

90. Cf. L. Gernet, *op. cit.*, p. 22.

91. Marie Delcourt, *L'oracle de Delfes*, Paris, 1955, pp. 144-9.

O *omphalós* designa, além do umbigo, o cordão umbilical que liga a criança à sua mãe como o caule liga a planta à terra que a alimentou. Compreende-se por que os médicos gregos viram no *omphalós* uma raiz, a raiz do ventre, e por que Filolau, o piagórico do século V, fez dele o princípio de enraizamento (*πίλωσις*) no homem.<sup>92</sup> Enraizamento de uma geração na geração precedente, mas também enraizamento do rebento humano na terra da casa paterna: "O *omphalós*", escreve Artemidoro em sua *Chaire dos sonhos*, "representa os pais enquanto vivem; ou então, a pátria na qual cada um nasceu do mesmo modo como nasceu do umbigo. Sonhar que acontece alguma coisa de ruim ao seu umbigo significa que se ficará privado dos pais ou da pátria, e para aquele que se encontra em terra estrangeira, *éñti éθνῆς*, que ele não mais retornará à sua casa".<sup>93</sup>

Correlativamente, o altar redondo do lar, símbolo do espaço fechado da casa, pode evocar o ventre feminino, reservatório de vida e de filhos. "A lareira", escreve Artemidoro, "significa a vida e a mulher daquele que a vê"<sup>94</sup> e mais adiante: "Acender o fogo que se inflama sobre a lareira ou no forno significa uma geração de filhos; pois a lareira e o forno são semelhantes à mulher... neles o fogo prediz que a mulher ficará grávida".<sup>95</sup> É preciso notar aqui o valor religioso de certas formas geométricas. Como o *omphalós* — e ao contrário do Hermes quadrangular (*Hermes Terporyvovos*)<sup>96</sup> — a lareira de Héstia é redonda. Tem-se toda razão em pensar que o círculo caracteriza na Grécia ao mesmo tempo as forças ctônicas e femininas, que se ligam à imagem da Terra-Mãe, encerrando em seu seio os mortos, as

criações humanas e os crescimentos vegetais.<sup>97</sup> No tempo da cidade e do estabelecimento da Lareira comum no Prítaneu, Héstia permanece associada a um tipo de construção em rotunda, a *Thólos*, único exemplar grego de uma arquitetura religiosa de forma circular, lembrando o *aedes Vestae* e o *Mundus* dos romanos.<sup>98</sup> Durante muito tempo acreditou-se que a Héstia comum estivesse localizada na *Thólos*. Sabe-se hoje que nem sempre é assim: o Prítaneu e a *Thólos* podem ser distintos. Mas, como observa L. Gernet, não se deveria ir muito além na negação.<sup>99</sup> Em Delfos, a *Thólos* de Marmária era o próprio local da Lareira pública. Em Mantinéia, segundo Pausânias, a Héstia *koínē* encontrava-se em uma rotunda que continha também uma tumba de herói.<sup>100</sup> Em Olímpia, em Sicione, o Prítaneu comportava vários edifícios; os que abrigavam Héstia podem ter sido de forma circular. Aliás o próprio nome que tem a *Thólos* em Atenas e em Esparta ressalta, parece-nos, as afinidades entre esse tipo de edifício circular e o simbolismo religioso próprio a Héstia.

Nessas duas cidades, a *Thólos* chama-se *Skías*, termo que, às vezes, evoca as *σκιᾶδες*, cabanas de ramos e folhas, em forma de tenda, que os lacedemônios construíam por ocasião das *Kárneia*, às vezes o *σκιπov*, grande pára-sol (*σκιᾶδενov*) que os atenienses exibiam na festa das *Skrophorias*. De qualquer modo, o epíteto de *Σκιᾶς* liga a *Thólos* a esse domínio da obscuridade umbrosa que caracteriza, por oposição ao espaço exterior, as diversas formas do cercado protegido, do interior: mundo subterrâneo, extensão doméstica, ventre da mulher.

Já vimos como o rebento que Agamenon plantou em seu lar, no centro do reino, "sombreira", ao crescer, toda a terra de Micenas, isto é, estende até os últimos limites do território a sombra tranquilizadora que faz da casa um abrigo coberto,

92. O ônfaló é "princípio do enraizamento e do crescimento do embrião (*πίλωσις* και *ἀναφορῆσις* τοῦ *πρωτόου*)". Filolau, *apud* Diels, *F.V.S.1*, t. I, p. 413, 6-7.

93. Artemidoro, I, 43 (citado em Marie Delcourt, *op. cit.* 145). No que concerne à expressão *éñti éθνῆς*, note-se o paralelismo com Héstia, em IV, 34 e V, 27.

94. Artemidoro, I, 74.

95. *Ibidem*, II, 10. Sobre a relação entre o forno e o ventre feminino, cf. *Heródoto*, V, 92, 5 e ss.: enformar os seus pães em um forno frio significa unir-se a uma mulher quando está morta.

96. *Hermes Terporyvovos*, cf. *Heráclito, Alegorias de Homero*, 72, 6.

97. Deve-se lembrar da fórmula hipocrática, *Tratado do regime*, IV, 92: "Dos mortos vêm-nos os alimentos, os crescimentos e as sementes".

98. Cf. F. Robert, *Thymélé Recherches sur la signification et la destination des monuments circulaires dans l'architecture de la Grèce*, Paris, 1939.

99. Louis Gernet, *loc. cit.*, p. 24.

100. Pausânias, VIII, 9, 5; cf. também J. Charbonneaux, *Thólos et Prytanée, Bulletin de Correspondance Hellénique*, 1925, pp. 158-78.

domínio íntimo em que as mulheres podem se sentir em casa.<sup>101</sup> Em contraste com o espaço aberto de fora (durante o dia, resplandecente de sol e luz, e, durante a noite, obscurecido por uma angustiante opacidade), o espaço do lar, feminino e umbroso, implica, no claro-escuro da lareira, segurança, tranquilidade e mesmo uma moleza indigna do estado viril. Xenofonte poderá dizer que se os artesãos são fracos de corpo e covardes de alma é porque sua profissão os obriga a permanecer no interior das casas, a viver na sombra, *οικιαρχοφειδύα*, perto do fogo, como as mulheres.<sup>102</sup> No *Pedro*, Platão opõe os rapazes sólidos e viris, educados *ἐν ἡλίῳ καὶ θάρατῳ*, em pleno sol, no estádio e na palestra (Hermes), a esses pimpolhos sem virilidade, cuja pele é branca como a das mulheres, porque foram alimentados *τὸν τρομυρεῖ οἰκίῳ*, na proteção da sombra misturada de meia claridade.<sup>103</sup>

O *Hino homérico a Deméter* oferece-nos, sob esse aspecto, uma indicação mais precisa.<sup>104</sup> Errando no campo, depois de ter fugido de sua morada olímpica, Deméter de leve-se não longe de um poço. Sentada *ἐν οἴκῳ*, à sombra, ao pé de uma oliveira frondosa, assemelha-se a uma velha mulher como as nutrizes dos reis ou, no mais íntimo de suas moradas, as intendentes

101. Sófocles, *Electra*, 416 e ss. Deve-se comparar este texto com Ésquilo, *Agamemnon*, 965 e ss. Nos dois casos, o homem é a raiz (*ρίζα*) implantada na terra e que, desenvolvendo-se em árvore, protetora da casa, confiere na (*ἑστία*) o seu caráter "umbroso". Ésquilo faz Clitemnestra pronunciar estas palavras, ao acolher Agamemnon com uma alegria fingida, após o seu retorno: "Enquanto houver raiz, a folhagem vem estender sobre a casa a sua sombra protetora da canícula; assim, o teu retorno à lareira da casa é verdadeiramente, no inverno, o retorno do verão; e (nos dias da canícula) se o frescor (*ψύχος*) reina na casa, é porque o senhor voltou".

102. *Econômico*, IV, 2.

103. *Pedro*, 239 c. — Agestiau, desejando persuadir seus soldados de que deviam combater, nos seus adversários asiáticos, mais as mulheres do que os homens, fez com que os seus prisioneiros ficassem nus: seus corpos brancos e moles, por causa do hábito de uma vida passada na sombra das baedemônios objeto de escárnio e desprezo; Xenofonte, *Helênicas*, III, 4, 19; Plutarco, *Vida de Agestiau*, 600 e; *Sentenças espartanas*, 209 c; *Questões romanas*, 28. Nas pinturas dos vasos, a norma estabelece que os personagens femininos se oponham aos masculinos como pele branca à pele morena. 104. *Hino homérico a Deméter*, 98 e ss.

(τοίαν). As filhas de Celeu, soberano de Elêusis, percebem-na; admiram-se de a ver assim fora e perguntam-lhe: "Por que estás afastada da cidade em vez de te aproximares das casas? É aí, nas salas cheias de sombra, que se encontram as mulheres com a idade que parecees ter, e outras também mais jovens".<sup>105</sup> As *μύραρα οἰκίεσσα* não deixam de evocar a expressão da qual se serve Apolo, ao definir, nas *Eumênides*, o *status* familiar de Atena: no que lhe diz respeito, a deusa não teve mãe, não foi criada *ἐν οἴκῳ* *τῆς θεῆς*, nas trevas de um ventre.<sup>106</sup> Esta comparação permite-nos supor, no jogo dos temas míticos, uma espécie de correspondência entre a imagem da casa umbrosa, simbolizada por Héstia, e a do ventre feminino? O exame dos diversos valores semânticos de uma palavra como *θάλαμος*, aparentado a *θάλας*, orientaria a uma resposta positiva. O termo designa o apartamento reservado às mulheres, na parte mais recuada, mais secreta, mais íntima da casa.<sup>107</sup> Rigorosamente proibido ao estrangeiro (espaço do interior), fechado por uma porta aferrolhada para que mesmo os escravos machos não lhe possam ter acesso (espaço feminino),<sup>108</sup> esse "fundo" da morada humana frequentemente qualificado *μυρός*<sup>109</sup> comporta um aspecto crônico: o *θάλαμος* evoca às vezes de maneira explícita a idéia de esconderijo subterrâneo: a prisão de Dânae,<sup>110</sup> o antro de Trofônio,<sup>111</sup> um túmulo<sup>112</sup> poderão ser

105. *Telem*, 113-7.

106. Ésquilo, *Eumênides*, 665; cf. a fórmula empregada por Aristófanes, *Aves*, 694: na matriz sem fundo da Obscuridade, 'Εσθλὸς δ' ἐν ἀρείῳ κώτρῳ.

107. Cf. *Odisséia*, XXIII, 41 e segs. Durante o desenlace, o *μέγαρον*, do massacre dos pretendentes, todas as mulheres do palácio entriçaram-se no fundo de seus quartos (*μυρῶν θαλάμων*), de muros espessos e portas cerradas.

108. Cf. Xenofonte, *Econômico*, IX, 3.

109. Sobre as relações entre *μυρός* (antro, fossa abaixo do solo) e *θάλαμος*; cf. A. J. Festugière, "Les mystères de Dionysos", *Revue Biblique*, Avril-Juillet 1935, p. 36; L. R. Palmer, "The homeic and the indo-european house", *Transactions of the Philological Society*, 1947, pp. 92-120. O termo *μυρός* pode também designar o altar baixo da lareira (*eschara*). Cf. Eurípides, *Medeia*, 397: *μυρός ἑστίας*, as profundezas do lar.

110. Sófocles, *Antígona*, 947.

111. Eurípides, *Ion*, 394.

112. Eurípides, *Suplicantes*, 980.

denominados *θάλαμος*. Mas, ao mesmo tempo, o *θάλαμος* relaciona-se com o casamento: ora designa o quarto da jovem antes de suas núpcias,<sup>113</sup> ora o quarto nupcial, ou mesmo, mais precisamente, a cama nupcial;<sup>114</sup> o verbo *θάλαμειν* significa: levar ao leito nupcial, desposar.<sup>115</sup> Em um último sentido, enfim, a palavra *θάλαμος* aplica-se a esse esconderijo, recolhido no mais secreto da morada,<sup>116</sup> onde a mulher encerra, collocando-as como reserva, as riquezas domésticas às quais tem livre acesso, enquanto dona da casa: às vezes é a esposa, às vezes a filha que nos é indicada como detentora das chaves desse "tesouro" secreto.<sup>117</sup> Por ser destinada ao interior, a mulher tem, pois, a função de armazenar os bens que o homem, voltado para o exterior, introduziu na casa. No plano das atividades econômicas, a mulher representa a "tesaurização", o "homem, a aquisição". A primeira guarda, conserva e distribui no interior do *oikos* as riquezas que o segundo ganhou com o seu trabalho fora. É tão intenso o sentimento dessa polaridade entre as funções econômicas dos dois sexos que ele se expressa tanto nos que louvam a mulher quanto nos que a maldizem e sempre com o mesmo tipo de comparação. Em um Xenofonte,<sup>118</sup> a esposa modelo é assemelhada à rainha das abelhas que permana na colméia cuidando para que o mel, recolhido fora, acu-

113. *Odisseia*, VII, 7.

114. *Ilíada*, XVIII, 492; Píndaro, *Píticas*, II, 60. Pollux define o *θάλαμος*: o local da união conjugal (*τόπος τῶν γάμων*).

115. Heliodoro, IV, 6.

116. *Odisseia*, XXI, 8-9. Deve-se reter a expressão *θάλαμον ἔρχομαι*, a ser comparada com a glosa de Hesíquo: *Hestia, ἑστία* (na extremidade última). Sabe-se que, segundo Cornuto, *Teologia grega*, 28, *Hestia* é ao mesmo tempo *πρώτη* e *ἑσχάτη*, a primeira e a última.

117. A mulher, dona das chaves do tesouro: Ésquilo, *Agamemnon*, 609-10; a filha viúva, detentora do mesmo privilégio: Ésquilo, *Eumênides*, 827-8.

118. Xenofonte, *Econômico*, VII, 20-1, 25, 35-6; no parágrafo 39, a esposa diz ao seu marido: o meu papel é assegurar a proteção e a distribuição das coisas do interior, *ἔξωθεν*, o que seria ridículo se tu não estivesse aqui para intercalá-lo, de fora, alguma provisão *ἔξωθεν* tu εισάγεις. O marido responde: eu é que pareceria ridículo ao introduzir bens, se não houvesse alguém para conservar o que eu trouxe para o interior. Note-se que vigiância e distribuição (*φύλαξις* e *διανομή*) são precisamente as funções da *Hestia* *Tamta*.

mule-se em reserva abundante nas células dos alvéolos (estes alvéolos circulares que têm também o nome de *θάλαμος* ou *θαλάμη*).<sup>119</sup> Em Hesíodo, contrastando com o homem que labuta duramente no exterior a fim de que cresçam as riquezas da terra e que afluem para a casa os bens necessários à vida, a mulher é apresentada, no seio da colméia, como o zangão, que enceleira as riquezas adquiridas pelo esposo-abelha, não mais no *θάλαμος* da moradia comum, mas diretamente no fundo do seu próprio ventre: "Permanecendo no interior, ao abrigo das colméias bem cobertas, ela enceleira em seu ventre o fruto dos labores de outrem".<sup>120</sup>

Se a mulher, para retomar a própria fórmula de Platão, "imita" a terra, acolhendo a semente que o macho nela introduziu, a casa, como a terra e como a mulher, recebe e fixa também em seu seio as riquezas que o homem traz. O recinto da moradia não está apenas destinado a abrigar o grupo familiar. Aloja os bens domésticos que aí podem ser concentrados, estocados, conservados. Não nos admiraremos, pois, em ver a deusa feminina que simboliza o interior, o centro e o fixo, diretamente associada a esta função do hábitat, que desvia a vida do *oikos* para uma direção dupla: primeiro — e por oposição à circulação das riquezas, que Hermes protege (trocas, ganhos e despesas) — uma tendência à tesaurização (esta tendência se traduz, em épocas arcaicas, pela constituição de reservas alimentares armazenadas nas jarras do celeiro e pelo acúmulo de bens preciosos, do tipo dos *ἀγέλαστα*, aferrolhados nos cofres do *θάλαμος*; na época da economia monetária, ela poderá tornar-se capitalização); em seguida — e por oposição a formas

119. Xenofonte, *Econômico*, VII, 33.

120. Hesíodo, *Teogonia*, 598-9. Neste encargo antifeminino que identifica inteiramente o *θάλαμος* doméstico e *γαστήρ* feminino, o par das atividades complementares: aquisição (homem, Hermes) — tesaurização (mulher, *Hestia*) transforma-se em conflito dos dois contrários: labor (masculino) — dispêndio (feminino). Acrescentemos que, para Hesíodo, a mulher não se contenta em "consumir sem fogo" o seu marido com o seu apetite alimentar, devorando o fruto do seu trabalho na terra (*Trabalhos*, 705); ela o "conso-me" também com um apetite sexual que a canícula torna mais acentuado (*Trabalhos*, 586-7).

comunitárias de vida social — uma tendência à apropriação: no quadro de uma economia distributiva<sup>121</sup>, cada casa é solidária de um lote de terra, separado e diferenciado, cada lar familiar pode dispor plenamente do κτήπος, do qual tira a sua subsistência e que o distingue dos outros grupos domésticos.

É sob o título de Héstia Tamia que a deusa do lar assume esse papel duplo de concentração da riqueza e de delimitação dos patrimônios familiares. Nos palácios dos reis homéricos, a τούλα é a intendente econômica que regula a organização do trabalho doméstico e cuida das provisões.<sup>122</sup> Na época da Cidade, a palavra τούλα servirá para designar o tesoureiro que administra os fundos do Estado ou os bens sagrados, propriedades dos deuses. Dois testemunhos confirmam que, numa época tardia, Héstia ainda continua a patronear a tesaurização das riquezas. Em primeiro lugar, Arremidoro indica-nos que Héstia, ou as imagens da deusa, vistas em sonho por quem é cidadão representam "o fundo das rendas públicas".<sup>123</sup> Em segundo lugar, um ritual de Cós, que conhecemos por uma inscrição do século III antes de nossa era, comporta um pormenor significativo: trata-se de um sacrifício a Zeus Polieus, ao qual Héstia

121. Sobre a oposição entre economias totalitária e distributiva, cf. G. Dumézil, *Mitra-Varuna*, Paris, 1940, pp. 155 e ss.

122. Haveria todo um estudo a ser feito sobre a personagem e as funções da τούλα homérica, sobre as suas relações com Héstia. Ressaltemos apenas alguns pontos: No palácio de Ulisses, Euricléia é ao mesmo tempo a intendente, a nutriz, e a que se consagra aos fogos. Em sua juventude, Laerte a obteve, contra vinte bois, de seu pai Ops (o Olho), filho de Pisenor. É nessa família dos Pisenor que se recrutam, em Ítaca, os arautos (*Odisséia*, II, 38). No palácio, Laerte honrou Euricléia como se fosse a sua esposa, mas absterve-se de qualquer relação íntima com ela (*Odisséia*, I, 431). Euricléia avó materno de Ulisses, foi convidado a escolher um nome para o recém-nascido (*Odisséia*, XIX, 403). Sua função é velar sem tréguia sobre todos os bens da casa. Presta-se homenagem à sua vigilância, à sua prudência, ao seu espírito avisado. Ela é uma φύλαξ completa. As mesmas qualidades são exigidas para a τούλα, em Xenofonte, *Econômica*, IX, II; ela não deve ser denunciada nem pelo alimento, nem pela bebida, nem pelo sono, nem pelos honores; deve ter uma memória perfeita. Mas a verdadeira τούλα, a μητέρα φύλαξ, deve ser a própria esposa (IX, 14-5).

123. Arremidoro, II, 37; cf. L. Gernet, *loc. cit.*, p. 38.

Tamia está, nessa festa, intimamente associada. Entre todos os bens apresentados pelas divisões das diversas tribos, o animal que deve ser sacrificado a Zeus é designado ao termo de um longo processo análogo, sem dúvida, ao que era utilizado em Atenas, na festa das *Dipolieia*. Sendo assim selecionada, a vítima é conduzida até a ágora. Avaliada em moeda, seu preço é declarado publicamente pelos cuidados do arauto (κῆρυξ). Seu proprietário proclama então que os seus concidadãos deverão pagar essa quantia não a ele, mas a Héstia. Como observa L. Gernet, o valor do boi acha-se assim, em uma economia monetária, capitalizado" por Héstia, guardiã e garantia das riquezas da cidade.<sup>124</sup>

Por outro lado, é preciso ressaltar a relação entre Héstia e o que o mesmo autor denomina uma economia "discreta" dominada pelo *sum cuique*. Em Tegéia, a Lareira comum dos arcádios era associada a um Zeus *Klárrios*, loteador (cf. κλήρος, porção, patrimônio) — epíteto que lembrava a primeira repartição do território arcádio dividido, por sorteio, entre os filhos de Arcas.<sup>125</sup> Em Atenas, o primeiro ato do arconte, magistrado que, segundo Aristóteles,<sup>126</sup> recebe sua dignidade da Lareira comum e que, desde a origem, residiu no Prítaneu,<sup>127</sup> é, logo depois de ser instalado, proclamar, por meio do arauto, que "cada um permanecerá, até o fim de sua magistratura, possuidor e mestre dos bens que ele possuía antes de tomar posse do cargo".<sup>128</sup>

Esses testemunhos referem-se à Lareira comum, à Héstia da Cidade, torrada centro do Estado e símbolo da unidade dos cidadãos. A fim de apreciá-los corretamente, é preciso situá-los dentro de uma perspectiva histórica, relacioná-los com o que podemos perceber de um passado mais antigo, anterior ao re-

124. Sobre o ritual de Cós, cf. V. Prott, *Festl. sacr.*, n.º 8; L. R. Farnell, *op. cit.*, V, pp. 349 e ss.; Nilsson, *Griechische Feste*, pp. 17 e ss.; A. B. Cook, *op. cit.*, III, t. I, p. 564; L. Gernet, *loc. cit.*, p. 33.

125. Pausânias, VIII, 53, 9.

126. *Política*, 1322 b e ss.

127. Aristóteles, *Constituição de Atenas*, III, 5.

128. *Ibidem*, XVI, 2.

gime da Cidade, quando Héstia ainda não é a Lareira comum, mas o altar familiar, e quando o seu simbolismo traduz, de modo especial, as virtudes eminentes da casa real.<sup>129</sup>

Ora, a riqueza do rei tem dois aspectos — poder-se-ia dizer dois pólos. De um lado, os bens que se prestam à tesaurização e que podem ser armazenados nos palácios: reservas alimentares, de certo, mas também os diversos tipos de *θύγάματα*: tecidos, metais preciosos, *sacra* imbuídos de força, utilizados como sinais de poder, brasões, instrumentos de investidura. Desse modo, Penélope, no palácio de Ulisses, desce com suas serras até o fundo do *θάλαμος* onde o senhor trancou seus tesouros com chave: <sup>130</sup> tecidos, guardados nos cofres, bronze, ouro, e ferro trabalhado; por fim, o arco que só Ulisses pode reter e que, na seqüência do poema, aparece como instrumento de sua vingança, símbolo e restaurador de sua legítima soberania. A todos esses objetos aplica-se o termo *κεῖματα*, indicando que se trata de bens imobilizados, destinados a permanecer no local (cf. o verbo *κεῖμαι*: ficar detido imóvel).<sup>131</sup> O outro aspecto da riqueza real é constituído pelos rebanhos.<sup>132</sup> Tesouro e reba-

129. A respeito da relação histórica entre a lareira real micênica e a Lareira comum da Cidade, cf. L. R. Farnell, *op. cit.*, V, pp. 350 e ss.

130. *Odisséia*, XXI, 8 e ss.

131. É preciso considerar a fórmula *κεῖματα κείρειν* (*Ilíada*, VI, 47; *Odisséia*, XXI, 9). No canto I da *Odisséia* (312 e ss.), Telêmaco oferece um presente ao seu hóspede, dizendo-lhe: eu o ofereço a fim de que seja, de mim para ti, um *κεῖματιον*, isto é, uma lembrança que tu conservarás. Do mesmo modo, no canto XXIII da *Ilíada* (618), Aquiles dá a Nestor uma taça: que te seja um *κεῖματιον* em lembrança dos funerais de Patroclo; cf. também Platão, *Leis*, 913 a.

132. A presença, nos rebanhos de Atreu, de um cordeiro com o velócio do urdo ou púrpura é o sinal da vocação do filho de Pélope à realza. Hermes é apresentado por vezes como tendo gerado ele próprio o cordeiro de ouro, símbolo de investidura real (Eurípedes, *Orestes*, 995). Em todo caso, e ele que intervirá para restabelecer a soberania legítima, quando Theseu, em sua disputa com Atreu, ostenta fraudulentamente o animal real, que pertence aos rebanhos de seu irmão. As relações de Hermes com o carneiro, basais de realza, são paralelas às que o unem ao *οκρίτρον*, símbolo moral da soberania, que lhes traz o carneiro de ouro. A respeito do papel de Hermes nos mitos relacionados ao Velócio de ouro e a respeito de suas ligações com a função real, encontrar-se-ão interessantes observações no capítulo já citado de J. Orgogozo.

nhos contrastam, no plano dos valores econômicos, como o interior e o exterior, o fixo e o móvel, o recinto doméstico e o espaço aberto do *ὄρος*. Com efeito, o que os gregos chamam de *ὄρος* é, por oposição ao mundo da cidade, à casa e mesmo aos campos cultivados, o domínio pastoril, os terrenos consagrados ao percurso, o espaço livre onde se conduzem os animais e onde se perseguem as feras durante a caça, o campo longínquo e selvagem animado pelos rebanhos.<sup>133</sup> Quando Xenofonte contrapõe a espécie humana ao gado, é precisamente porque os homens têm necessidade de um teto enquanto os rebanhos vivem *ἐν ὑπαιθρῷ*.<sup>134</sup> Aliás, a palavra que designa o gado, *πρόβατον*, é muito significativa: exprime, no sentido próprio, o que anda, o que se desloca. A fórmula *κεῖματα καὶ πρόβατος* (que expressa, por meio da antinomia de *κεῖματι*, estar detido, e de *πρόβατον*, avançar, o duplo aspecto da fortuna tomada em seu todo)<sup>135</sup> ressalta claramente o contraste entre a riqueza que "jaz" na casa e a que "percorre" o campo. Pela extensão do *ὄρος*, Hermes pastoril<sup>136</sup> (Hermes Ἄγροτρον, Hermes Νόμος), orientando-os com o seu bastão mágico, conduz os rebanhos sobre os quais, na qualidade de deus dos pastores,<sup>137</sup>

133. Acerca do valor de *ὄρος*, cf. Pierre Chantraine, *Études sur le vocabulaire grec*, Paris, 1956, pp. 34-5.

134. *Εκονόμικο*, VII, 19.

135. Acerca do valor de *πρόβατον* e da oposição *κεῖματα πρόβατος*, cf. E. Benveniste, "Noms d'animaux en indo-européen", *Bulletin de la Société de Linguistique*, 45, 1949, pp. 91-100. O aspecto duplo da riqueza pode se achar expresso também em uma fórmula como a que aparece em Hesíodo (*Trabalhos*, 308): "É pelo trabalho que os homens se tornam ricos em rebanhos e em ouro, *πλούρηται τ' ἀργεῖοι καὶ χρῆμα*" (trad. Mazou). Aparente relação, com efeito, com um outro tipo de riqueza diferente dos rebanhos: uma opulência que se guarda armazenada nas casas ou nas cidades. O termo refere-se, na *Odisséia*, I, 392, a uma casa; na *Ilíada*, II, 570, a uma cidade, Corinto. A propósito de Corinto, *ἀργεῖος*, cf. Tucídides, I, 13, 5. Ver também *Odisséia*, I, 165, em que é evidente a oposição entre homens "de pés leves" (*ἐλαφρόποδοι πόδες*) e homens pesados pela possessão desse gênero de riquezas que constituem o ouro e os tecidos preciosos (*ἀργυροτάροι*).

136. Hermes Ἄγροτρον, cf. Eurípedes, *Electra*, 463; Hermes νόμος, cf. Aristófanes, *Tesmofórias*, 977.

137. Cf. Simônides de Amorgos, fr. 18 Diehl<sup>3</sup>. Hermes, divindade tutelar dos pastores. Deve-se pensar também, na importância na arte plástica religiosa, do tipo de Hermes *Κρόφορος*, carregando um carneiro sobre os ombros.

tem poder, do mesmo modo que Héstia protege, enquanto divindade doméstica, os bens fixados na casa.<sup>138</sup> "Sobre as vacas agrestes, os cavalos e as mulas, sobre os leões, os javalis e os cães, sobre as ovelhas que a vasta terra alimenta, sobre todo animal que anda com quatro patas, πῶτον δ' ἐνὶ τροβάτοισιν, Zeus concedeu a Hermes que reinasse, ἀνώσσειν" — tal é a conclusão do *Hino homérico a Hermes*.

Mas não é apenas pelo fato de andar que os rebanhos trazem, na fortuna, o aspecto do movimento. Constituem também a primeira forma de riqueza que, em vez de permanecer fixa, é suscetível de aumentar ou, pelo contrário, de diminuir. De início, porque com a cumplicidade de Hermes, ladrão de rebanhos, podem-se acrescentar aos seus próprios animais os que provêm das incursões nas terras vizinhas. Em seguida, porque se Hermes Ἑρμῆϊάιος, Hermes Πλοῦρηϊάος<sup>139</sup> (de rebanhos bem providos), for favorável, o gado multiplicar-se-á por si só e a riqueza proliferará. Possessão e conservação dos bens estão no domínio de Héstia. Mas o movimento da riqueza, para mais ou para menos, a aquisição e a perda, do mesmo modo que a troca, dependem do deus, que sabe como Hécate, diz-nos Hesíodo, "multiplicar (ἀέξειν) o gado nos estábulos: os rebanhos de bois, os currais de cabras, as longas filas de ovelhas lanosas, ele transforma o pouco em muito e reduz o muito ao pouco".<sup>140</sup> Os gregos, em plena economia mercantil, não terão dificuldades em reconhecer, sob os traços do seu deus do comércio, a figura do antigo deus dos pastores: no movimento do dinheiro que por si mesmo se reproduz sem cessar pelo jogo dos lucros, verá ainda o aumento do gado que se multiplica em intervalos regulares. Com a mesma palavra, τόκος, denominarão os lucros do capital e a ninhada que, a cada estação nova, os animais do rebanho vão parir.<sup>141</sup>

138. Cf. *Escólio* a Aristóteles, Plauto, 395.

139. Hermes Ἑρμῆϊάιος, cf. Pausânias, IX, 34, 3; Hermes Πλοῦρηϊάος, cf. *Ilíada*, XIV, 490.

140. Hesíodo, *Teogonia*, 444 e ss.

141. Cf. Aristóteles, *Política*, 1258 b.

A oposição entre o espaço do lar, fechado e fixo, e o espaço pastoril, aberto e móvel, permite-nos compreender melhor e situar mais exatamente uma festa familiar como as Anfíromias. Celebrada, conforme o caso, no quinto, no sétimo ou no décimo dia a partir do nascimento, a cerimônia coincide por vezes com a imposição do nome à criança;<sup>142</sup> mas a sua função própria é consagrar o reconhecimento oficial do recém-nascido por seu pai. O ritual visa manifestamente inscrever a criança no espaço do oikos, a ligá-la ao lar no qual nasceu. Conforme os testemunhos de que dispomos, comporta dois elementos que nos parece ser preciso distinguir: por um lado, a ronda do recém-nascido, segurado nos braços (por pessoa ou pessoas que correm nuas em círculo ao redor da lareira),<sup>143</sup> por outro lado, a deposição da criança — em um dado momento, sem dúvida precedendo a corrida — diretamente no chão.<sup>144</sup> No rito das Anfíromias, esses dois elementos se reforçam: o contato direto com o chão da casa completa a integração ao espaço doméstico que, por seu lado, realiza a peregrinação da criança seguindo um círculo que se fecha em volta da lareira fixa. No entanto, em certos temas lendários em que esses dois elementos se acham associados estreitamente, percebe-se entre eles, ao mesmo tempo que correspondências, uma oposição bem marcada. Com efeito, as lendas de imortalização ressaltam o contraste entre dois processos em relação ao recém-nascido: por um lado, a permanência da criança acima da lareira, em meio às chammas; por outro lado, a sua deposição ao lado da lareira, no chão. O primeiro processo retém a lembrança de um mito de imortalização no fogo da lareira; contrastando com esse processo, o segundo marca a perda da tentativa de imortalização, a volta à prática normal. Se a criança pudesse ser totalmente "depurada" nas chammas da lareira, ter-se-ia tornado imortal; depositada no chão, incluída no espaço da casa, partilha da condição comum dos seres humanos. Assim sendo, no

142. Em Atenas, as duas festas eram distintas. A imposição do nome dava-se no décimo dia a partir do nascimento (δέκατη).

143. *Escólio* a Platão, *Teeteto*, 160 e; Hesíquio, s.v. Αποπυλάειον ἡμερον.

144. *Escólio* a Aristóteles, *Lisítrata*, 758.

palácio de Celeu, Deméter, nutriz de Demofão, começa por "esconder" (κρύπτειν) a criança no fogo ardente, como se ela fosse também este tição (ὄσδος), que pode identificar-se, como já vimos, em certos mitos, com o rebento real. A deusa teria, desse modo, tornado Demofão imortal, se a mãe não tivesse deixado escapar, com um grito de pavor ao descobrir a cena, reprovações contra a mulher estrangeira, que escondera seu filho em plenas chamas. Enraivecida, Deméter retira então a criança do fogo; coloca-a no chão: "Eu teria feito de teu filho, diz ela a Metanira, um ser livre para sempre da morte e da velhice; mas, agora, não é mais possível que ele escape ao destino da morte".<sup>145</sup> A mesma estrutura antitética encontra-se na narrativa que Apolônio de Rodas faz da tentativa de imortalização de Aquiles por sua mãe Tétiis.<sup>146</sup> Durante a noite, a deusa coloca o seu filho no meio do fogo, a fim de consumir a sua carne mortal. Quando Peleu percebe Aquiles nas chamas, não pode deixar de gritar. Indignada, Tétiis depõe bruscamente a criança no chão; o destino de Aquiles está então determinado: filho de ser humano, é destinado à morte. Entretanto, um traço comum aproxima e assimila, mesmo por vezes, os dois processos opostos: ambos têm igualmente valor de *prova* imposta à criança. Por certo, a prova pelo fogo é não menos perigosa, e por isto mesmo não menos qualificante que a simples deposição no chão. Mas não se deve iludir-se; o contato direto com a terra — e com as forças que nela residem, especialmente essas forças cômicas que se relacionam com o mundo da morte — não deixa de apresentar também graves perigos. A lenda mostra que a deposição do recém-nascido no chão, provavelmente às vezes a morte da criança, às vezes consagra a sua imortalidade. Aliás, é preciso notar que o rito de imortalização pelo fogo, no qual a criança é "escondida", tem seu homólogo na prática paralela de Médéia "escondendo" seus filhos na terra, a fim de torná-los imortais (κατακρύπτειν).<sup>147</sup> Está claro que os

<sup>145</sup> *Uma homérica a Deméter*, 231-63.

<sup>146</sup> *Argonauticas*, IV, 869 e segs.

<sup>147</sup> Pausânias, II, 3, 11; a respeito da κατακρυπτεία, cf. Charles Picard, "Héroun de Penelope et les enfants de Médée", *Revue Archéologique*,

dois ritos de imortalização se correspondem e se opõem como as duas formas de funerais que os gregos praticaram: o morto é ora "escondido no fogo" (incineração), ora "escondido na terra" (inunção). Nos dois casos, seu desaparecimento do mundo visível é a condição e a prova de sua volta ao outro mundo.<sup>148</sup>

E há mais ainda: duas lendas, simétricas uma da outra, ilustram ao mesmo tempo os perigos e as virtudes da deposição no chão. A primeira é a de Hipsípila.<sup>149</sup> Nutriz de Ofétiis, comete o erro de depor no chão, por um momento, o filho régio que os pais lhe confiaram. Picada por uma serpente, encarnação das forças cômicas, a criança logo morre. Um oráculo havia recomendado que não se a colocasse no chão antes de ela chegar à época de andar.<sup>150</sup> A outra história orienta-nos em uma direção inversa. Os eleenses defendem o seu território contra os arcádios que o invadiram. Antes da batalha, surge uma mulher que amamenta seu filho. Dizendo-se inspirada por um sonho, oferece a criança aos eleenses para que combata com eles. Os chefes militares recebem-na com as suas mãos, levam-na até a frente do exército onde a depõem sem roupa no chão. Logo em seguida, a criança transforma-se em serpente. Bastou avisar-se esse animal, para que se instalasse a derrota no campo inimigo. No mesmo local em que a serpente havia se escondido na terra, os eleenses elevaram um santuário dedicado ao deus-menino Sosípolis, ao gênio indígena (δαίμων ἐπιχώριος) que a terra, sob o nome da deusa-mãe *Επιθήβια*, fizera-lhes surgir em meio aos homens.<sup>151</sup>

1932, pp. 218 e ss.; Ed. Will, *Korinthiaka. Recherches sur l'histoire et la civilisation de Corinthe des origines aux guerres médiques*, Paris, 1955, pp. 88 e ss.

148. É "volta" mesmo que queremos dizer. Nascimento da Lareira, como também nascido da terra, o homem volta sempre, com a morte, ao mundo de onde saiu.

149. Apolodoro, III, 6, 3.

150. Uma coisa é andar sobre a terra, outra coisa é ficar deitado sobre ela. A posição de pé não comporta os perigos da posição deitada, que nos entrega inteiramente às forças cômicas. Desse modo, a criança recém-nascida, mesmo ao ser exposta, nunca é colocada diretamente em contato com a terra. Os temas de exposição mencionam sempre o cofre, *ἀκροῦς*, o cesto, *ἄκρον*, ou o pote, *χύρα*.

151. Pausânias, VI, 20, 3-6.

Está claro que a deposição no chão não tem o mesmo significado quando se coloca o recém-nascido em contato com a terra humanizada do interior da casa, ou com a terra selvagem de um exterior afastado. No contexto das Anfídrotrias, a deposição da criança no chão, na proximidade da lareira, no círculo traçado pela corrida ritual à volta de Hésta,<sup>152</sup> toma o significado de uma prova de legitimação. No fim da cerimônia, o recém-nascido, ligado à lareira doméstica, acha-se aceito, "reconhecido" por seu pai. Rito de integração ao espaço familiar e à linhagem paterna, as *Anfídrotrias* têm, como contrapartida, as práticas pelas quais a criança é rejeitada do lar, excluída do espaço cercado do *oikos*. Tal é na Grécia o objeto dos ritos de deposição. Na exposição, como nas Anfídrotrias, a criança é *depositada* no chão (é este ato de deposição que se exprime pelo verbo τίθημι); mas o local escolhido contrasta com o recinto da casa e com as terras cultivadas que dela são próximas como o domínio de um espaço longínquo e selvagem.<sup>153</sup> Po-

152. A Suda: s.v. *πεποριτιαρχος*, faz-nos conhecer o valor que pode tomar, em um contexto bem diferente, este círculo traçado em volta da lareira: os porcos, que em Atenas serviam para purificar a Assembléia, eram antes carregados à volta da lareira; cf. Farnell, *op. cit.*, V, p. 363.

153. O *ótro*, o *ék*, de *tróphos*, *ékphos* marcam igualmente a distância, o afastamento. Não parece existir entre esses dois termos, a nítida oposição que por vezes se acreditou discernir quanto ao processo da exposição (cf. Marie Delcourt, *Stérilités mystérieuses et naissances maléfiques dans l'antiquité classique*, Liège, 1938, pp. 87 e segs.; e, contra, Pierre Roussel, *Revue des Études Anciennes*, 1943, pp. 5-17). Para se convencer de que a *ékphos*, abandonando decidido pelo pai por razões de ordem social, não é necessariamente a deposição da criança em um local frequentado, com a esperança de que ela sobreviva — a *tróphos* sendo, pelo contrário, o seu abandono por imperativos propriamente religiosos, em um lugar deserto a fim de fazê-la perecer —, deve-se consultar o texto do *Ion* de Eurípedes e das *Pastoras* de Longo, onde o termo *ékphos* é precisamente empregado. *Ion* foi depositado, recém-nascido, no anito deserto (*ἄντρον ἔρημον*, 1494) onde Hermes virá buscá-lo; foi exposto às feras (*θηρῶν ἔκτροφις*, 951), oferecido como pasto às aves (504-5), exposto à morte (*ὄξ θύοισιενον*, 18 e 27), destinado ao Hades (*Ἄιδου ἐκβάλλει*, 1496). Quanto às *Pastoras* de Longo, pode-se dizer que toda a obra é constituída sobre a oposição entre o mundo do *tróphos* e o mundo da cidade (*πόλις* e *ótro*). *Expostas* *év tróphō* (1,2,1; 4,1; 5,1; IV, 21,3), apenas os pastores em busca de seus animais desgarrados, as duas crianças,

de um ser, em alguns casos, o mar ou os rios enquanto símbolos do outro mundo. Mas será principalmente longe da casa, dos jardins e dos campos, a terra inculta em que vivem os rebanhos, o espaço estranho e hostil do *ótrōs*. Tudo concorre, na lenda heródica, a delinear em redor da criança exposta uma paisagem pastoril. Os pais, que rejeitam sua progenitura do mundo dos vivos, confiam-na a um pastor para que a leve e a abandone nos matagais e nos montes, nessas terras incultas onde conduz seus animais a pastar. Um outro pastor descobre e recolhe-a; a criança cresce em meio aos rebanhos; por vezes, os animais selvagens a alimentam.

Que a festa das *Anfídrotrias* e os ritos de exposição constituem, em sua antinomia, como que os dois termos de uma alternativa,<sup>154</sup> é o que ressalta o texto célebre do *Teeteto*, em que Sócrates compara-se, em seu papel de pairoleiro das almas, à sua mãe parteira.<sup>155</sup> Do mesmo modo que a *máia* liberta as mulheres que sofrem do parto, Sócrates liberta os jovens das verdades que conservam em si, sem poder trazê-las à luz. Mas sua arte vai mais longe que a das parteiras comuns: cabe-lhe a incumbência de "pôr à prova" (*βαρυνίενν*) o rebento engendrado, a fim de discernir se se trata de um falso semblante enganador (*εἰδωλὸν καὶ ψεύδος*) ou de um produto de boa essência e autêntico *yóvuvōv* *te* *καὶ ἀληθές*.<sup>156</sup>

no crescerem e reencontrarem a família, tornam-se-ão puros "pastores" (IV, 39,1). A respeito da oposição *tróphos-ótro*, cf. IV, 11, 1 e 2; 15,4; 17,1; 19,1; 38, 3 e 4.

154. "Quando nasce uma criança, coloca-se a questão (para o pai de família) de saber se ele a criará ou a exporá... A exposição da criança era a consequência da fala de celebração das Anfídrotrias, ou, em outros termos, da denegação da paternidade que resultava deste fato." Beauchet, *op. cit.*, II, p. 87. Cf. também, G. Glotz, *op. cit.*, p. 41; *Études sociales et juridiques sur l'antiquité grecque*, Paris, 1906, p. 192.

155. Platão, *Teeteto*, 150 b c.

156. Pode-se também traduzir — e Glotz parece ter compreendido o texto desta maneira — "de boa constituição e de nascimento legítimo". *Tróvuvōs* e *ἀληθής* podem ter os dois significados. A respeito de *yóvuvōs* oposto a *vóthos*, bastaria, com o sentido de filho legítimo, cf. *Antologia palatina*, IX, 277.

Em que consiste essa prova? Qual é a sua contrapartida, no caso de a criança não parecer digna de passá-la com sucesso? Nesses dois pontos, Sócrates explica-se da maneira mais clara. Quando o jovem Teeteto conseguiu, ao preço de laboriosos esforços e com o auxílio da filosofia, partir seu rebento, Sócrates dirige-se a ele nestes termos: "Parece que tivemos muito trabalho para trazê-lo à luz, qualquer que seja o seu valor. Mas, terminado o parto, é preciso que celebremos as Anfidromias do recém-nascido e, sem dúvida, fazer o nosso raciocínio correr em círculo, a fim de examinarmos se se trata, sem que o saibamos, de um produto indigno de ser alimentado, e sim vento e falsidade. Ou então pensaríamos, porque ele é teu, que é preciso de toda maneira criá-lo e não expô-lo (τρέφειν καὶ μὴ ἀποτιθέσθαι)? Suportarás, ao contrário, que se faça a crítica dele aos teus olhos, sem que te aborregas no caso em que teu primeiro rebento te for tirado?"<sup>157</sup>

Deve-se confrontar esse texto de Platão com as indicações que Plutarco nos fornece a respeito das práticas lacedemônias correspondentes. O espírito comunitário que caracteriza o regime da Cidade em Esparta não deixa mais subsistir as Anfidromias em sua forma tradicional. Como a partir de então não se trata mais de ligar o recém-nascido ao lar de seu pai nem ao κλῆρος familiar, mas de incluí-lo na comunidade cívica dos *Iguais*, o progenitor vê-se despojado do poder de decisão concernente ao seu filho. Mas o dilema continua colocado nos mesmos termos: seja criá-lo (τρέφειν), isto é, integrá-lo ao espaço do grupo; seja expô-lo (ἀποτιθέσθαι), isto é, rejeitá-lo do mundo humano: "Quando lhe nascia uma criança, o genitor não era encarregado de criá-la: ele a levava a um local denominado *lesché* onde se reuniam os mais velhos da tribo. Se ela fosse bem formada e robusta, eles ordenavam que fosse criada e lhe designavam o seu κλῆρος, dos nove mil lotes de terra. Se, pelo contrário, ela fosse malfeita e disforme, enviavam-na ao local denominado 'depósitos' ((ἀποτιθέσθαι))."<sup>158</sup> A observação que faz Plutarco em seguida a essa passagem ressalta o aspecto de prova que Platão,

por seu lado, salientava. Plutarco nota que, em Esparta, as mullheres, por razões que ele já dissera, não lavam o recém-nascido com água, mas com vinho, "desejando assim realizar a prova (βάσανον) de sua constituição".

Vimos que as Anfidromias, festa centrada em volta da lareira, implicam na experiência do espaço ao qual se referem, esta mesma polaridade que os gregos expressaram, no plano de seu patenão, com o casal Hermes-Héstia. Somos assim levados a entender a pesquisa a outros rituais referentes à deusa do lar, a fim de buscar as formas de representação espacial que eles implicam.

A esse respeito, dois casos parecem ser especialmente esclarecedores. O primeiro nos é conhecido por um texto de Plutarco, testemunho de primeira mão, pois que se trata de um ritual de Queroneia, de onde este autor se origina.<sup>159</sup> O rito de Expulsão da Fome (βουλίον ἐξέλαστις) desenvolvia-se, na cidade beécia, em dois planos: cada particular o celebrava para a sua família no interior do seu lar; ao mesmo tempo, o arconte executava-o, em nome do grupo, na Lareira comum da cidade. Nos dois casos, a cerimônia era idêntica. Batia-se em um escravo com uma vara (βόμβος)<sup>160</sup> de vime; em seguida, o escravo era empurrado para fora e obrigado a passar pela porta, enquanto se gritava: "Fora a Fome; dentro Riqueza e Saúde".<sup>161</sup> O rito é construído sobre a oposição de um interior, fechado e fixo, no qual a riqueza é retida (Héstia), e de um exterior para o qual se expulsam, com o próprio instrumento de Hermes, as forças malignas da fome.

159. *Quaestiones convitativum*, 693 F.

160. Lembremo-nos de que o βόμβος é o arbutu de Hermes e que ele confere a este deus o patronato de certos ritos de "expulsão", em particular os que Eustato (*ad Odyss.*, XXII, 481) denomina *ρομραία*, ritos de acompanhamento para fora (cf. Hermes *ρομρατός*, Esquilo, *Euménides*, 91; Sófocles, *Ajax*, 832): "Quando se celebram os *ρομραία* e que se efetua a expulsão das impurezas para as encruzilhadas, tem-se nas mãos um *ρομραός*, que, conforme o que se diz, nada mais é que o κρηόκευον, apanágio de Hermes (σέβης Ερητοῦ); deste *ρομραός* e da palavra *δίος* vem o verbo τὸ διομραεῖν, a santa expulsão".

161. "Ἐξὼ βουλίμων, ἔσω δὲ πλοῦτον καὶ ὑγίαν".

A mesma oposição se manifesta, em Atenas, na organização do espaço em que se situa o Πρωταεῖον, sede da *Hestia Kotinē*. Com efeito, havia, na proximidade imediata do Πρωταεῖον, um terreno consagrado a Βοῦάμωσ, a Fome.<sup>162</sup> Trata-se evidentemente de um campo que devia permanecer inculto e que representa, no centro do espaço humanizado da cidade, a terra "selvagem", da qual o homem não pode tirar nada sob pena de um sacrilégio cuja punição seria a fome.<sup>163</sup> O terreno Βοῦάμωσ constitui assim, com relação ao Πρωταεῖον, a contrapartida do Βουθύριον, isto é, desse campo que, no sopé mesmo da Acrópole, era objeto de uma lavragem ritual executada todo ano, em nome da cidade, pelo Βουθύρις.<sup>164</sup> Deve-se ressaltar ainda um ponto: enquanto cumpria a cerimônia da lavragem, que periodicamente renovava a união do povo ateniense "autóctone" com o seu torrão e que dessacralizava para seu uso a terra da Ática a fim de permitir livremente sua cultura, o Βουθύρις pronunciava imprecacões que o solo, arado há pouco, recolhia e assegurava a sua eficácia. O sacerdote maldizia por um lado "os que recusassem partilhar a água e o fogo" (espaço da hospitalidade, Héstia), por outro lado "os que não indicassem o caminho aos desviados, πλανευόμενοι" (espaço do viajante, Hermes).<sup>165</sup>

É a cidade de Fares, próxima a Patrai, na Acaia, que nos fornecerá o nosso segundo exemplo.<sup>166</sup> Trata-se de um ritual divinatório de tipo bastante particular e que associa de maneira muito estreita Hermes e Héstia. No meio de uma vasta água, cercada por um peribolo, um Hermes de pedra se eleva, barbu-

162. *Anecdota graeca*, ed. Bekker, I, 278, 4; G. Verrill e J. Harrison, *Mythology and monuments of ancient Athens*, Londres, 1890, p. 168.

163. A respeito da relação entre esse tipo de sacrilégio e a "Fome devoradora", cf. a história de Erisicton, Calimaco, *Hino a Deméter*, 30 e segs.

164. Plutarco, *Contingalia Praecepta*, 144 b.

165. *Paroemiographi Graeci* (Gaisford), p. 25: Βουθύρις; cf. L. R. Farnell, *op. cit.*, III, p. 315, n. 17 — Sobre o simbolismo doméstico do fogo e da água, cf. Plutarco, *Questões romanas*, I, em Roma, a recém-casada devia "trazer o fogo e a água". Trata-se, sem dúvida, de um rito de integração ao lar do marido, como eram, na Grécia, os κορυθύματα.

166. Pausânias, VII, 22, 1 e ss.

do e de forma quadrangular. O deus, que é denominado ὄροποιός, omite oráculos. Face a esse Hermes está erigida a Lareira (Héstia). Comporta, além do altar, várias lamparinas de bronze atadas com o lumbro. O processo oracular é o seguinte. O consultante penetra na ágora, ao cair da noite. Dirige-se de início à lareira. Queima incenso, enche as lamparinas de óleo, acende-as. Deposita sobre o altar de Héstia uma moeda da região, sem dúvida sagrada, que recebe o nome de "bronze". Só então ele se volta para Hermes e diz ao ouvido do deus a pergunta que deseja fazer. Depois, tapa as orelhas com as mãos e, nesta posição, vai andando até sair do local. Logo que ultrapassa o peribolo e chega fora (ἐξ τῶ ἐκτός), retira suas mãos das orelhas, e a primeira voz que ouvir em seu caminho fornece-lhe a resposta do deus.

A água apresenta-se aqui como um espaço circunscrito e centrado, colocado sob o duplo patronato de Hermes ὄροποιός e de Héstia. É diante de Héstia que o consulente, vindo de fora, detém-se, no centro da praça. É pelo contato com a lareira, queimando incenso, acendendo as lâmpadas em redor da deusa, que o estrangeiro compenetra-se das virtudes religiosas exigidas para interrogar o oráculo do local. É a Héstia, enfim, que ele oferece o preço de sua consulta porque é ela que representa, no casal divino, a força de permanência e de resaurização. O modo de consulta do oráculo realça, pelo contrário, o aspecto móvel de Hermes. A resposta do deus se descobre: 1. pelo próprio movimento do consulente que deve se pôr em marcha para conhecê-la, 2. no momento em que, deixando o recinto da ágora, ele chega ao espaço exterior, 3. no fato de apanhar no ar uma voz — esta φωνή móvel, ligeira, intangível —, a voz da primeira pessoa que o acaso fez com que cruzasse seu caminho, 4. na distância que o oráculo estabelece entre a questão, posta no centro da ágora, como é deposita no centro, para sempre permanecer aí, o preço da consulta, e a resposta que o deus dá a conhecer fora, em um outro espaço que não aquele onde se ergue sua própria imagem.

Nossa pesquisa tinha como ponto de partida a presença, no panteão grego, de uma estrutura particular bem atestada: o

par Hermes-Héstia. A análise dos textos, que acentuam os elos que unem o deus e a deusa, permitiu ressaltar a relação de cada uma dessas duas divindades com os aspectos definidos e opostos do espaço. Desse modo, fomos levados a abandonar o domínio das puras representações religiosas e a orientar nossa pesquisa não mais apenas pelas idéias que os gregos tiveram de seus deuses, mas pelas práticas sociais das quais essas idéias são solidárias. Examinamos as diversas instituições que, em seu próprio funcionamento, referem-se de maneira explícita ao lar e aos valores religiosos que representa. Pode-se dizer que esse conjunto de práticas institucionais gravita ao redor da lareira colocada como centro fixo, traduz um aspecto da experiência arcaica do espaço entre os gregos. Enquanto constitui um sistema de condutas, regulado e ordenado, implica uma organização mental do espaço.

Quer se trate de fatos que se referem ao casamento, às relações de parentesco, à filiação, à herança do κλῆνος familiar, ao *status* doméstico dos esposos, à oposição social e psicológica do homem e da mulher, às suas formas de atividade em casa e fora dela, ao duplo aspecto da riqueza e da disposição do solo, nós sempre procuramos trazer à luz, no jogo das representações como na articulação das condutas, as estruturas de pensamento relativas ao espaço. Pareceu-nos que aos valores correspondiam regularmente os valores opostos de uma extensão aberta, móvel, plena de percursos, contatos e transições.

Nossa análise, entretanto, foi conduzida de modo unilateral. Colocamo-nos sempre na perspectiva de Héstia, do ponto de vista do centro. Desse modo, Hermes só foi considerado em seu aspecto complementar de Héstia, porquanto o deus aparece como o avesso da deusa. Caberia pois, para completar o estudo do par formado pelas duas divindades, mudar de perspectiva e retomar a pesquisa em sentido inverso: colocando-nos, desta vez, sob o ponto de vista de Hermes, teríamos de examinar os agrupamentos de imagens que o deus suscita na consciência dos gregos, o sistema de atividades e de instituições que ele patrocina. Deve-se ainda indicar, antes de deixar

Héstia, que a polaridade, que marca em todos os planos as relações da deusa com Hermes, é um traço tão fundamental desse pensamento arcaico que nós a encontramos no interior mesmo da divindade do lar, como se necessariamente uma parte de Héstia já pertencesse a Hermes.

Para exercer sua função de força que confere ao espaço doméstico seu centro, sua permanência, sua delimitação, Héstia, como já dissemos, deve enraizar a casa humana na terra. Tal é o significado da lareira micênica, este altar-lareira fixo. Daí um aspecto propriamente crônico na deusa "epicônia" que reside na superfície da terra. Por meio dela, a casa e o grupo familiar entram em contato com o mundo subterrâneo. No fragmento do *Phaeton*,<sup>167</sup> Eurípides pode identificar Héstia com a filha de Deméter, esta Coré que, ora reinando ao lado de Hades, ora vivendo em meio aos homens, tem a função de estabelecer a comunicação e a passagem entre dois mundos que uma barreira intransponível separa.

E há mais ainda. No *mégaron* micênico, a lareira circular soldada ao solo inscreve-se no centro de um espaço retangular delimitado por quatro colunas. Elevando-se até o alto da peça, essas pilstras dispõem no teto uma clarabóia aberta por onde sai a fumaça. Quando se queima o incenso na lareira, quando se consome a carne das vítimas ou se assa, durante a refeição, a porção dos alimentos consagrada aos deuses, na chama acesa sobre seu altar doméstico, Héstia faz com que as oferendas familiares subam até a morada dos deuses olímpicos. É a partir dela que se estabelece o contato da terra e do céu do mesmo modo que se abre através dela uma passagem para o mundo infernal.

Para o grupo doméstico, o centro que Héstia patrocina representa certamente este ponto da terra que permite estabilizar a extensão terrestre, delimitá-la, fixar-se; mas representa também, e solidariamente, o lugar de passagem por excelência, o caminho pelo qual se efetua a circulação entre níveis cósmicos, separados e isolados. Para os membros do *oikos*, a lareira, cen-

167. Eurípides, fr. 781, 55 n°. Porfírio, *in* Eusébio, *Preparação evangélica*, III, 11, assemelha igualmente Héstia às forças divinas subterrâneas.

## **Geometria e astronomia esférica na primeira cosmologia grega<sup>1</sup>**

O problema que me proponho tratar concerne menos à história do pensamento científico, no sentido próprio, que às relações entre certas noções científicas de base — uma certa imagem do mundo — e fatos de história social. No início do século VI a.C., o pensamento sobre a astronomia, na Grécia, não repousa ainda em uma seqüência de observações e de experiências; ele não se apóia em uma tradição científica estabelecida. Se eu devesse explicar como uma descoberta foi feita no século XIX ou XX, deveria referir-me essencialmente ao desenvolvimento da própria ciência, ao estado das teorias e das técnicas, em suma, à dinâmica interna das pesquisas em tal ou tal disciplina científica. Mas, na Grécia arcaica, não há ainda ciência constituída. Os poucos conhecimentos de astronomia que os jônios vão utilizar não foram eles próprios que os elaboraram; tomaram-nos emprestados das civilizações do Oriente Próximo, em particular dos babilônios. Encontramo-nos, pois, diante

---

1. *La Pensée*, nº 109, 1963, pp. 82-92. Texto de uma conferência pronunciada da Université Nouvelle, de Paris, no âmbito de um ciclo consagrado a um esboço de história do pensamento científico.

do seguinte paradoxo: os gregos vão fundar a cosmologia e a astronomia. Vão lhes dar uma orientação que vai decidir, em toda a história do Ocidente, a sorte dessas disciplinas. Desde o início, vão imprimir-lhes uma direção da qual somos, em parte, ainda hoje tributários. E, no entanto, não foram eles que durante séculos se entregaram a um trabalho minucioso de observação dos astros, que anotaram sobre os *tabletes*, como o fizeram os babilônios, *efemérides* assinalando as diversas fases da lua, o nascer e o pôr das estrelas no céu. Os gregos utilizaram, pois, técnicas, instrumentos que outros tinham elaborado. Entretanto, integraram os conhecimentos que lhes tinham sido assim transmitidos em um sistema inteiramente novo. Fundaram uma astronomia nova. Como explicar esta inovação? Por que os gregos situaram o saber tomado de outros povos em um quadro novo e original? Tal é o problema sobre o qual eu desejaria refletir hoje.

A astronomia babilônica, muito desenvolvida, possui, em linhas gerais, três características:

1. Permanece integrada em uma religião astral. Se os astros-nomos babilônicos observam com muito cuidado o astro que denominamos Vênus, é porque para eles se trata de uma divindade importante — *Ishar* —, e porque estão convencidos de que, de acordo com as posições de Vênus, o destino dos homens se voltará para um sentido ou outro. O mundo celeste representa a seus olhos forças divinas. Observando-o, os homens podem penetrar nas intenções dos deuses.

2. Os que têm a função de observar os astros pertencem à categoria dos escribas. Na sociedade babilônica, os escribas têm a função de anotar por escrito e de conservar em forma de arquivos todos os pormenores da vida econômica. Pode-se dizer que contabilizam o que se passa no céu como contabilizam o que se passa na sociedade humana. Nos dois casos, os escribas agem a serviço desse personagem que domina toda a sociedade babilônica e cuja função é tanto religiosa quanto política: o rei. Com efeito, é essencial que o rei saiba o que se passa no céu. Seu destino pessoal e a salvação do reino dependem dele. Intermediário entre o mundo celeste e o mundo terrestre, deve

conhecer exatamente em que momento é necessário cumprir os ritos religiosos dos quais se ocupa. A astronomia está, pois, ligada à elaboração de um calendário religioso cuja organização é o privilégio de uma classe de escribas que trabalham a serviço do rei.

3. Essa astronomia tem um caráter estritamente aritmético. Os babilônios, que têm um conhecimento preciso de certos fenômenos celestes, que podem prever empiricamente um eclipse, não concebem os movimentos dos astros no céu segundo um modelo geométrico. Contentam-se em anotar sobre seus *tabletes* as posições dos astros seguindo-se umas às outras, em considerá-las com exatidão. Estabelecem assim receitas aritméticas que permitem predizer se um astro aparecerá a tal momento no ano. A astronomia entre eles não é projetada em um esquema espacial.

Nesses três pontos, a astronomia grega marca desde a origem uma ruptura radical. Em primeiro lugar, está desligada de toda a religião astral. Os "físicos" da Jônia — um Tales, um Anaximandro, um Anaxímenes — propõem-se a apresentar em seus escritos cosmológicos uma *theoria*, isto é, uma visão, uma concepção geral que torne o mundo explicável, sem nenhuma preocupação de ordem religiosa, sem a menor referência às divindades ou às práticas rituais. Ao contrário, os "físicos" têm consciência de se opor, em muitos pontos, às crenças religiosas tradicionais.

Encontramo-nos, pois, em presença de um saber que logo se liga a um ideal de inteligibilidade. Nesse plano, os jônios mostram uma audácia extraordinária. O que desejam é que todo homem possa compreender com o auxílio de exemplos simples, tomados com frequência à vida cotidiana e às práticas mais familiares, como o mundo constituiu-se na origem. Por exemplo, explicarão a formação do mundo pela imagem de uma joieira que se agita ou pela imagem de uma água lamacenta que gira em um recipiente, ficando no centro as partes mais leves indo para a circunferência. Há entre eles um esforço em explicar o ordenamento do universo de uma maneira puramente positiva e racional.

Nesse sentido, a imagem do mundo que os primeiros "físicos" da Jônia propõem é radicalmente diferente da que existia antes, por exemplo, em Homero ou em Hesíodo. Comparemos a concepção antiga, a imagem arcaica do mundo com o esquema que já encontramos bem realçado em Anaximandro. Veremos que se trata de uma transformação na representação do espaço. Para tornar claro o que desejo dizer, tomarei um exemplo mais familiar, por ser mais recente. Durante séculos, durante toda a Idade Média que continua a Antiguidade, os homens viveram pensando que a Terra repousasse imóvel no centro do universo. Sabe-se que revolução intelectual representou o abandono dessa concepção em proveito de uma teoria helicêntrica: a Terra não era imóvel, não estava no centro do cosmo, o mundo não fora feito, então, para um homem criado à imagem de Deus. Essa nova concepção do espaço ocasionava assim uma verdadeira transformação na idéia que o homem tinha de si mesmo e de suas relações com o universo.

A revolução intelectual a que me referirei não é menos radical. Na concepção de Homero e de Hesíodo, a terra é um disco quase achatado, contornado por um rio circular, Oceano, sem origem e sem fim porque se lança em si próprio.<sup>2</sup> Vê-se aí estados fluviais onde a terra cultivada foi pensadamente conquistada às águas, graças a um sistema de diques e de canalizações. Também a gênese e o ordenamento do mundo são concebidos como um secamento da terra, emergindo pouco a pouco das águas que o cercam. Acima da terra, como uma tigela entornada repousando sobre o contorno do oceano, eleva-se o céu bronzeado. Se ele é denominado de bronze, é para exprimir sua solidez inalterável; domínio dos deuses, o céu é indestrutível. O que existe debaixo da terra? Para o grego arcaico, a terra é de início aquilo sobre o qual se pode andar com toda a segurança, uma "base sólida e segura", que não corre o risco de cair. Assim imaginam-se embaixo dela raízes que garantem sua estabilidade.

2 Cf. G. S. Kirk e J. E. Raven, *The presocratic philosophers*, Cambridge, Eng., pp. 110-11. "The native view of the world".

de. Para onde vão essas raízes? Não se sabe exatamente. Xenófanes dirá que elas se aprofundam até o infinito, sem limite.<sup>3</sup> Além, pouco importa saber até onde descem estas raízes; o essencial é que se esteja assegurado de que a terra não se moverá. Em lugar de raízes que descem sem fim, pode-se imaginar, com Hesíodo, um imenso jarro terminado por um colo estreito de onde surgem as raízes do mundo.<sup>4</sup> No jarro, turbilhões de ventos sopram em todos os sentidos: é o mundo da desordem, de um espaço ainda não orientado. As cosmogonias contam, precisamente, como Zeus, tomado rei do universo, fechou para sempre o colo do jarro: ele selou para sempre essa abertura para que o mundo subterrâneo da desordem — o mundo em que todas as direções do espaço estão misturadas em um caos inextricável, na confusão de cima e de baixo, da direita e da esquerda —, este mesmo mundo não possa mais emergir à luz. Por que um jarro nessa imagem mítica do cosmo? É que os antepassados dos gregos enterravam no chão de seus celeiros grandes jarros contendo os frutos da terra e também os cadáveres dos mortos da casa: o mundo subterrâneo, que o jarro simboliza, é aquele de onde sobem as plantas, onde germinam as sementes, onde residem os mortos.

O que caracteriza a imagem mítica que acabo de delinear é que ela representa um universo com níveis. O espaço de cima é completamente diferente daquele do meio e daquele de baixo. O primeiro é o espaço de Zeus e dos deuses imortais, o segundo é o espaço dos homens, o terceiro, o espaço da morte e dos deuses subterrâneos. Mundo com degraus e por onde não se pode passar a não ser em condições especiais, de um ao outro degrau. Assim, também nessa terra, as direções do espaço são diferentes: a direita é propícia, a esquerda é funesta. O oriente e o ocidente têm qualidades religiosas que não são as mesmas. Comparemos essa imagem mítica antiga àquela que encontramos em Anaximandro.<sup>5</sup> Para Anaximandro, a terra é uma

3. Xenófanes, in Diels, *F.V.S.*, t. 1 p. 135, 16-7.

4. Hesíodo, *Theogonia*, 726 e ss.

5. Cf. Charles H. Kahn, *Anaximander and the origins of greek cosmology*, Nova York, 1960.

coluna truncada que se encontra no meio do cosmo. E eis a maneira como explica para que a terra possa permanecer imóvel: ele expõe que se a terra não cai é porque, estando a distância igual de todos os pontos da circunferência celeste, ela não tem mais razão de ir à direita e à esquerda, nem para cima e para baixo. Temos, pois, já uma concepção esférica do universo. Vemos o nascimento de um novo espaço, que não é mais o espaço mítico com suas raízes ou seu jorro, mas um espaço de tipo geométrico. Trata-se por certo de um espaço essencialmente definido por relações de distância e de posição, um espaço que permite fundamentar a estabilidade da terra na definição geométrica do centro em suas relações com a circunferência. Um outro texto, que a doxografia atribui a Anaximandro, mostra claramente que nele aparece a consciência do caráter reversível de todas as relações espaciais. Não estamos mais em um espaço mítico onde o alto e o baixo, a direita e a esquerda, têm significados religiosos opostos, mas em um espaço homogêneo constituído por relações simétricas e reversíveis. Nesse texto, Anaximandro admite a existência dos antípodas.<sup>6</sup> E tem-se o direito de pensar de acordo com alguns documentos da coleção hipocrática, que, conforme Anaximandro, o que nos parece como o alto constitui para os habitantes dos antípodas o baixo, o que forma a nossa direita acha-se para eles à esquerda.<sup>7</sup> Assim, as direções do espaço não têm valor absoluto. A estrutura do espaço, no centro do qual domina a Terra, é de tipo verdadeiramente matemático.

Como entender essa reviravolta no pensamento sobre a astronomia, essa mutação intelectual? Um dos melhores especialistas da astronomia antiga pôde escrever: "Assim a astronomia babilônica é puramente aritmética, enquanto a cosmologia grega é geométrica desde seu início... A única explicação, que posso encontrar para este fenómeno, é que os gregos nasceram 'geométricos'. A explicação é um pouco breve. Desejaria tentar propor uma outra. Entre a época de Hesíodo e de Anaximandro,

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 56.

<sup>7</sup> *Ibidem*, pp. 84-5.

toda uma série de transformações se produziram, no plano social e no plano econômico. Tem-se ressaltado sua importância em frequência e justamente. Por meu lado, desejaria acentuar o ponto que considero essencial para a compreensão precisa da mudança que tentamos explicar: trata-se, penso eu, do fenómeno político, isto é, do advento da *polis* grega. Com efeito, procuramos entender uma certa concepção do universo em termos de astronomia; estamos, pois, em presença de um pensamento que se situa no plano da consciência refletida, da reflexão elaborada. Esse pensamento se exprime em um vocabulário declinado, organiza-se em torno de certas noções fundamentais; apresenta-se como um sistema conceitual coerente e estruturado. Esse vocabulário, essas noções de base, esse sistema conceitual são novos com relação ao passado. Para apreender como eles puderam se constituir, devemos procurar saber sob que forma as transformações da vida social traduziram-se no plano conceitual. Desse modo, é preciso procurar saber qual setor da vida social serviu de intermediário, representou o papel de mediação com respeito às construções do pensamento, à renovação de certas superestruturas. A fim de encontrar o elo mediador entre a prática social dos gregos e o seu novo universo intelectual, é preciso procurar saber como o homem grego do século VII a. C., colocado diante da crise provocada pela extensão do comércio marítimo e pelos começos de uma economia monetária, foi levado a repensar sua vida social para tentar remodelá-la de acordo com certas aspirações igualitárias, como a partir disso ele chegou a um objeto de reflexão, como ele o conceitualizou. Compararemos, assim, realidades que são efetivamente comparáveis, realidades homogêneas; relacionaremos, a fim de ressaltar sua eventual correspondência, sua homologia de estrutura, dois sistemas mentais, tendo cada um seu vocabulário, seus conceitos de base, seu quadro intelectual — um desses sistemas tendo sido elaborado na prática social, o outro aplicando-se ao conhecimento da natureza.

Ora, desse ponto de vista a Grécia apresenta um fenómeno notável, poder-se-ia mesmo dizer extraordinário. Pela primeira vez, parece-me, na história humana, realça-se um plano da vida

social que é objeto de uma pesquisa deliberada, de uma reflexão consciente. As instituições da cidade não implicam somente uma existência de um domínio "político", mas também de um "pensamento político". A expressão que designa o domínio político, *τὰ κοινά*, significa: o que é comum a todos, os negócios públicos. Com efeito, há, para o grego, na vida humana, dois planos bem separados: um domínio privado, familiar, doméstico (o que os gregos denominam economia: *οἰκονομία*), e um domínio público que compreende todas as decisões de interesse comum, tudo o que faz da coletividade um grupo unido e solidário, uma *polis* no sentido próprio. No quadro das instituições da cidade — esta cidade que surge precisamente entre a época de Hesíodo e a de Anaximandro — nada do que pertence ao domínio público pode mais ser regulamentado por um indivíduo único, mesmo que ele seja o rei. Todas as coisas "comuns" devem ser o objeto, entre os que compõem a coletividade política, de um debate livre, de uma discussão pública, em plena luz da ágora, sob a forma de discursos argumentados. A *polis* pressupõe, pois, um processo de dessacralização e de racionalização da vida social. Não é mais um rei sacerdote que, pela observância de um calendário religioso, vai fazer em nome do grupo humano tudo o que se deve fazer, são os próprios homens que tomam em mãos seu destino "comum", que decidem dele após discussão (quando eu digo os homens, refiro-me, bem entendido, unicamente aos cidadãos, pois, como se sabe, esse sistema político pressupõe que os outros homens se dedicam ao essencial do trabalho produtivo). Mas, para os cidadãos, os negócios da cidade só podem ser regulamentados ao termo de um debate público em que cada um pode intervir livremente para desenvolver seus argumentos. O *lógos*/instrumento desses debates públicos, toma então um sentido duplo. De um lado, significa a palavra, o discurso que pronunciam os oradores na assembleia; mas significa também a razão, esta faculdade de argumentar que define o homem como não simplesmente um animal, mas como "animal político", um ser racional. A essa importância que adquire então a palavra, tomada a partir do instrumento por excelência da vida política, corres-

ponde também uma mudança no significado social da escrita. Nos reinos do Oriente Próximo a escrita era a especialidade e o privilégio dos escribas. Permitia à administração real controlar a vida econômica e social do Estado, contabilizando-a. Visava constituir os arquivos sempre guardados mais ou menos em segredo no interior dos palácios. Essa forma de escrita existiu no mundo micênico entre 1450 e 1200 a.C. Mas desaparece na ruína da civilização micênica, e onde nós nos situamos, isto é, no momento do nascimento da cidade, ela é substituída por uma escrita que tem uma função exatamente inversa. Em vez de ser o privilégio de uma casta, o segredo de uma classe de escribas trabalhando para o palácio do rei, a escrita se torna "coisa comum" a todos os cidadãos, um instrumento de publicação. Ela permite depositar no domínio público tudo o que, ultrapassando a esfera privada, interessa à comunidade. As leis devem ser escritas; por isso tornam-se verdadeiramente a coisa de todos. As conseqüências dessa transformação do *status* social da escrita serão fundamentais para a história intelectual. Se a escrita permite tornar público, colocar aos olhos de todos, o que nas civilizações orientais permanecia sempre mais ou menos secreto, resulta disso que as regras do jogo político, isto é, o livre debate, a discussão pública, a argumentação contraditória vão tornar-se também as regras do jogo intelectual. Como os negócios políticos, os conhecimentos, as descobertas, as teorias sobre a natureza de cada filósofo serão colocadas em comum; tornar-se-ão coisas comuns: *κοινά*. Temos uma carta, certamente apócrifa, mas que não é menos reveladora de uma certa psicologia coletiva: é a carta que Diógenes Laércio atribui a Tales endereçada a Ferecídes, um contemporâneo de Anaximandro, autor, segundo alguns, da primeira obra publicada em prosa.<sup>8</sup> Tales felicita-se da sábia decisão de Ferecídes por não ter guardado para si o seu saber, mas por tê-lo depositado *ἐν κοινῷ*, na comunidade, o que implica ter feito dele o objeto de uma discussão pública. Em outras palavras, que faz um filósofo como Ferecídes quando escreve um livro? Transforma um saber privado em

8. Diógenes Laércio, I, 1. 15.

objeto de debate análogo ao que se instaura nas questões políticas. De fato Anaximandro vai discutir as idéias de Tales, Anaximenes e de Anaximandro, e é por meio desses debates e polémicas que vai se constituir o próprio domínio da história da filosofia. Parece-me que se a cosmologia grega pôde liberar-se da religião, se o saber concernente à natureza dessacralizou-se, é porque, na mesma época, a vida social se tinha também racionalizado, porque a administração da cidade tornara-se uma atividade profana, em sua maioria. Mas é preciso ir mais além. Agora a forma racional e positiva da astronomia, deve-se interrogar sobre seu conteúdo e buscar sua origem. Como os gregos formaram a sua nova imagem do mundo? Dissemos que o que caracteriza o universo de Anaximandro é seu aspecto circular, sua esfericidade. Sabe-se a que ponto o círculo recebe um valor privilegiado aos olhos dos gregos. Vêem nele a mais bela forma, a mais perfeita. A astronomia deve explicar aparências, ou conforme a fórmula tradicional, "salvar os fenômenos", construindo esquemas geométricos em que os movimentos de todos os astros far-se-ão de acordo com círculos. Ora, deve-se constatar que o domínio político aparece tão solidário de uma representação do espaço que acentua, de maneira deliberada, o círculo e o centro, dando-lhe um significado muito definido. A este respeito, pode-se dizer que o advento da Cidade manifesta-se de início por uma transformação do espaço urbano, isto é, do plano das cidades. É no mundo grego, sem dúvida primeiro nas colônias, que aparece um plano novo de cidade em que todas as construções urbanas são centradas ao redor de uma praça que se chama a *ágora*. Os fenícios são comerciantes que, vários séculos antes dos gregos, sulcam todo o Mediterrâneo. Os babilônios também são comerciantes que prepararam técnicas comerciais e bancárias mais aperfeiçoadas que as dos gregos. Em nenhum deles se encontra uma *ágora*. Para que exista uma *ágora* é preciso um sistema de vida social implicando, para todos os negócios comuns, um debate público. Eis por que vemos aparecer a praça pública somente nas cidades jônicas e gregas. A existência da *ágora* é a marca do advento das instituições políticas da cidade.

De onde surge historicamente essa *ágora*? Ela tem por certo um passado. Liga-se a determinados costumes característicos dos gregos indo-europeus, entre os quais existe uma classe de guerreiros separada dos agricultores e dos pastores. Encontramos em Homero a expressão *ἀσὸν ὄρεσεν*, isto é, reunir o exército. Os guerreiros reúnem-se em formação militar: formam o círculo. No círculo assim formado constitui-se um espaço em que se dá um debate público, com o que os gregos denominam *ἰσθηπία*, o direito à livre palavra. No início do canto II da *Odisséia*, Telêmaco convoca desse modo a *ágora*, isto é, ele reúne a aristocracia militar de Ítaca. Estabelecido o círculo, Telêmaco avança para o interior e se coloca *ἐν κέντρῳ*, no centro; segura o centro na mão e fala livremente. Quando ele termina, sai do círculo, um outro toma seu lugar e lhe responde. Essa assembléia de "iguais" que constitui a reunião dos guerreiros, desenha um espaço circular e centrado em que cada um pode dizer livremente o que lhe convém. Esse ajuntamento militar tornar-se-á, depois de uma série de transformações econômicas e sociais, a *ágora* da cidade em que todos os cidadãos (de início uma minoria de aristocratas, depois o conjunto do *dêmos*) poderão debater e decidir em comum os negócios que lhes concernem coletivamente. Trata-se, pois, de um espaço feito para a discussão, de um espaço público oposto às casas privadas, de um espaço político em que se discute e em que se argumenta livremente. É significativo que a expressão *ἐν κοινῷ*, cujo significado político já assinalamos — tornar público, pôr em comum —, tem um sinônimo cujo valor espacial é evidente. Em vez de se dizer que uma questão é posta *ἐν κοινῷ*, que ela é debatida publicamente, pode-se dizer que ela está situada *ἐν κέντρῳ*, que ela é colocada no centro, depositada no meio. O grupo humano tem, pois, de si mesmo, a seguinte imagem: ao lado das casas privadas, particulares, há um centro onde os negócios públicos são debatidos, e este centro representa tudo o que é "comum", a coletividade como tal. Nesse centro cada um é igual ao outro, ninguém está submetido a ninguém. Nesse debate livre que se institui no centro da *ágora*, todos os cidadãos se definem como *ἴσοι*, iguais, *ὄμοιοι*, semelhantes.

Vemos surgir uma sociedade em que a relação do homem com o homem é pensada sob a forma de uma relação de identidade, de simetria, de reversibilidade. Em vez de a sociedade humana formar, como o espaço mítico, um mundo com degraus em que o rei está em cima, e abaixo dele toda uma hierarquia de estatus sociais definidos em termos de dominação e de submissão, o universo da cidade aparece constituído por relações igualitárias e reversíveis em que todos os cidadãos se definem como idênticos no plano político com relação uns aos outros. Pode-se dizer que, tendo acesso a esse espaço circular e centrado da agora, os cidadãos entram num quadro de um sistema político cuja lei é o equilíbrio, a simetria, a reciprocidade.

Para compreender as relações entre as instituições políticas da cidade, o novo quadro urbano e o advento de uma nova imagem do mundo, é preciso prestar atenção a personagens como Hipódamo de Mileto. É posterior de um século a Anaximandro, mas liga-se à mesma corrente de pensamento. Em que direção se exerce sua atividade? Ele é o encarregado de reconstruir Mileto depois da destruição da cidade. Ele a reconstrói segundo um plano de conjunto que marca uma vontade de racionalizar o espaço urbano. Em lugar de uma cidade de tipo arcaico, comparável às nossas cidades medievais, com um dedalo de ruas descendo desordenadamente as vertentes de uma colina, ele escolhe um espaço bem livre, traça as ruas com o cor-deal, cortando-se em ângulo reto, cria uma cidade em forma de tabuleiro de xadrez, inteiramente centrada na praça da agora. Dizemos que esse Hipódamo é um arquiteto, o primeiro grande arquiteto urbanista do mundo grego. Mas Hipódamo é antes um teórico político que concebe a organização do espaço urbano como um elemento, entre outros, da racionalização das relações políticas. É também um astrônomo que se ocupa de "meteorologia", isto é, que estuda os astros. Percebe-se assim ao vivo como se verificam, no mesmo homem, as preocupações astronômicas relativas à esfera celeste, a pesquisa das melhores instituições políticas e um esforço para construir uma cidade conforme a um modelo geométrico racional. O autor como Aristóteles poderia nos fornecer um segundo exem-

plô. Põe em cena em sua comédia *As aves*, a fim de ridicularizá-la, um astrônomo, Metão, do qual sabemos que havia conseguido fazer coincidir o cômputo dos meses lunares e do ano solar. Aristóteles o apresenta medindo a cidade e declarando: "Vou medir com um esquadro reto que eu aplico, a fim de que o círculo se torne quadrado e que no meio se encontre a agora; ruas bem retas serão orientadas, convergindo para o próprio centro, e, como que de um astro também redondo, partirão raios retos em todas as direções". Propósitos que provocam esta exclamação admirativa dos espectadores: "Este homem é um Tales!". Metão tenta resolver o problema da quadratura do círculo. Pretende traçar o plano de uma cidade circular cujas ruas se cortam em ângulo reto convergindo igualmente para o centro. É preciso que as ruas se cortem em ângulo reto porque é simples e racional; mas é preciso que todas as ruas converjam para o centro porque não há necessidade humana que não tenha em seu centro uma praça pública e porque todo grupo humano constitui uma espécie de círculo. É preciso notar também a referência a considerações astronômicas, aos raios do sol: elas são bem compreensíveis nesse arquiteto que é astrônomo ao mesmo tempo.

Esses dois exemplos levam-nos a pensar que puderam existir dois muito estreitos entre a organização do espaço social no quadro da cidade e a reorganização do espaço físico nas novas concepções cosmológicas.

Retomemos os textos de Anaximandro a fim de nos aproximarmos do seu vocabulário, dos seus conceitos fundamentais, da sua organização geral. Se a terra permanece imóvel no centro da circunferência celeste, é, diz Anaximandro, por causa de sua *φωτότης*, de sua similitude (nós diríamos, de sua igualdade de distância com relação a todos os pontos da circunferência); é por causa também da sua *ισοπορτία*, do seu equilíbrio ou da sua simetria; Anaximandro acrescenta que, situada assim no centro, *μέσῃ, ἐντὶ τοῦ μέσου*, *ἐπὶ τὸ τοῦ κόσμου μέσου*, a terra não é *ὑπὸ ἡγεμονίας κρατοῦμένη*, que ela não é dominada por nada, sob nenhum poder. Que vem fazer nesse esquema astronômico essa idéia de "dominação", que é de ordem "política" e

não de ordem física? É que, na imagem mítica do universo, a terra, para permanecer estável, devia apoiar-se sobre qualquer outra coisa que não ela mesma e da qual, por consequência, dependesse. O fato de que a terra tinha necessidade de uma base implicava que ela não era inteiramente independente, que estava sob o poder de uma realidade mais forte. Pelo contrário, em Anaximandro, a centralidade da terra significa sua "autonomia". Ora, se tomamos agora um texto do historiador Heródoto, texto político desta vez, vamos encontrar exatamente o mesmo vocabulário, as mesmas noções fundamentais e a mesma solidiedade conceitual entre as idéias de "centro", de "similitude", de "não-dominância".<sup>10</sup> Heródoto conta que por ocasião da morte do tirano Policrates, de Samos, o sucessor que ele havia designado, Maiândrio, convertido ao ideal democrático, recusa tomar o poder em suas mãos. Convoca então a assembléia. Reúne nesse círculo privilegiado, nesse centro da comunidade humana, todos os cidadãos da cidade para dizer-lhes que ele desaprovava Policrates que reinava como tirano sobre homens que eram seus iguais, seus semelhantes; nessas condições, ele decide depor o κρότος, o poder, ἐν μέσῳ, no centro (isto é, devolver à comunidade de todos os cidadãos o que havia sido usurpado por um indivíduo) e proclamar a ἰσωνομία. Esse notável paralelismo no vocabulário, nos conceitos, na estrutura de pensamento, parece confirmar claramente a nossa hipótese de que a nova imagem esférica do mundo tornou-se possível pela elaboração de uma nova imagem da sociedade humana no quadro das instituições da pólis.

Estendamos um pouco mais a análise e tentemos submeter nossa tese a uma espécie de verificação experimental, nas condições que a pesquisa histórica permite. Tomemos, em uma extremidade da corrente, o significado e os valores do centro na imagem mítica do universo; em seguida, em uma outra ex-

9. Que a expressão κροτουμένην não tem apenas o sentido de "tendo sustentado", mas que ela tenha relação direta com a idéia de "poder", é o que prova o emprego do verbo κροτέω nos escritos cosmológicos, médicos ou históricos. Cf. Ch. Kahn, *op. cit.*, pp. 80 e 130.

10. Heródoto, III, 142.

comunidade, a noção geométrica do centro na cosmologia de Anaximandro. Examinemos como a passagem operou-se efetivamente, nesse ponto preciso.

Dois termos designam o centro no pensamento religioso dos gregos. Um é *Omphalos* que significa o umbigo, o outro é *Hestia*, a lareira. Por que *Hestia* é um centro? A casa forma um espaço doméstico bem delimitado, fechado em si mesmo, uma extensão diferente da das outras casas: ela pertence como propriedade de um grupo familiar, ela lhe confere uma qualidade religiosa particular. Assim, é preciso, quando um estrangeiro penetra na casa, conduzi-lo de início à lareira. Ele toca a lareira; acha-se desse modo integrado ao espaço da casa da qual é hóspede. A lareira, estabelecida no centro do espaço doméstico, é, na Grécia, uma lareira fixa, implantada no solo. Constitui como o *omphalos* da casa, o umbigo que enraíza a morada humana nas profundezas da terra. Mas é, ao mesmo tempo, de um certa maneira, um ponto de contato entre o céu e a superfície do solo em que vivem os mortais. Ao redor da lareira circular, na sala que os gregos denominam *mégaron*, quatro colunas pequenas sustentam no teto uma abertura, uma clarabóia por onde escapa a fumaça. Quando se acende o fogo na lareira, a chama estabelece, ao elevar-se, a comunicação entre a casa terrestre e o mundo dos deuses. O "centro" da lareira é, pois, o ponto do solo em que se realiza, para uma família, um contato entre os três níveis cósmicos do universo. Opera a passagem deste mundo aos outros mundos. Tal é a imagem mítica do centro que representa *Hestia*. E cada centro doméstico, cada lareira de cada casa, é diferente das outras. Entre lareiras há como que uma espécie de incompatibilidade. As diversas lareiras não podem se "misturar".

Ora, o que se passa na época da Cidade? Quando se institui a ágora, este espaço que não é mais doméstico, que forma ao contrário um espaço comum a todos, um espaço público e não privado, esse espaço que se torna, aos olhos do grupo, o verdadeiro centro. Para marcar seu valor de centro, estabelece-se aí uma lareira que não pertence mais a uma família particular, mas que representa a comunidade política em seu conjunto:

é a lareira da cidade, a lareira comum, a Ἑστία κοινή. Esta *Héstia* comum aparece menos como um símbolo religioso do que como um símbolo político. A partir de então, ela é o centro em redor do qual se reúnem todos os homens para entrar em comércio e para discutir racionalmente sobre seus negócios. Enquanto símbolo político, *Héstia* deve figurar todas as lareiras sem identificar-se a nenhuma. Poder-se-ia dizer que todas as lareiras das diversas casas estão de qualquer modo à mesma distância da Lareira Pública que as representa, todas igualmente, sem se confundir com elas. *Héstia* não tem mais a função de diferenciar as casas, nem de estabelecer o contato entre os núcleos cósmicos; ela exprime agora a simetria de todas as relações que, no seio da cidade, unem os cidadãos iguais. Símbolo político, *Héstia* define o centro de um espaço constituído por relações reversíveis. O centro no sentido político vai poder assim servir de mediação, de intermediário entre a antiga imagem mítica do centro e a concepção nova, racional, do centro equidistante em um espaço matemático feito de relações inteiramente recíprocas.

As coisas aconteceram efetivamente dessa maneira? Uma observação parece fornecer-lhes o que nós denominamos a verificação experimental. O nome que os filósofos dão à Terra, imóvel e fixa no centro do Cosmo, é precisamente o de *Héstia*. Quando os astrónomos e os autores de cosmologia quiseram marcar a situação central da Terra na esfera celeste, disseram que a Terra constituía a lareira do Universo. Projetaram, pois, sobre o mundo da natureza a própria imagem da sociedade humana na forma que a *Pólis* lhe havia conferido. Pelas transformações do simbolismo de *Héstia*, nós aprendemos, assim, a passagem de uma imagem mítica a uma noção política e geométrica; compreendemos como o advento da Cidade, a discussão pública, o "modelo" social de uma comunidade humana constituída por "iguais", permitiram ao pensamento racionalizar-se, abrir-se a uma concepção nova do espaço, exprimindo-se ao mesmo tempo sobre toda uma série de planos: na vida política, na organização do espaço urbano, na cosmologia e astro-

## Estrutura geométrica e noções políticas na cosmologia de Anaximandro<sup>1</sup>

Retomando, após G. Vlastos e Ch. H. Kahn, o estudo da cosmologia de Anaximandro em suas relações com o pensamento político, nós ressaltamos, em vários trabalhos, o parentesco entre a concepção geométrica do universo, que se afirma pela primeira vez nesse filósofo, e, no âmbito da cidade, a organização de um espaço cuja lareira comum, estabelecida na ágora, constitui o centro.<sup>2</sup> Com efeito, o que caracteriza o espaço da cidade é que ele se organiza em redor de um centro. Pelos significados políticos que lhe são atribuídos, esse centro reveste-se de uma importância excepcional. Por um lado, opõe-se, enquanto centro, a todo o resto do espaço cívico; por outro lado, ordena ao seu redor esse espaço, cada posição particular

1. *Birney*, 1968, VII, pp. 5-23.

2. G. Vlastos, "Equality and justice in early greek cosmologies", *Classical Philology*, 42, 1947, pp. 156-78; Ch. H. Kahn, *Anaximander and the origins of greek cosmology*; Nova York e Londres, 1960; J.-P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, 1962, pp. 115-26 (2ª ed., 1971); trad. bras. de Isis Borges da Fonseca, *As origens do pensamento grego*, DIFEL, São Paulo, 1972, pp. 86-93; nesta obra, pp. 155-260; 238-60; cf. também P. Lévyque e Vidal-Naquet, *Clisthène l'Athénien*, Paris, 1964, 77 e ss.; M. Detienne, "En Grèce archaïque: Géométrie, politique et société", *Annales E.S.C.*, 1965, 425-41.

definindo-se a partir dele e relacionada com ele. Como diz uma inscrição jurídica de Tenos: no centro, está a coletividade (*μέσῳ πάντρε*); fora, está o particular (*χωρὶς ἑκαστοῦ*).<sup>3</sup> As expressões *ἔξ μέσῳ*, *ἐν μέσῳ* são exatamente sinônimas de *ἔξ κοινῶν*, *ἐν κοινῶ*. O *μέσον*, o meio, define, pois, por oposição ao que é privado, particular, o domínio do comum, do público, o *ξυῶν*. Por mais diferentes que sejam, pela residência, pela família, pela riqueza, pelos cidadãos, ou melhor, pelas casas que compõem uma cidade, constituem uma *κοινῶν* ou *ξυῶν* política, por sua participação comum nesse centro único. Além disso, definidos por sua relação a esse centro como *ἴσοι*, iguais, *ὅμοιοι*, semelhantes. Simetricamente organizado em redor de um centro, o espaço político, em vez de formar como nas monarquias orientais uma pirâmide dominada pelo rei e, de alto a baixo, como uma hierarquia de poderes, de prerrogativas e de funções, delineia-se segundo um esquema geometrizado de relações reversíveis, cuja ordem se baseia no equilíbrio e na reciprocidade entre iguais. *Ἐξ μέσῳ τῖθέται τὴν ἀρχὴν* ou *τὸ κρῶτος*, depor o poder no centro, é tirar o privilégio da supremacia de todo indivíduo particular, para que ninguém domine ninguém. Fixado no centro, o *κράτος* escapa à apropriação para tornar-se comum a todos os membros da coletividade. Cada um comanda e obedece a si e aos outros ao mesmo tempo. Para os cidadãos de uma cidade, é uma única e mesma coisa depor o *κράτος* no centro e afirmarem-se livres de qualquer dominação.

Heródoto conta que, por volta de 550, em Samos, Maiândrio *εἶχε τὸ κρῶτος*, tinha o poder em suas mãos, que havia recebido de Polícrates. Entretanto, com a morte deste último, Maiândrio faz erigir um altar a Zeus *Eleuthérios*, Zeus Libertador, e convoca uma assembleia de todos os cidadãos para dizer-lhes: "É a mim, vós o sabeis, que foram confiados *οκτῆτρον καὶ δύοιμις πᾶσα Ἡολυκρῶτες*, o centro e toda a força de Polícrates... Mas Polícrates não tinha minha aprovação quando dominava como chefe dos homens que eram seus semelhantes, *δεσπόζων ἀνδρῶν*

3. *IG XII (5)*, 872, 27; 3 I, 3 8; citado em M. Detienne, *loc. cit.*, p. 428. Sobre a expressão *μέσον-ἴσων*, cf. Heródoto, VII, 8.

*ἡμεῶν ἑαυτῶν*... Depinho, pois, o poder no centro e proclamamos a isonomia/ *ἔξ μέσῳ τὴν ἀρχὴν τῖθειξ ἰσονομίην ἡμῖν ἡμεροπέω*".<sup>4</sup>

Reconhece-se, desse modo, a estreita relação que une, no pensamento político dos gregos, as noções de centro: *μέσον*, de similitude ou igualdade: *ὅμοιότης*, *ἰσότης*, de não-dominado: *ἐν κρῶτος*, *ἀντοκράτης*.

Fassa mesma relação, entre as mesmas noções no âmbito de uma mesma concepção do conjunto de um espaço simetricamente constituído em redor de um centro, acreditamos poder encontrá-la nos testemunhos doxográficos concernentes à imagem que Anaximandro concebia de um cosmo esférico em que a terra ocuparia o centro.

Charles J. Kahn agrupou e discutiu as doxografias de modo pertinente, a nosso ver. Mostrou também claramente aquilo que a cosmologia de Anaximandro, por seu caráter geométrico, comporta de radicalmente novo, não somente com relação às representações arcaicas do universo, que se encontram em Homero ou Hesíodo, mas também com relação às teorias de Tales e de Anaxímenes. Segundo Anaximandro, se a terra permanece imóvel, isto se refere exclusivamente ao lugar que ocupa no cosmo. Situada no centro do universo, a distância igual de todos os pontos que formam as extremidades do mundo, não há nenhuma razão para que ela vá mais para um lado do que para um outro. A estabilidade da terra explica-se pelas puras propriedades geométricas do espaço; a terra não tem necessidade de raízes, como em Hesíodo; não lhe é preciso também apoiar-se sobre uma força elementar diferente dela mesma, como a água em Tales ou o ar em Anaxímenes. Ela permanece em seu lugar sem intervenção estrangeira, porque o universo, orientado simetricamente em todas as suas partes com relação ao centro, não comporta mais direções absolutas. Nem o alto nem o baixo, nem a direita nem a esquerda existem

4. Heródoto, III, 142; mesma expressão em Cadmo de Cós (Heródoto, VII, 164) e em Demónax, que, em Cirene, por volta de 550, "depos no meio" tudo o que os reis possuíam antes, *πάντα τὰ πρότρον εἶχον οἱ βασιλῆες ἔξ μέσῳ τῶ ἡμῶν ἑθνε* (Heródoto, IV, 161).

por si mesmos, mas somente em relação com o centro/E, do ponto de vista do centro, esse alto e esse baixo não são apenas simétricos mas inteiramente reversíveis.<sup>5</sup> Entre um e outro não há nenhuma diferença, como também entre a direita e a esquerda. Todos os pontos da esfera celeste são assim, em relação com o centro, exatamente semelhantes, (*homoiotē*). É esta *homoiotē*, acenta Aristóteles, ligada à situação central da Terra (τὸ ἐπὶ τοῦ μέσου ἰσχυμένον καὶ ὁμοιότης πρὸς τὰ ἔσχατα ἔχειν), que, segundo Anaximandro, faz com que esta última permaneça necessariamente imóvel, ἐξ ἀνάγκης μένειν.<sup>6</sup> No livro I de sua *Refutação dos heréticos*, no texto que dedica a Anaximandro, Hipólito resume a doutrina do milesiano nestes termos: Τὴν δὲ γῆν εἶναι μετέωρον ὑπὸ μηδενὸς κενουμένην, μένονταν δὲ διὰ τὴν ὁμοίαν πάντων ἀπόστασιν,<sup>7</sup> passagem que Ch. H. Kahn traduz, pensamos que corretamente, da seguinte maneira: "The earth is aloft, not dominated by anything; it remains in place because of the similar distance from all points (of the celestial circumference)."<sup>8</sup>

Centralidade, similitude, ausência de dominação: não só encontramos estes termos na cosmologia de Anaximandro, mas também se mostram ligados uns aos outros como se estivessem no pensamento político. A concepção nova do mundo, em seu geometrismo, parece, pois, ter-se modelado na imagem que a cidade tinha de si mesma, por meio de um vocabulário político que exprime o que as instituições cívicas comportam, aos olhos dos gregos, de original com relação aos estados submetidos a uma autoridade de tipo monárquico/

Há, entretanto, uma dificuldade. A expressão ὑπὸ μηδενὸς κενουμένην, deve realmente ser atribuída a Anaximandro? Não

<sup>5</sup> Cf. Platão, *Timeu*, 63 a: "Suponhamos que exista, no centro do Universo, um sólido em equilíbrio. Tal sólido não se voltaria nunca para qualquer das extremidades do mundo, pois que todas são semelhantes por toda parte. Bem mais que isto, se alguém se deslocasse em círculo ao redor desse sólido, tantas vezes quantas se detivesse e fosse às antípodas, poderia chamar o mesmo ponto do mundo ora *baixo* ora *alto*".

<sup>6</sup> Aristóteles, *De Caelo*, 295 b 10-6, Diels, *F.V.S.*<sup>7</sup>, I, p. 88, 1.5.

<sup>7</sup> *Refutation*, I, 6, *F.V.S.*<sup>7</sup>, I, p. 84, 7-8.

<sup>8</sup> Cf. H. Kahn, *op. cit.*, p. 76.

se deve antes atribuí-la ao próprio Hipólito? Por precaução, (Ch. H. Kahn havia afastado a objeção; a autenticidade da fórmula se achava atestada, aos seus olhos, pela importância excepcional com que se revestem as noções de *kratos* e de *kratēin* no mais antigo pensamento cosmológico.<sup>9</sup> Sem dúvida, a resposta não foi suficiente: a objeção foi apresentada de novo, e de maneira mais rigorosa.<sup>10</sup> Observou-se que o verbo *κρατεῖν*, havia adquirido no início da era cristã o sentido usual de "reter, susten". No texto de Hipólito, ὑπὸ μηδενὸς κενουμένην só definida muito normalmente o sentido de *κράτος*, como poder de dominação. O argumento parece ser bastante sólido para que seja necessário retomá-lo em seu conjunto. Mas algumas observações preliminares podem não ser inúteis.

*Κρατεῖν* tem como sentido fundamental "ser forte, dominar, prevalecer". Entretanto, comporta desde antes da época helenística matizes diversos conforme os contextos. No vocabulário jurídico em particular significa "ser mestre de, ter direito sobre", mas também, "guardar nas mãos, reter" (cf. Demóstenes, *Contra Lácria*, 24); no vocabulário médico, tem muitas vezes, como *ἐμκρατεῖν*, o sentido de "assimilar, digerir". Assim, em *A antiga medicina*, XIV, o nocivo encontra-se definido como o que a natureza humana não pode *κρατεῖν*, assimilar; em III, acentua-se que, se os alimentos foram cozidos e assados pelos primeiros homens, é para que eles os possam *ἐμκρατεῖν*, digerir; em IV, interroga-se sobre o que um homem deve beber e comer para assimilar melhor: ὅ τι ἔδωκε καὶ πῶς ἐμκρατήσεται τοῦ αὐτέων μάλαιστα. Mas, tanto no direito como na medicina, quer se trate do sentido de "reter" ou de "assimilar", a referência a *kratos*, poder de dominação, ligado às noções de força (*ἰσχύς*), de poder (*δύναμις*), é sempre perfeitamente explícita. No vocabulário jurídico, *κρατεῖν*, é dominar sobre alguém ou alguma coisa, logo, poder dispor de direito ou simplesmente dominá-

<sup>9</sup> *Ibidem*, pp. 80 e 130.

<sup>10</sup> Jan Janda, *Eirene*, V, p. 205.

los de fato. No vocabulário médico, se κρατεῖν tem o sentido de assimilar ou digerir, é que as qualidades diversas de que se constituem os elementos (seco, úmido, quente, doce, amargo) são concebidas como δυνάμεις, poderes mais ou menos fortes. Para assimilá-los, o corpo deve ser mais poderoso, mais forte que essas qualidades, isto é, dominá-las no sentido próprio. O que os médicos tomaram por nocivo, como temos em *A antiga medicina*, "é a força de cada qualidade, o que, sendo muito forte para a natureza humana, não podia ser assimilado por ela (τὸ ἰσχυρὸν ἐκείνου καὶ τὸ κρείσσον τῆς φύσεως τῆς ἀνθρώπου; οὐ μὴ ἡδύνατο κρατεῖν)".<sup>11</sup> Também aos doentes e aos fracos se dão, para que os possam digerir, alimentos mais fracos (ἀσθενέστερον) reduzindo sua força (τὸ ἰσχυρὸν) pelo cozimento ou uma mistura de água.<sup>12</sup> O que acontece com o médico com relação às doenças acontece ao corpo com relação aos elementos: o médico só pode agir sobre o mal na medida em que dispõe de um instrumento que possua mais poder, mais força: "No caso em que podemos dominar, ἐνκρατεῖν, graças a instrumentos, quer naturais quer artificiais, temos a possibilidade de agir demingicamente; nos outros casos, isso não é possível. Quando, então, um homem sofre de um mal muito forte para os instrumentos da medicina, não se deve esperar que este mal possa ser dominado pela medicina (ὄτρων οὖν τι πᾶθῃ ἀνθρώπου κakov ὁ κρείσσον ἐστὶ τῶν ἐν ἡτηρικῇ φαρμάκων, οὐδὲ προσδοκᾶσθαι τὸτό πον δεῖ ὑπὸ ἡτηρικῆς κρατηθῆναι ἄν)".<sup>13</sup>

O que é verdadeiro para a arte medicinal vale para todas as técnicas humanas. Trata-se sempre de opor, a fim de vencê-la, dominá-la, uma força a uma força, um poder a um poder. Aristóteles define igualmente os artifícios dos sofistas e os instrumentos do engenheiro como armas que permitem ao mais insignificante e ao mais fraco dominar, κρατεῖν o mais importante e o mais forte.<sup>14</sup> Mesmo no vocabulário técnico de um Filon de Bizâncio, onde o verbo κρατεῖν tomou o sentido de

11 *A antiga medicina*, XIV.

12 *Ibidem*, V.

13 *Acercia da arte*, VIII, pp. 14 e ss.

14 *Acronica*, II, 1402 a; *Mecânica*, 847 a, 22.

fazer peso sobre um instrumento para movê-lo e κρατεῖσθαι, quando se trata da peça de um instrumento, o sentido de ser acionada por uma outra (nós diríamos "manobrada"), o valor dinâmico de *krátios*, como força superior, não está certamente ausente.

Essa concepção dinamista de um universo, em que as realidades físicas são concebidas como forças e suas relações mútuas como comportamentos de força<sup>15</sup>, explica, sem dúvida, que já em Homero a expressão κραταίρεθον (*Odisseia*, XXIII, 46) designa um solo firme, resistente, isto é, capaz de "suster" coisas e seres sem que se afundem.<sup>16</sup> Um corpo que cai é uma força em ação. Assim, nos diz Homero, cada vez que Sísifo, rolando sua pedra para o alto da colina, estava no ponto de atingir o cimo, "ὄτ' ἀποσπέρυσκε Κροναίτῃ; então uma força a fazia cair" (*Odisseia*, XI, 597). Para reter a queda, suportar o peso, é preciso uma força igual ou superior. *Gáia* possui precisamente este poder de suporte. Ela é por certo a Nutriz, mas é também a deusa ἠὺθέμεθλος com bases sólidas (*Hino homérico à Terra*, D), a força cósmica que enquanto πάντων ἔδος ὄσφραλῆς αἰεὶ, para todos (os deuses) fundamento inabalável para sempre, opõe-se, nas origens do mundo, a Χάος, o grande abismo, vazio, sem fundo, sem direção, espaço de queda indefinida em que nunca se detém o corpo que cai.<sup>17</sup>

De onde *Gáia* tira esse poder de sustentáculo, de estabilidade? Por que é o suporte sobre o qual os homens podem andar sem inquietação, mesmo se, por vezes, sob seus pés, o solo estremece? As respostas que o mito oferece a essa questão

15. Cf. ainda Aristóteles, *Acercia da geração e da destruição*, 331 a-28-35 e 331 b 1-12; Platão, *Timéu*, 56 e-57 c.

16. Devem-se mencionar também os κραταίρωται (*Ulíada*, IX, 214), suportes destinados a suster os espetos? A palavra foi ligada a κρατέω mas também a κράθῃ. A respeito de κραταίρεθός opoñdo-se a um micênico σπαρτάδος (mole, inconsistente, falando da qualidade do solo) como κραταίρω; qualificando o animal com o andar firme, estável, opor-se-ia a σπαρταίρω; com pés pouco seguros, com o andar incerto, cf. L. Deroy e M. Gérard, *Le cadavre mycénien de Pylos*, Roma, 1965, pp. 75-6.

17. Hesíodo, *Teogonia*, 117. A respeito de *Chaos*, abismo sem fundo, sem direção, cf. o μέγλα χάσμα dos versos 740-3 da *Teogonia*.

são múltiplas, sem nunca colocá-las de maneira explícita. Não poderíamos examiná-las aqui, pois elas põem em jogo toda a concepção mítica da organização progressiva do mundo. Lembremos apenas alguns pontos. *Gáia* é a estabilidade bem como a Mãe universal de quem tudo se origina, desde o Céu, a Vaga aparece, *yévero* (Hesíodo, *Teogonia*, 115), seguindo-se imediatamente a *Cháos*, estabelece-se já uma espécie de base, de ali-cerce no mundo inorganizado; o espaço encontra um início de orientação. Mas *Gáia* não é a primeira; *Cháos* precedeu-a, como uma realidade que lhe é estrangeira, a única força com a qual *Gáia* não se unirá de nenhuma maneira. É dizer que mesmo ao termo dessa seqüência de gerações e de luas divinas que terminarão no estabelecimento da ordem, *Cháos* não deixará de representar uma ameaça que subsiste em segundo plano e que correria o risco de submergir tudo o que o cosmo comporta de estável e de organizado, se o reino de Zeus, pela virtude de um *krátos* superior, não tivesse fixado definitivamente, para cada força, sua situação, seus privilégios e seus poderes.<sup>18</sup> Tifão, quando se agita, pode muito bem sacudir e remexer o chão, confundir todas as direções do espaço nos turbilhões das borrascas, misturar o céu e a terra na obscuridade dos temporais; o monstro, domado pela força de Zeus, é relegado ao Tártaro, enterrado para sempre sob toda a massa do Étna.<sup>19</sup> Quanto às raízes da terra, elas surgem por certo de uma boca que se abre sobre o mesmo Tártaro, domínio da Noite, imenso abismo semelhante ao *Cháos* primordial e que, como ele, contém em seu seio a origem (*trypai*) e os limites (*tréipton*) de tudo o que existe.<sup>20</sup> Mas, por ordem de Zeus, esta boca é agora fechada. Posidão selou as portas de bronze sobre os Tifões vencidos.<sup>21</sup> Nenhuma força de dissolução e desordem pode subir à luz

18. *Ibidem*, 885.

19. Hesíodo, *Teogonia*, 868 e ss.; Ferecidas de Sirros, em *Origines, contra Césaire*, VI, 12; P.V.S., pp. 49, 23-6; Pindaro, *Píticas*, I, 36-55; Esquilo, *Pro-méteia acortada*, 364 e ss.; Valério Flaco, *Argon*, IV, 515 e segs.

20. Hesíodo, *Teogonia*, 809.

21. *Ibidem*, 740-3.

para ameaçar a estabilidade do mundo. Todas as imagens ressaltam, pelo contrário, o caráter inabalável das bases sobre as quais *Gáia* repousa. As portas apóiam-se sobre uma camada de bronze, inquebrável, nascida por si mesma. A própria entrada repousa sobre raízes que se estendem ao longe, indefinidamente, sem nenhum limite.<sup>22</sup>

Mas, esse quadro, mesmo se traduz em imagens alguns problemas que a filosofia colocará em termos de conceitos (relação do não-ser com o ser, do não-delimitado com o limite, do indiferenciado com o definido),<sup>23</sup> não podia satisfazer o espírito positivo dos físicos de Mileto. Para eles, as forças que constituem o universo e cujo jogo deve explicar sua organização presente não são mais entidades primordiais nem figuras dos deuses tradicionais. A ordem não pode resultar de uniões sexuais, de partos sagrados, nem surgir ao termo dos combates a que os deuses se entregam com vistas à soberania até que Zeus se instale no trono do mundo, ladeado por *Krátos* e *Bia*.<sup>24</sup>

Era preciso, pois, que os milesianos, no âmbito de sua concepção "física" do universo, justificassem essa força de estabilidade com que a terra aparecia dotada. Conhece-se a resposta de Tales. Segundo ele, a terra na verdade não possui tal poder. Ela o recebe do único elemento primordial de onde provém tudo e para onde tudo volta, fonte do movimento e da vida no universo. A terra flutua sobre a água que a "leva" do mesmo modo que leva e anima todas as coisas. "Tudo", escreve Hipólito, "é suportado pela água, de onde procedem os abalos da terra, os turbilhões do vento, os movimentos dos astros; de onde todas as realidades provêm e decorrem conforme a natureza do que é a causa primeira de sua geração: éταίρεσθθαί τε αὐτῷ τὰ πάντα. ἀπ' οὗ καὶ αἰσχροὺς καὶ πνευμαίων <του> στροφοῦς καὶ ὄστρον κινῆσθαις <γίνεσθαι>. καὶ τὰ πάντα φέρεσθαι τε καὶ βεῖν τῆ τοῦ πρώτου ὄφθητοῦ τῆς γενέσεως αὐτῶν φύσει στροφερέμενα."<sup>25</sup> Ao mesmo tempo

22. *Ibidem*, 811-3.

23. Cf. G. Vlastos, *Gnomon*, 27, 1955, 74 e ss.; H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, pp. 139-51.

24. Hesíodo, *Teogonia*, 383 e 403.

25. Hipólito, *Refutação*, I, 1.

origem e fim de tudo o que se manifesta na existência, a água é no sentido próprio o divino, θεῖον, um divino presente em cada parte deste grande ser vivo que é o universo, regulando todas as transformações, sem nunca mudar-se a si mesmo, sem nunca cessar de existir nem de ser o que é. Produzindo, governando, envolvendo a totalidade do ser, a água concentra em si mesma os dois tipos de poderes que o mito distinguia, pois conferia às entidades primordiais (οἱ πρώτοι) como *Gaia*, *Nyx*, *Okeanos*, a força para gerar a diversidade dos seres, mas que reservava a um ser "que veio depois", como *Zeus*, o *kratos* e a *basileia*.<sup>26</sup> Mas, para os físicos, a ordem do mundo não pode ter surgido, como por decreto, da decisão de um deus singular, mesmo soberano. Imanente à *physis*, a grande lei que regula o universo devia estar presente desde a origem no elemento primordial do qual surgia o mundo pouco a pouco por diferenciação. Assim se achava abolida a oposição estabelecida pelo mito entre o que é primeiro do ponto de vista temporal (ἐξ ἀρχῆς, πρώτοτα)<sup>27</sup> e o que é primeiro do ponto de vista do *kratos*,<sup>28</sup> entre o princípio que está cronologicamente na origem do mundo e o princípio que preside à sua ordem atual. A água em Tales, o ar em Anaximenes têm, enquanto elemento divino, o papel que Homero reserva ao mesmo tempo a Oceano e a Zeus. Como o primeiro, eles são γένεσις πάλαιος, origem de todas as coisas; como ele ainda, envolvem o universo do qual constituem os limites, πέριπα, sem que sejam eles próprios envolvidos nem limitados por nada.<sup>29</sup> Mas, como o segundo, eles são também κόπυτος, os mais poderosos;<sup>30</sup> por este *kratos*, eles governam o cosmo impondo ao seu devir uma lei cuja necessidade ἀνάγκη é imanente à sua natureza. Περίεχειν,<sup>31</sup> en-

26. Aristóteles, *Metafísica*, 1091 a 33 — b 7.

27. Hesíodo, *Teogonia*, 115-6.

28. *Ibidem*, 49: Zeus φέρτατος θῶν κάρει τε μέγιστος; 71 e 73: Zeus ἐπιβραταύει... κόπυτι vikήτος; cf. 465; 490; 496; 506; 837; 883; 892; 897.

29. *Iliada*, XIV, 246; XIV, 200 e 301.

30. *Iliada*, VIII, 17 e segs.; XV, 108; 164-5; XXI, 190.

31. Acerca do valor de περίεχειν implicando ao mesmo tempo envolver e alimentar, governar, dominar, cf. Zeller-Mondolfo, *La Filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Florença, 1950, I, 2, p. 62 e 4, p. 179.

volver (com os valores espaciais que este termo implica), κυβερνῶν, governar (com suas ressonâncias políticas), tais são os dois aspectos a partir de então solidários do poder de *kratein* que define, segundo Xenófanes, o divino como tal: τὸτρο γὰρ θεῶν καὶ θεῶν δύνομιν εἶναι, κρετεῖν, ἄλλα μὴ κρεατεῖσθαι, καὶ πάντα κρεατεῖσθαι εἶναι,<sup>32</sup> fórmula que se deve aproximar da queela que Aristóteles, na *Metafísica* (1074 b 3), atribui a uma tradição vinda da mais recuada antiguidade: περιέχει τὸ θεῖον τὴν ἄληθιν φύσιν.

Do mesmo modo que no testemunho de Aécio, Anaximenes estimava que o ar περιέχει, o cosmo, como nossa ψυχῆ, sendo também feita de ar, συγκρατεῖ ἡρώς,<sup>33</sup> assim também, segundo Aristóteles, Anaximandro atribuía ao *ápeiron*, concebido por ele como τὸ θεῖον, o poder de περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνῶν.<sup>34</sup> Deste ponto de vista, á fórmula que Diógenes Laércio atribuiu a Tales: ἰσχυρότατον ἀνάγκη. κρεατεῖ γὰρ πάντων<sup>35</sup> esclarece-se se a aproximarmos da doutrina pitagórica, transmitida por Aécio, segundo a qual ἀνάγκη περιεφέσθαι τῷ κόσμῳ<sup>36</sup> e do fragmento de Parmênides: "κρεατερὴ γὰρ Ἄνάγκη περίπατος ἐν θεοφύτων ἔχει, a poderosa Necessidade o mantém nos elos de um limite".<sup>37</sup>

O que, na doutrina dos milesianos, tomou o lugar das antigas divindades primordiais ou pessoais são elementos, concebidos como forças, impercíveis do mesmo modo que os deuses, e que têm, como eles, força maior ou menor, domínios de ação mais ou menos extensos. Essas forças não são abstra-

32. Xenófanes, em Aristóteles, *De Melisso, Xenophane, Gorgia*, 977 a 27, Bekker *F.V.S.*<sup>7</sup>, I, pp. 117, 27-8.

33. Aécio, I, 3, 4, *F.V.S.*<sup>7</sup>, 95, 17-9.

34. Aristóteles, *Física*, 203 b 11, *F.V.S.*<sup>7</sup>, I, pp. 85, 14-9. Acerca da equivalência κρεατεῖν-κυβερνῶν, cf. Diógenes de Apolônia, fr. V, Zafiropulo, *F.V.S.*<sup>7</sup>, II, pp. 61, 5-6: "Parece-me que pelo ar πάντας καὶ κυβερνώσθαι καὶ πάντων κρεατεῖν". Lê-se do mesmo modo no *Pent. Diatés*, I, X, 21 e ss.: τὸ θεμιότατον καὶ ἰσχυρότατον τῶν, ὅπως πάντων ἐμπικρατέστα, θένων ἄπαντα κατὰ φύσιν [...] τὸτρο πάντα διὰ παντός κυβερνῶ.

35. Diógenes Laércio, I, 35, *F.V.S.*<sup>7</sup>, I, pp. 71, 12-3.

36. Aécio, I, 25, 2.

37. Parmênides, fr. VIII, 31-2, *F.V.S.*<sup>7</sup>, I, pp. 237, 10-1.

ções que se possam conceber independentemente dos "lugares" que ocupam, de sua área de extensão. Toda força se exerce em um domínio delimitado, como em Homero os diferentes deuses têm seu quinhão, sua *móira*, sua porção de universo sobre a qual reinam.<sup>38</sup> Esses limites espaciais indicam dessa forma os marcos no interior dos quais cada tipo de poder está contido. Uma *dynamis* aparece então "dominada" pelo que se estende além dela, cerca-a, envolve-a, isto é, fixa seus limites, seus *peíriata*. O que "domina tudo" não poderia ser também "limitado" por nada, mas deve, ao contrário, envolver todo o resto. Aristóteles escreve a propósito de Anaximandro: "τοῦ δὲ ἀρείου οὐκ ἔστιν ἀρχή. εἴη γὰρ ἂν αὐτοῦ πέρας, ἀλλ' οὐκ ἔστιν ἀρχή, ἀλλὰ τὸ ἐξ αὐτοῦ ἔστιν ἀρχή...".<sup>39</sup> Melisso de Samos não raciocinará de outro modo quando definir a Natureza ou o Ser: o Ser não poderia ter nem *arché* nem *telos*: "ἀρχὴν τε καὶ τέλος ἔχον οὐδὲν οὔτε διόλου οὔτε ἀπειρόν ἐστιν,<sup>40</sup> nada do que tem começo e fim é eterno nem ilimitado". O Ser só poderia ser uno: "Se não fosse uno, teria seu limite em qualquer outra coisa, e ἢ μὴ ἔν ἐτι, ἢ ἄλλο τι πρὸς ἃλλο".<sup>41</sup> O Ser é o que existe de mais forte: "Nada é mais forte que o Ser verdadeiro, τοῦ γὰρ ἑόντος ἀληθινοῦ κρείσσον οὐδέν".<sup>42</sup>

Mas é talvez em Anaxágoras que essa maneira de pensar, que nunca separa, em um elemento, o *krátos* que dispõe da extensão que ocupa, aparece mais claramente. Com efeito, dois traços definem o *Nóus* de Anaxágoras: não tem limite, escapa ao domínio; é *ápeiron*; é *autokratés*. Nessa mistura universal que constitui o mundo, ele é a única coisa pura, καθαρός; nunca se mistura a nada e permanece só ele próprio por si próprio:

38. Cf. *Iliada*, XV, 189 e ss.

39. Aristóteles, *Física*, 203 b 7 e ss.

40. Melisso, IV, in *Simplicio*, *Física*, 110, 2.

41. *Indemon*, in *Simplicio*, *Física*, 110, 5; cf. Melisso, VI: Se o Ser é *ápeiron*, deve ser uno. Pois se fossem dois não poderiam ser ilimitados, mas teriam um limite com relação um ao outro.

42. Melisso, VIII, in *Simplicio*, *De Caelo*, 558, 19, 5.

ἡνὸς δὲ ἔστιν ἀρείου καὶ αὐτοκρατέος καὶ μέγιστα οὐδὲν χριμύται, ἀλλὰ μόνος αὐτὸς ἐστὶν ἑαυτοῦ ἔστιν.<sup>43</sup> Com efeito, acrescenta Simplicio, as coisas misturadas ao *Nóus* (isto é, as coisas que o limitariam do interior, se ele fosse "puro", como o limitariam do exterior, se ele fosse *ápeiron*, aquelas que seriam suscetíveis de "envolver") teriam impedido de dominar cada coisa como ele pode fazer sendo só por si mesmo, καὶ ἂν ἐκώλυεν αὐτὸν τὰ συμμειγμένα, ὅστε μηδενὸς χριμύτατος κρατεῖν ὁμοίως ὧς καὶ μόνος ἑόντα ἐπ' ἑαυτοῦ. Simplicio prossegue: "Pois ele é o mais sutil, λεπτότατον (logo, ele pode penetrar por toda parte e limitar tudo do interior), e o mais puro, καθαρώτατον, (logo, nada pode penetrar para limitá-lo interiormente); ele compreende tudo, καὶ ἰσχυρὸν μέγιστον [...] πένυραν νοῦς κρατεῖ".

É em função desse tipo de pensamento que se deve compreender o testemunho de Hipólito sobre Anaximandro. Não se coloca mais então o problema de uma escolha entre duas interpretações incompatíveis conforme se traduzia: a terra "sustentada" por nada, ou: a terra "dominada" por nada; trata-se, pelo contrário, de saber se a noção de "sustentar" não implica, nos olhos dos filósofos de Mileto, do mesmo modo que a noção de "envolver", a referência à idéia de um poder ou de uma força superior; se, inversamente, uma *dynamis* que tem o poder de *kratéin* uma outra *dynamis* não é do mesmo modo concebida como envolvendo-a ou pelo menos sustentando-a. Aliás, que as noções de envolver e de sustentar estejam ligadas estreitamente, de tal modo que uma força que sustenta uma outra domine-a por isto mesmo e a governe como se ela a envolvesse, é o que sugere um texto de Aristóteles relativo ao repouso do *ápeiron* em Anaxágoras: "Anaxágoras diz que o *ápeiron* sustém-se a si mesmo, e isto porque ele está nele mesmo, não havendo nada que o envolva, στήριξεν γὰρ αὐτὸ αὐτό

43. In *Simplicio*, *Física*, 164, 24 e segs., F.V.S.7 II, p. 37, 18 e ss.; cf. *Platão*, *Crátilo*, 413 a: o *Nóus* de Anaxágoras, que não se mistura a nada e ordena tudo, é não-dominado, independente, αὐτοκράτορ. Acerca do significado de αὐτὸς ἐστὶν ἑαυτοῦ, cf. as observações de A. J. Festugière em sua edição de Hipócrates, *L'ancien médecine*, Paris, 1948, 47 e ss.

φθαιν τὸ ἄκρῆπον· τούτο δέ, ὅτι ἐν αὐτῷ. ἄλλο γὰρ οὐδὲν περιέχεν...<sup>44</sup>  
 O não-limite, estando em si mesmo e por si mesmo, não é envolvido por nada. Sustenta-se pois a si próprio tanto quanto é *autokratés*.

Essas observações preliminares tornam já muito verossímil a interpretação de ἴπὸ μῆθενός κρατούμένην, proposta por Ch. H. Kahn e que se refere à noção de *kratós*, poder de dominação. Mas pode-se levar mais além a demonstração, e mostrar que o emprego de *kratós* e *kratáin* em Hipólito, como o próprio sentido da fórmula, tal como se realça na comparação com os outros testemunhos que possuímos sobre o mesmo problema, tornam essa interpretação praticamente assegurada?

No primeiro livro de sua *Refutação*, Hipólito emprega só duas vezes o verbo κρατεῖν. A primeira, no fragmento discutido, em I, 6; a segunda, em I, 8: "de acordo com Anaxágoras, o sol e a lua realizam conversões porque são repelidos pelo ar, ἀπωθουμένους ὑπὸ τοῦ ἀέρος. Mas a lua gira muitas vezes porque não pode dominar o frio, διὰ τὸ μὴ δύνασθαι κρατεῖν τοῦ ψυχροῦ". O emprego de *kratáin* está aqui inteiramente conforme ao uso que dele se faz na literatura cosmológica e médica. Notemos que em I, 9, Diels-Kranz corrigem o texto de Hipólito introduzindo τὸν δ' ἀέρα κρατεῖν τοῦ ψυχροῦ,<sup>45</sup> intercalação que se baseia na versão correspondente de Diógenes Laércio, II, 17, em que *kratáin* tem mesmo o sentido de "dominar". Teremos ocasião de retomar essa passagem que concerne diretamente à interpretação de τὴν δὲ γῆν εἶναι μετέωρον ὑπὸ μῆθενός κρατούμένην, mesmo que não se aceite a correção de Diels-Kranz. No livro seguinte, livro IV, Hipólito emprega ainda o termo *kratós* em um contexto de astronomia. Segundo os astónοητος, "κράτος ἔδοκεν ὁ δημιουργήσας τῆ γᾶς καὶ οὐρανοῦ παρῆκεν, οὐ κτίσας αὐτὸν ἀλλὰ ἀναστρέψας αὐτὸν ἐν αὐτῷ". Hipólito prossegue então: "Eles dizem que este poder de dominação, κράτος, foi dado à revolução do mesmo,

mas somente porque ela envolve a do outro, isto é, os planetas, mas porque ela possui um tal *kratós*, isto é, uma tal *dýnamis*, que faz também girar juntamente com ela o que lhe está oposta, arrastando com sua força, τῆ οὐκείᾳ ἰσχύϊ, os planetas do frente ao oriente, bem como do oriente ao poente".<sup>46</sup>

Deve-se, pois, constatar que nos dois livros que nos foram conservados, e que apresentam na introdução à *Refutação* provavelmente dita das heresias um quadro histórico das doutrinas dos filósofos, Hipólito dá normalmente a *kratáin* e *kratós* os valores que estes termos possuíam nos escritos cosmológicos e astronômicos aos quais se referem.

Vejamos agora a passagem controvertida e situemo-la em seu contexto. Vinos como Hipólito apresentava a doutrina de Tales: tudo é produzido pela água, reunindo-se e dividindo-se: e tudo é "levado" pela água, e daí, em particular, os abalos da terra. Aristóteles exprimita a mesma idéia com mais precisão, dizendo que, segundo Tales, ἐπ' ὕδατος κεῖσθαι [τὴν γῆν] ou ainda: διὰ τὸ πλάσθην εἶναι, μένουσαν ὕδατος ἕξωλον; e Simplício ἐπ' ὕδατος ὄχεσθαι τὴν γῆν ὅσπερ ἕξωλον.<sup>47</sup>

O ponto de vista de Anaxímenes, para quem o ar (não limitado e envolvendo todo o cosmo) tomou o lugar da água enquanto primeiro elemento, é transmitido por Hipólito da seguinte maneira: "τὴν δὲ γῆν πλάσσειν εἶναι ἐπ' ἀέρος ὄχουμένην, ἧσιος δὲ καὶ ἄλλων καὶ αερίων καὶ τῶ ἄλλῳ ὅσπερ πάντα πύπναι ἄντα ἐποχεῖσθαι τῷ ἀέρι διὰ πλάτος, a terra é achatada, levada pelo ar; o mesmo acontece com o sol, a lua e os outros astros; pois todos os seres de fogo são levados pelo ar por causa de sua largura".<sup>48</sup>

O ar sustenta, pois, e leva tudo o que existe e que nasceu a partir dele (em particular a terra), como em Tales a água primordial, da qual a terra havia saído, devia continuar a sustentar essa terra oferecendo-lhe o suporte sem o qual ela cairia, por não poder sustentar-se a si mesma. Mas esse suporte é ao mesmo tempo um limite, *péras*, de que a terra necessita porque

<sup>44</sup> Antiochos, *Hística*, 205 b.  
<sup>45</sup> I, V, II, pp. 46, I, 10.

<sup>46</sup> Hipólito, *Refutação*, IV, 8.  
<sup>47</sup> F.V.S.<sup>7</sup>, I, pp. 77, 38; 78, 2.  
<sup>48</sup> *Refutação*, I, 7, F.V.S.<sup>7</sup>, I, pp. 92, 11-3.

ela não é ilimitada, *ἄπειρον*. Achando-se assim demarcada por outra coisa que não ela própria, que a sustém ao mesmo tempo e a envolve (no espaço e no tempo), a terra não pode ser denominada *αυτοκρατής*, como o *Nóus* de Anaxágoras.

Um outro texto de Hipólito, que evidentemente é preciso confrontar com o precedente, esclarece de maneira decisiva a fórmula utilizada por esse autor a propósito de Anaximandro. Em I, 8, Hipólito escreve a propósito de Anaxágoras: Τὴν δὲ γῆν τῷ σχῆματι πλατεῖαν εἶναι καὶ μένειν μετέωρον διὰ τὸ μέγεθος καὶ διὰ τὸ μὴ εἶναι κενὸν καὶ διὰ τὸ τὸν ἀέρα ἰσχυρότατον ὄντα φέπειν ἐπιοχουμένην τὴν γῆν.<sup>49</sup>

Em Anaxágoras, como em Anaxímenes, a terra é achatada; permanece imóvel, levada pelo ar. Mas a explicação é mais pormenhorizada. Ao lado do achatamento, Hipólito menciona, dessa vez, o tamanho da terra, a ausência de vazios (isto é, a presença do ar por toda parte) e, sobretudo, o fato de que o ar, por causa da sua força muito grande, pode levar a terra que se apóia sobre ele.

O paralelismo das expressões não é menos marcante com a passagem controvertida, relativa a Anaximandro. Nos dois casos, Hipólito emprega as fórmulas análogas: τὴν γῆν εἶναι μετέωρον [...], μένουσαν δὲ διὰ...; τὴν γῆν πλατεῖαν εἶναι καὶ μένειν μετέωρον διὰ... De onde provém de um lado essa imobilidade (μένουσαν, μένειν) e, de outro, essa posição "no ar" (μετέωρον)? Anaxágoras invoca, no que concerne à própria terra, sua forma achatada e seu tamanho. Mas estas razões são secundárias — a causa fundamental é o ar que, *por sua força superior*, tem o poder de suportar a terra; a forma achatada e o tamanho asseguram somente ao ar uma melhor apreensão. Ao contrário, em Anaximandro, nem a forma, nem o tamanho da terra entram em jogo. A terra permanece por uma razão única e suficiente: sua posição central a distância igual de tudo. Esta única explicação torna, desde então, inútil toda referência a um suporte que, dispondo de uma força maior, segurará a terra μετέωρον. Isto é, fixá-la-á suspensa em seu lugar pela virtude de

<sup>49</sup> *Κωνσταντῶν*, I, 8, *F.V.S.*<sup>7</sup>, II, pp. 16, 9-11.

um *κράτος*, de uma força, que se imporia de qualquer modo à terra do exterior. É esta noção de *κράτος*, força superior (cf. ἰσχυρότατον), que justifica o emprego de *κρατούμενη*, mesmo se nesse *κράτος* o aspecto sublinhado pelo contexto é o de uma força suscetível de φέπειν ἐπιοχουμένην τὴν γῆν.

Mas, deixemos agora Hipólito, para ver em que termos achasse formulado entre os pré-socráticos e na literatura do século V o problema das relações da terra com o ar ambiente. Segundo Diógenes Laércio, Arquelau estimava que a água, amolecida pelo calor, condensando-se para baixo sob a ação do fogo, produzia a terra, e escorrendo por toda parte na periferia dava nascimento ao ar. Daí vem a idéia de que a terra ὄρω τοῦ ἀέρος κρετέϊται, e que por seu lado o ar ὄρω τῆς τοῦ πυρός περιφορῆς κρετέϊται, a terra é dominada pelo ar, o ar pelo circuito do fogo.<sup>50</sup> O verbo *κρατεῖν* toma aqui o significado de "conter" tanto quanto de sustener, mas a idéia essencial permanece sempre a de "segurar, dominar". Com efeito, deve-se comparar a fórmula ὄρω τῆς τοῦ πυρός περιφορῆς κρετέϊται com o texto de Hipólito em que o *κράτος* é precisamente entregue, no universo, à *περιφορά* do Mesmo.

Diógenes de Apolônia, retomando no fim do século V os pontos de vista de Anaxímenes sobre o ar, elemento primeiro, não limitado, produzindo o universo por condensação (frio, imobilidade) e rarefação (calor, mobilidade), escreverá que "por este ar tudo é governado e ele domina tudo, ὄρω τούτου πάντας καὶ κυβερνοῦσθαι καὶ πάντων κρετέϊν";<sup>51</sup> e acrescentará: "pois é ele que eu considero como deus, ele estende-se por toda parte, ordena tudo, está presente em tudo". Este ar divino, "grande, forte, eterno, imortal e de um saber imenso",<sup>52</sup> impõe sua medida a toda coisa, πάντων μέτρον ἔχει,<sup>53</sup> em especial à terra. Segundo Diógenes Laércio, Diógenes de Apolônia sustentava que a terra é esférica e está firmemente apoiada, ἵππετομένην, no cen-

50. Diógenes Laércio, II, 16, 17, *F.V.S.*<sup>7</sup>, II, pp. 45, 10-1.

51. Fr. V, *F.V.S.*<sup>7</sup>, II, pp. 61, 5-7.

52. Fr. VIII, *F.V.S.*<sup>7</sup>, II, pp. 66, 4-5.

53. Fr. III, *F.V.S.*<sup>7</sup>, II, pp. 60, 13.



ma do solo até o céu, dirigindo-se ao alto absoluto. Ele rejeita igualmente a idéia de uma terra que flutua sobre o limitado das águas de onde teria emergido. Admite, como Anaxímenes, que a terra está fixada no centro do cosmo. Ela está então cercada por todos os lados, envolvida por alguma outra coisa diferente dela mesma. Anaximandro não devia assim concluir de acordo com tudo o que dissemos, que a terra se acha também "dominada" por esse outro elemento que a envolve? Por aqui que se deve prestar atenção aos traços particulares à doutrina deste filósofo. Para Anaximandro, o que envolve e domina toda coisa no mundo não é um dos elementos que compõem o cosmo, ou o fogo, a água e o ar.<sup>62</sup> Todos os testemunhos concordam em afirmar que Anaximandro não reconhece nenhum elemento como *âpeiron*, mas que o *âpeiron* é para ele outra coisa diferente dos elementos. Posição incômoda, que de certo pareceu suficientemente paradoxal aos contemporâneos para que Anaxímenes não tenha julgado poder seguir seu predecessor nesse ponto. Com efeito, que podia ser esse *âpeiron* que não era nenhuma coisa precisa limitada, nem a terra, nem o ar, nem a água sem limite, mas, poder-se-ia dizer, um limitado em si? Entretanto, Anaximandro tinha suas razões, que nós conhecemos por meio de Aristóteles, para manter um ponto de vista que implicasse na realidade uma concepção inteiramente nova do universo. Segundo o filósofo de Mileto, se qualquer um dos elementos possuísse essa infinidade que é própria do *âpeiron*, os outros seriam finalmente vencidos e destruídos por ele. Pois

62. Como observa justamente Michael C. Stokes, o que «cerca» a terra em Anaximandro não é o *âpeiron*, mas o ar; e o ar, tanto como um outro outro elemento. O *âpeiron* não envolve diretamente a terra com a qual compõe a totalidade dos diversos elementos: «(The Unlimited) does not surround the earth in close proximity to it, but surrounds the whole and does not persist as an entity within it (...). So though the Unlimited within the world, and does not surround earth like Air in the cosmology of Anaximenes» Michael C. Stokes, *Hesiodic and Milesian cosmologies II, Phronesis*, VIII, 1962, pp. 30-1.

os elementos se definem por sua oposição recíproca: são forças em conflito. Assim, é preciso que eles estejam sempre uns com relação aos outros na mesma posição de igualdade, em igualdade de força, *ισότητι τῆς δυνατέως*,<sup>63</sup> isto é, como o escreve Aristóteles, «entre os contrários se igualam sempre e que nenhum deles seja limitado, *ισότητι δὲ τὸναντία, καὶ μὴ εἶναι ἐν αὐτῶν ἕξεισι*»;<sup>64</sup> pois se a força de um único corpo é ultrapassada pela de outro, há uma quantidade qualquer, por exemplo, se o fogo é limitado e o ar infinito, qualquer que seja o excesso de força do fogo sobre o ar, em quantidade igual, contanto que esse excesso permaneça numerável, compreende-se que, apesar de tudo, o infinito ultrapasse e destrua o finito».<sup>65</sup> «Eis por que, acrescenta Aristóteles, alguns (entre os quais Anaximandro) colocam um *âpeiron* que não é nem a água, nem o ar, e isto a fim de que os outros elementos não sejam destruídos pelo que dentre eles é *âpeiron*. Com efeito, eles têm entre si contrariedades, por exemplo, o ar é frio, a água úmida, o fogo quente; se uma única dessas coisas é *âpeiron*, eis que todas as outras são destruídas; eles *âpeiron*, de fato, que há uma outra coisa de onde vêm aquelas.»<sup>66</sup> Se o *âpeiron* é esta "outra" coisa que, possuindo a *arché*, envolve e governa tudo, é, pois, a fim de que nenhum elemento particular possa monopolizar o *krátos* e impor sua dominação ao mundo. A primazia concedida por Anaximandro ao *âpeiron* visa garantir a permanência de uma ordem igualitária em que as forças opostas se equilibram reciprocamente e de tal maneira que, se uma domina um momento, ela será por sua vez dominada; se uma avança e se estende além de seus limites, ela recuará na mesma proporção em que tinha avançado para ceder o lugar ao seu contrário. O *âpeiron* não representa, como o faria qualquer outro elemento, uma realidade particular, um *lóvov*, mas o fundo comum a todas as realidades, o *κοινόν*, o que é também ar, fogo, terra e água sem ser nenhum deles, o que os compreende todos e os une uns aos outros, sem se identificar a nenhum. Também Aristóteles e Simplicio, quando

63. Aristóteles, *Meteorologia*, 340 a 16; cf. Ch. H. Kahn, *op. cit.*, p. 187.

64. Aristóteles, *Física*, 204 b, 13-9.

65. *Ibidem*, 204 b, 24-9.

são levados a sublinhar o que é ao certo a relação do *âpeiron* com os diversos elementos, o definem não somente como *outra* coisa que os elementos, *ἕτερον τούτων τι ἄλλο παρὰ ταῦτα*, mas também como o mediador, o intermediário entre os elementos, *τὸ μετὰξὺ τούτων, τὸ μετὰξὺ διὰ τὸ ἐναλλοίαιον*.<sup>66</sup> Esse mediador, que une os elementos uns aos outros, apresenta-se no âmbito de um pensamento habituado a opor a categoria do *κοινὸν* à do *ἴδιον*, e a identificar o *κοινὸν* ao *μέσον*, como o “meio” dos elementos, seu centro, *μέσον ἄνθρώπων*.<sup>67</sup> “Não é de um único dentre eles que todos os elementos provêm, observa Aristóteles, mas não é também de um outro corpo distinto deles, que seria como *μέσον τι* do ar e da água ou do ar e do fogo, mais espesso no caso do ar e do fogo, mais fino no da água e do ar.”<sup>68</sup> Aristóteles rejeita essa hipótese de um elemento que apresentaria o papel de um “meio” e ele o faz em termos que mostram claramente que a paternidade de uma tal concepção deve-se a Anaximandro: este mediador tornar-se-á, com efeito, ar ou fogo, quando se lhe acrescentar um par de contrários. “Ora”, observa Aristóteles, “dos contrários, um é privação, de onde resulta que o mediador nunca pode existir só, como alguns o pretendem, do não-limitado e do que o envolve, *ἄσπερον ἔχει τὸ ἄπειρον καὶ τὸ περιέχον*”.

O não-limitado, envolvendo, governando e dominando todas as coisas, tem, pois, segundo Anaximandro, por sua função mediadora, valor de *mésos*. Para retomar os termos da inscrição de Tenos, ele representa *τάχτης*, a coletividade, o cosmo em seu todo, e não *ἕκαστος*, a particularidade de cada elemento em seu modo de existência determinado, sem ser privado. Conferir o *κράτος* ao *âpeiron* é, pois, fazer certamente desse *κράτος* um *ἕνὸν*, depô-lo no centro.

Também o governo do *âpeiron* não é comparável a uma *monarquia*, como a que Zeus exerce em Hesíodo, ou a água e o ar entre os filósofos que conferem a um de seus elementos o

<sup>66</sup> Verificar-se-ão os textos reunidos em Ch. H. Kahn, *op. cit.*, p. 36, e de outros, na p. 44 da mesma obra.

<sup>67</sup> Aristóteles, *Física*, 205 a, 27.

<sup>68</sup> Aristóteles, *Acerca da geração e da destruição*, 332 a, 19-25.

factor de *kratêm* todo o universo. O *âpeiron* é soberano à maneira de uma lei comum impondo a todos os particulares uma mesma *Dike*, mantendo cada poder nos limites de seu domínio, fazendo respeitar, contra toda usurpação de força, todo abuso de poder, o que Alcmeão chamará de *isonomia tôn dynameon*. Nesse sentido, retirar o *κράτος* aos elementos que compõem o universo para confiá-lo ao *âpeiron* é realizar, no pensamento cosmológico, uma revolução análoga à de Maíândrio quando, recusando que um indivíduo particular domine os homens que são seus *hómotói*, ele decide colocar o *κράτος* em comum ou, para utilizar o vocabulário político grego, depor no centro, proclamando a *isonomia*.

( ) papel confiado ao *âpeiron* por Anaximandro — tornar possível um universo fundamentado no equilíbrio das forças, a reciprocidade das posições — conduzia assim a conceber o cosmo segundo um esquema espacial circular em que o centro, e não mais o alto ou o baixo, constitui o ponto de referência. Sob o reinado do *âpeiron*, todos os elementos devem a partir de então transportar-se, todas as *dynaméis* devem gravitar em torno do mesmo ponto central. Este centro representa, por sua própria centralidade, a ordem igualitária que preside ao conjunto do sistema cósmico; ele exprime o tipo de equilíbrio que faz reinar e que encarna ele próprio o *âpeiron*. Com efeito, o que define o centro é sua *isotropía*, sua *homoiótes*, sua *isótes*, do mesmo modo que o que define o *âpeiron* era seu caráter de mediador entre os diversos elementos. Pode-se, pois, dizer do centro, como do *âpeiron*, que ele constitui menos um ponto particular do espaço cósmico, um *ἴδιον*, do que o elemento comum que realiza a mediação entre todos os pontos do espaço, um *κοινὸν*, ao qual todos os pontos particulares se referem igualmente, e que lhes dá a todos sua medida comum. Enquanto terra, *Gaia* é, sem dúvida, um elemento como os outros. Mas, no que diz respeito ao seu lugar no espaço, ela ocupa uma posição privilegiada que a situa à parte do resto. Afóra o *âpeiron* que permanece inmutável e eterno, tudo no cosmo é movimento, mudança, transformação; tudo se desloca, avança e recua. Ao contrário, a terra permanece imóvel em seu lugar.

Por quê? Porque, sob o domínio do *âpeiron*, o mundo aparece desde então centrado e a terra ocupa precisamente esse centro. Inútil pois fazer intervir um *krátos* bastante poderoso para "governar" a terra e fixá-la em sua posição de *metéoron*. Como dirá Platão: "Se a terra está no centro do mundo, ela não tem nenhuma necessidade, para não cair, nem do ar nem de nenhuma força semelhante, μηδὲν αὐτῆ δεῖν μήτε ἀέρος πρὸς τὸ μή προσεῖν μήτε ἀλλοῆς ἀνύγκης μηδεμιᾶς τοιούτης. Mas o que é suficiente para retê-la, αὐτὴν ἴσχειν, é a similitude (ὁμοιότης) de todas as direções do mundo entre elas e o estado de equilíbrio (ἰσοπορτία) da própria terra. Pois para uma coisa que está situada em equilíbrio no centro de um espaço homogêneo, tecerá de modo algum que caia de qualquer lado".<sup>69</sup> Dizer que a terra é ὑπὸ μηδενὸς κρᾶτουμένη(ν), é, pois, afirmar que, sendo central, e, por consequência, em equilíbrio a igual distância de tudo, ela não tem necessidade nem de ar nem de qualquer força que seja para permanecer onde está. Nenhum *krátos* deve se exercer sobre ela para fixá-la em seu lugar, pois que é precisamente esse lugar que, por seu *status* de centro, lhe confere, com o privilégio de permanecer só imóvel em um mundo inteiramente em movimento, o de não ser também dominada por ninguém.<sup>70</sup> Que Hipólito tenha tido perfeita consciência desse caráter excepcional do centro, que o opõe a todos os outros pontos do espaço, sempre particulares e, enquanto tais, submissos ao *krátos*, enquanto o centro traduz o comum e simboliza, em solidariedade estreita com o *âpeiron*, o não-dominado, o *autokratés*, é o que parece confirmar por certo um outro texto do mesmo Hipólito. Ao expor os conceitos de Arquétatu, nosso autor escreve: Τὴν μὲν οὖν γῆν [...] κεῖσθαι δ' ἐν μέσῳ οὐδὲν μέγρος οὐδ' αὖτις, τοῦ παντός.<sup>70</sup> Situada no centro, a terra, por assim dizer, não é uma parte deste todo que é o mundo. Cada ponto, cada elemento do universo, quaisquer que sejam sua situação e seu poder, é necessariamente limitado

<sup>69</sup> Platão, *Protio*, 108 a — 109 a.

<sup>70</sup> Hipólito, *Refutação*, I, 9.

e particular. Só o *âpeiron*, que nada limita nem domina, não é também em nada particularizado. Entretanto, a terra não é uma parte como as outras. Porque ela é central (*meso*, *em meso*), ela não é particular mas comum (*koiné*, *xyne*) e, nesse sentido, homóloga ao todo. Assim acontece, no plano político, com a lareira pública que não é também uma lareira "privada" como as outras, pois que sua função é precisamente representar todas as lareiras sem se identificar a nenhuma. Edificada no centro da cidade, nesse *meson* em que o *krátos* foi depositado para que ninguém possa apropriar-se dele, a lareira tem o nome de *Hestia koiné* porque simboliza o todo de uma comunidade política em que cada elemento particular, sob o reinado da *isonomia*, é desde então o *hómoios* de todos os outros.

## Espaço e organização política na Grécia antiga

Através da personagem de *Clisthène l'athénien* — tal é o título de sua última obra — P. Lévêque e P. Vidal-Naquet propuseram-se a definir o sentido de uma mutação na vida social dos gregos.<sup>1</sup> Essa obra não é uma biografia, que teria sido, aliás, impossível escrever por falta de documentos. Não se limita também a uma discussão crítica das reformas atribuídas ao Alcmeônida e de sua cronologia. Para compreender a revolução clisteniana, os autores foram levados a alargar o âmbito da pesquisa e a situar os testemunhos de que dispunham em um contexto histórico de dimensões amplas e múltiplas. Esse estudo tem finalmente como objeto a *poïsis* grega dos últimos anos do século VI, com as transformações que nela se operam em diversos níveis. Entretanto, eles souberam delimitar essa matéria muito ampla, colocando de início os problemas essenciais e definindo-lhes as perspectivas de pesquisa que deviam lhes permitir respondê-los. Tratava-se de apontar, e, em seguida, de explorar os setores da vida social onde as mudanças, associa-

1. Pierre Lévêque e Pierre Vidal-Naquet, *Clisthène l'athénien*, 1 vol. in 8<sup>vo</sup> de 163 páginas, Annales Littéraires de l'Université de Besançon, Paris, Les Belles Lettres, 1964.

das ao nome de Clístenes, são atestadas da maneira mais nítida, e onde o historiador pode medir sua amplitude com precisão.

As reformas de Clístenes situam-se no plano das instituições. Elas fixaram o quadro no qual se desenvolveu a vida política da Atenas clássica. Mais do que uma transformação, deve-se mesmo falar, a seu propósito, de uma instauração do político, do advento do plano político, no sentido próprio, na existência social dos gregos. De Sólon a Clístenes, constata-se que os conflitos que dividem a cidade exprimem-se em outros termos. Não se modificaram apenas; deslocaram-se: o centro de gravidade dos debates não é mais o mesmo; o jogo das forças antagonistas se desenrola em um contexto transformado. Ressaltemos o mais significativo deslize a esse respeito. Passa-se do domínio econômico ao das instituições cívicas, a questão das dívidas e da terra, no primeiro plano em Sólon, eclipsando-se diante de um outro problema: como criar um sistema institucional permitindo unificar os grupos humanos ainda separados por estatutos sociais, familiares, territoriais, religiosos diferentes; como separar os indivíduos das antigas solidariedades, de suas dependências tradicionais, para constituí-los em uma cidade homogênea, feita de cidadãos semelhantes e iguais, tendo os mesmos direitos de participar na gestão dos negócios públicos.

Aprendemos aqui uma viragem na história das sociedades antigas. Pela constituição clísteniana, a cidade se faz democrática; ela se realiza, de certa maneira, de modo consciente. A noção de *isonomia*, que se liga a uma época em que democratas e oligarcas, aliados contra o poder dos tiranos, não eram ainda distinguidos com nitidez, toma agora um novo sentido, um valor político claramente definido. Um traço ressalta essa promoção do político, concebido como o jogo que regula o exercício em comum da soberania. No tempo de Sólon, as cidades em crise fazem apelo a uma personagem qualificada por alguns dons excepcionais: árbitro, legislador estrangeiro muitas vezes designado pelo oráculo, tirano. O ideal de isonomia implica, pelo contrário, que a cidade resolva seus problemas graças ao funcionamento normal de suas instituições, pelo respeito de seu próprio *nómos*.

Com um rigor cuja ousadia foi ressaltada, Clístenes delinea o quadro político no qual os gregos da idade clássica situaram e exerceram sua atividade social. Colocando o homem essencialmente como um cidadão, dedicando o melhor de si mesmo à vida pública, esse quadro ofereceu às condutas, aos valores, à psicologia humana uma fisionomia particular como conferiu à vida do grupo seu estilo próprio.

Uma mutação que atinge dessa maneira o quadro da vida em sociedade e que orienta as atividades humanas julgadas as mais importantes compromete, evidentemente, o homem por completo. Os autores o compreenderam bem e preocuparam-se sobretudo em marcar os aspectos mentais de uma reforma onde vêem um ato político e ao mesmo tempo intelectual. A obra traz como subtítulo: *Essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque de la fin du VI<sup>e</sup> siècle à la mort de Platon*.

G. Glotz já havia notado o espírito de geometria que preside de as reformas de Clístenes.<sup>2</sup> Nós mesmos tentamos relacionar o caráter geométrico da cosmologia e da ciência grega — contrastando com o caráter aritmético do pensamento científico do oriente — com a organização pela cidade de um espaço político homogêneo, onde o centro só tem valor privilegiado precisamente porque, em sua relação com ele, todas as posições diversas que ocupam os cidadãos aparecem simétricas e reversíveis.<sup>3</sup> Os autores retomam a pesquisa com as exigências de historiadores preocupados em não admitir a existência de um elo entre dois fatos de civilização apenas na medida em que os documentos permitem apreender seu ponto de ligação na sucessão do concreto histórico. Esse desejo de precisão, longe de limitar a pesquisa, alarga-a. Se as reformas de Clístenes traduzem antes de tudo uma profunda transformação do espaço cívico, colocam em jogo também outras categorias: a organização do tempo, os sistemas de numeração.

2. G. Glotz, *Histoire grecque*, I<sup>a</sup>, Paris, 1948, p. 469.

3. J.-P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, Coll. "Mythes et religions", Paris, P.U.F., 1962 (2<sup>a</sup> ed., 1971); trad. bras. de Isis Lana Borges, *As origens do pensamento grego*, DIFEL, São Paulo, 1972; cf. pp. 202-15.

Espaço, tempo, número; as mudanças operam-se solidariamente seguindo caminhos cujo paralelismo é patente. Em face das antigas representações espaciais, temporais, numéricas, carregadas de valores religiosos, elaboram-se novos quadros da experiência, correspondendo às necessidades de organização do mundo da cidade, este mundo propriamente humano em que os próprios cidadãos deliberam e decidem sobre seus negócios comuns.

O que se manifesta, de início, nas reformas de Clístenes é a preeminência decisiva do princípio territorial sobre o princípio genético na organização da *polis*. A cidade projeta-se segundo um esquema espacial. Tribos, *tribas*, demos são delimitados sobre o solo como tantas realidades quantas podem inscrever-se em um mapa. Esse espaço tem um centro, a cidade, que constitui como que o coração homogêneo da Ática, e onde cada tribo é representada. No centro da própria cidade, a *agorá*, reorganizada e remodelada, forma um espaço público, nitidamente circunscrito, delimitado a partir de então por marcos. Edifica-se na ágora o *Bouleuterion*, sede da *Boulé* dos *Quinhentos*, composta de representantes de cada tribo que, cada um por vez, exercem a *prítania*, isto é, presidem as sessões da *Bekléstia* com o privilégio de ficarem alojados no *Lar* comum durante esse tempo. As mudanças no significado do centro, que de símbolo religioso (*Hestia*, deusa da lareira) torna-se símbolo político (lareira comum da cidade, *Hestia koimé*), marcam-se aqui, parece-nos, de maneira surpreendente.<sup>4</sup> No centro da cidade a *Hestia koimé* retém a lã branca da lareira familiar: o altar doméstico fixado no solo enraíza a casa humana em um ponto definido da terra, diferencia cada *óikos* dando-lhe sua qualidade religiosa particular, isola o grupo familiar em redor de si mesmo e o conserva puro de todo contato estrangeiro.<sup>5</sup>

4 Cf. Louis Gernet, "Sur le symbolisme politique en Grèce ancienne: Le foyer commun", *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 1951, pp. 21-43.

5 Cf. L. P. Veyne, "Hestia-Hermes. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs", cf. pp. 155-201.

Ao se tornar *commun*, ao se edificar no espaço público e aberto da *agorá*, não mais no interior das moradias privadas, ao abrir na pessoa dos *prítanes* essa *Boulé* que encarna o todo da cidade, a lareira exprime, a partir de então, o centro enquanto denominador comum de todas as casas que constituem a *polis*.<sup>6</sup> O centro inscreve-se em um espaço composto, certamente, por partes diversas, mas que revelam toda sua similitude, sua simetria, sua equivalência fundamentais por sua relação comum com esse centro único que forma a *Hestia koimé*. O centro traduz no espaço os aspectos de homogeneidade e de igualdade, não mais os de diferenciação e de hierarquia. Acrescentemos que por seu contato com as realidades políticas que ele agora tem o encargo de exprimir, o símbolo do centro desprende-se das representações religiosas às quais estava antes associado. P. Lévêque e P. Vidal-Naquet falam de laicização a esse respeito, como nós mesmos havíamos pensado poder fazê-lo. O termo foi discutido.<sup>6</sup> De fato, pode-se perguntar se ele não peca por certo anacronismo. Os autores de *Clithène l'athénien*, depois de terem escrito que a reforma clísteniana é profundamente laica, têm então razão em acrescentar: "na medida em que pode haver um Estado laico no século VI". Entretanto, se nosso vocabulário é pouco adaptado, e se nossas categorias contemporâneas traduzem de modo imperfeito as relações do político e do religioso entre os gregos, não é menos verdade que a noção do centro, tal como aparece no simbolismo político da Lareira comum, tomam um caráter positivo e abstrato muito acentuado. A lareira perdeu suas familiaridades cômicas, suas implicações cômicas; exclui o mistério. "Os homens", escreve L. Gernet, "ordenam-na à sua maneira, organização matemática de um território, que pode ser um território qualquer: o centro é arbitrário, se não teórico; uma lareira se desloca à vontade."<sup>7</sup> Se estamos com a Lareira comum, em um contexto ainda religioso, trata-se de uma nova forma de religião, de uma religião também polí-

6. Cf. Roland Grahay, "Structure politique de l'anthropologie religieuse dans la Grèce classique", *Diogenes*, 1963, pp. 53-71.

7. L. Gernet, *op. cit.*, p. 42.

tica, e, no equilíbrio desses dois termos, é o último que pesa mais, com esse caráter "de racional e quase que de planificação"<sup>8</sup> que os gregos cedo conferiram ao que se refere ao político. Toda magistratura, faz-se observar — e se tem razão em fazê-lo —, conserva um caráter religioso. Essa verdade tem sua contrapartida. Depois de Clístenes, certos sacerdócios, cuja importância não cessará de aumentar no curso dos séculos V e IV, são autênticas magistraturas. Fato significativo, e que os autores valorizam justamente: é a Clístenes que parece ligar-se a instituição dos sacerdócios de tribos, sacerdócios anuais, escolhidos por sorteio na totalidade do corpo cívico, segundo o mesmo sistema de designação que as magistraturas com função propriamente política e, diríamos hoje, profana. Esses sacerdócios cívicos contrastam com os antigos sacerdócios gentílicos, privilegiados de alguns *gênes*, detentores de segredos religiosos e ligados aos cultos locais. Se não se levar em conta, na religião grega, essas falhas, e mesmo essas oposições, não se pode mais compreender o desenvolvimento da sofística no século V a.C., cujo pensamento político revela um realismo quase provocante, nem o racionalismo lúcido que testemunha um historiador como Tucídides.

À elaboração de um espaço abstrato, ligado à organização política, corresponde a criação de um tempo cívico, construído segundo as mesmas exigências. Tem-se o direito de atribuir a Clístenes o calendário pritânico que ao longo da história ateniense opor-se-á ao calendário religioso. Que esse calendário tenha estabelecido um ano de 360 dias (dez pritânias de 36 dias) ou de 366 dias (seis pritânias de 37 dias, quatro pritânias de 30), ele se modela sempre em função das dez tribos territoriais que devem se suceder na administração da cidade. Como observam os autores: "A organização do tempo é calcada na organização do espaço: ter a pritânia é, para uma tribo, ocupar, ao

mesmo tempo, tal posição no decorrer do ano político e deixar 50 dos seus membros à Lareira comum que é o coração da *polis* (p. 23)". Ainda como o espaço, esse tempo cívico (ao contrário do tempo religioso, ritmado por festas que recortam o ciclo do ano em faixas temporais qualitativamente diversas, por vezes mesmo nitidamente opostas) caracteriza-se por sua homogeneidade. Politicamente, todos os períodos do tempo cívico são equivalentes, intercambiáveis. O que define uma pritânia não é uma qualidade temporal particular, mas sua homologia com relação ao conjunto. Passamos de um sistema temporal a um outro, que é seu contrário em vários aspectos.

Organização política, espaço cívico, tempo pritânico são ordenados e medidos por números. De início três, expressão da totalidade, mas sobretudo cinco e dez que representam, nas reformas de Clístenes, um papel privilegiado. Que significado se deve dar a essas preferências? Deve-se admitir aqui, como G. Glotz o sugeria, uma influência das especulações político-místicas dos pitagóricos? A pesquisa dos autores conclui pela negativa quanto ao segundo ponto. Sua resposta parece-nos tanto mais pertinente quanto propõem, por seu lado, uma explicação muito convincente. A escolha do número dez é de um interesse bastante particular para nosso problema, pois que, ao fixar o número das tribos em dez, Clístenes se propunha deliberadamente, conforme o testemunho de Aristóteles, a afastar o número doze, que antes era o das trítias, no interior das quais se distribuía a totalidade dos cidadãos. A adoção de um sistema decimal em lugar de um sistema duodecimal ia, contudo, de encontro a toda a tradição política jônica. Ela devia assim contrariar certos hábitos de pensamento enraizados na religião (os doze meses do calendário religioso, os doze grandes deuses do panteão). Existia, pelo contrário, talvez desde o início do século VI, um sistema de numeração acrofônica — convencionalmente denominado herodiano —, cujo caráter decimal e quinquenal é manifesto. Pode-se pensar que o emprego desse sistema numeral correspondeu, em grande parte, à difusão da moeda e à necessidade de uma contabilidade escrita. É preciso lembrar aqui o papel que a escrita representou nas origens da

<sup>8</sup> *Hooker*, p. 43. M. Finley observa muito justamente: "Whereas in the Near East government and politics were a function of the religious organization, Greek and Roman religion was a function of the political organization." "Between slavery and freedom", *Comparative studies in society and history*, VI, 3, abril, 1964, p. 246.

cidade. Colocada aos olhos de todos pelo próprio fato de sua redação, a fórmula escrita sai do domínio privado para se situar em um outro plano: torna-se um bem comum, coisa pública; a partir de então concerne diretamente à coletividade em seu conjunto; participa do público, de qualquer maneira. A preferência de Clistenes por cinco e por dez explicar-se-ia então muito naturalmente: o homem de Estado ateniense utiliza o sistema de numeração que a escrita já tinha feito passar para o domínio do público e que se opunha ao sistema duodecimal pelo seu emprego na vida corrente, pelo seu caráter profano.

A coerência das reformas de Clistenes, várias vezes observada pelos historiadores no plano das instituições, não é então menos notável no nível das estruturas mentais. A mutação política é o sinal de uma mudança no universo intelectual. Duas ordens de problemas colocam-se então. Quais são, no domínio social, os fatores que puderam representar um papel determinante nessas transformações? Em segundo lugar, em que medida se pode estabelecer um elo entre o novo ideal político de *isonomia*, implicando uma visão geométrica da cidade, e outras criações do gênio grego nos diferentes setores da cultura?

A resposta ao primeiro problema compromete toda a história econômica e social da Atenas arcaica. Naturalmente, os autores não podiam tratar de uma questão tão vasta e nem mesmo debatê-la. Limitaram sua ambição à melhor definição da situação e da função particulares aos Alcmeônidas nessa Atenas do século VI em que o jogo político se achava dominado pela rivalidade de grandes *gêne* nobres. Família aristocrática, se o foram estes Alcmeônidas, mas de um certo modo "à margem" e quase que constantemente opostas às outras grandes linhagens: depois da morte de Clíon, na segunda metade do século VIII, pesa sobre eles uma maldição religiosa cuja lembrança seus adversários se encarregam de reavivar periodicamente, e que os destina, na Cidade que surge, ao que os autores denominam a função de heresia. O *status* especial dessa grande família herética, seus exílios, os vínculos que ela mantém com Delos, sua política de prestígio e de aliança no estrangeiro,

tantos fatos que esclarecem o caráter duplo da reforma clisteniana: no mesmo momento em que fundamenta, de modo tão novo, a democracia, ela conserva por fidelidade às tradições familiares algumas das estruturas antigas de espírito aristocrático, como o Areópago ou as classes censitárias. Os autores pensam mesmo poder levar mais longe a análise. Quando Heródoto emprega, a propósito de Clistenes, a fórmula "ele liga o povo (*dêmos*) à sua hetaira"<sup>9</sup>, seu próprio vocabulário sublinha o quanto a política de Clistenes se situa ainda no quadro do jogo tradicional dos *gene* aristocráticos. Entretanto, esse *dêmos* que o Alcmeônida se esforça em unir à sua causa já não é mais o mesmo que Pisítrato conhecia e sobre o qual apoiava seu poder: os habitantes dos *dêmos* rurais, por oposição aos cidadãos da *asty*. Entre Pisítrato e Clistenes, desenvolveu-se um *dêmos* urbano que se constituiu em "classe política"; é este *dêmos* urbano que Clistenes quer reunir e que ele integrará ao Estado por reformas que dão à cidade, como tal, mais peso no equilíbrio das forças públicas. Essa posição de comando que, a partir de então, a cidade ocupa no centro do novo espaço cívico não era feitaarentanto para arruinar o poder de todas as antigas famílias. Os *hapátridas*, como se sabe, puderam se definir como os que residem na cidade por oposição aos rurais. Ainda nos séculos V e IV, os nobres habitarão efetivamente os *dêmos* urbanos. Logo, são, sobretudo, os "senhores" locais que são visados pela nova organização política, e é o seu particularismo que é rompido. Os *hapátridas* da cidade não são excluídos do Estado; eles mesmos são integrados à democracia.

Essas observações, que se referem ao aparecimento de um *dêmos* urbano, feito de artesãos e de comerciantes, ao lado da nobreza cidadã, são certamente fundamentadas. Talvez se devesse acrescentar, entretanto, a fim de colocá-los em sua compreensão exata, que a constituição de Clistenes propõe-se precisamente a ultrapassar a oposição entre o campo e a cidade e a edificar um Estado que ignore de modo deliberado, na organização dos tribunais, das assembleias e das magistraturas, toda

9. Heródoto, V, 66; cf. *Clisthène l'Athénien*, p. 42.

distinção entre urbanos e rurais. Tal é exatamente o sentido da "mistura" que Clístenes quis realizar de todos os antigos elementos de que se Compusera antes a cidade. Mesmo se, nessa época, a cidade já serve de residência a artesãos e comerciantes formando um *demos* urbano, mesmo se ela implica um gênero de vida e modos de atividade particulares, o que a define no princípio não é uma forma especial de hábitar nem uma categoria à parte de cidadãos, mas o fato de que, no centro do território, ela reúne como em um mesmo ponto todos os edifícios, civis e religiosos, que estão ligados à vida comum do grupo, tudo o que é público por oposição a privado. No quadro da constituição de Clístenes, o cidadão e o rural como tais não têm também situação na representação da *politéia*.

Em uma obra que se propõe muito especialmente a definir os aspectos intelectuais de uma reforma política, o segundo problema — as relações entre a revolução clísteniana e as outras mudanças mentais revestida-se de uma importância especial. Os autores trataram-no sob vários aspectos formulando de modo muito explícito as dificuldades que sua solução suscita na perspectiva própria aos historiadores.

Em nosso ensaio sobre *As origens do pensamento grego*, havíamos ressaltado a concordância surpreendente entre dois modelos: o modelo cosmológico que regula o ordenamento do universo físico entre os primeiros filósofos da Jônia, especialmente em Anaximandro, onde ele é mais nítido; o modelo político que preside à organização da cidade e que encontra sua expressão acabada na *politéia* clísteniana. Nos dois casos, havíamos constatado uma mesma orientação geométrica, um esquema espacial análogo, em que o centro e a circularidade se acham valorizados na medida em que fundamentam, entre os diversos elementos ligados ao cosmo natural ou humano, relações de caráter simétrico, reversível, igualitário. Essa analogia de estrutura era confirmada pelo emprego, no pensamento físico e político, do mesmo vocabulário, o recurso a uma mesma instrumentação conceitual. Nossa análise era estrutural; ela comparava modelos; ela os tomava de onde podemos apreendê-

los sob sua melhor forma elaborada. Entretanto, os modelos nos quais nos referíamos pertenciam a períodos distintos (primeira metade e fim do século VI) e a setores diferentes do mundo grego (Mileto e Atenas). Essa dupla distância não nos parecia pôr em causa a aproximação que havíamos tentado: de um lado, com efeito, um texto de Heródoto, relatando uma proposição de Tales à assembléia paniônica, mostrava que o geometrismo do pensamento físico dos milésios tinha implicações diretamente políticas;<sup>10</sup> por outro lado, em um Alcmeão a noção política de *isonomia* servia para exprimir, entre forças físicas opostas, esse mesmo equilíbrio sobre o qual repousa, segundo Anaximandro, a ordem do universo. Enfim, se comparávamos, nos dois extremos da corrente, a cosmologia de Anaximandro e a constituição clísteniana, nós indicávamos elos mediadores: o texto político concernindo à *isonomia*, que comparávamos pelo vocabulário, as noções de base, o conceito geral, fragmentos cosmológicos de Anaximandro, não pertence à Atenas clísteniana: ele é posto, por Heródoto, na boca de Maiândrio, que se dirige, por volta de 510, aos seus concidadãos de Samos.<sup>11</sup>

Entretanto, essas precisões, que parecem válidas, ao nível de uma análise sociopsicológica, não podiam satisfazer historiadores preocupados em colher na trama dos fatos históricos, o encaminhamento efetivo das influências. "O problema", escrevem os autores, "é saber se a isonomia clísteniana e a representação do cosmo tal como aparece entre os filósofos de Mileto são dois fenômenos talvez paralelos, mas sem ponto de ligação um com o outro, ou se, ao contrário, o universo mental que é o de Anaximandro era suscetível de ser compreendido pelo fundador da cidade nova" (p. 80). P. Lévéque e P. Vidal-Naquet retomam, pois, a pesquisa e a continuam em vários planos. Em um primeiro passo, procuram saber quais foram de fato os mo-

10. Heródoto, I, 170; J.-P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, p. 124; trad. bras. de Isis Lana Borges, *As origens do pensamento grego*, São Paulo, DIFEL, 1972, p. 92.

11. Heródoto, III, 142; J.-P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, p. 123; trad. bras., p. 91.

delos do homem de Estado ateniense. Mais que em seu ancestral e homônimo, o tirano de Sicione, o Alcmeônida parece inspirar-se em certos aspectos da *Rhetra* de Licurgo, com suas divisões locais, suas *obai*, servindo de quadro ao exército dos *Iguals*. Mas, aos autores, dois episódios parecem característicos do clima intelectual e político no qual é preciso situar a geração de Clístenes. O primeiro é precisamente o que relatávamos segundo Heródoto, e que concerne à proposição feita por Tales à Assembléia do *Paniónion*, por volta de 547, de criar em Teos um *Bouléterion* único, porque esta ilha está "no centro da Jônia",<sup>12</sup> μέσων Ἰωνίης. O próprio texto de Heródoto impõe a ligação com Clístenes, pois que ele emprega, para designar o novo *status* que ocupariam as diversas cidades com relação a esse centro, desde então único dos jônios, o termo *dêmos*, no sentido em que ele havia tomado após as reformas do Alcmeônida. O segundo fato que os autores discutem nos é fornecido também por Heródoto. É por volta de 550 que os habitantes de Cirene, seguindo o conselho de Delfos, pediram a Demônax que lhes desse uma constituição. Demônax restringiu as prerrogativas reais ao domínio puramente religioso e colocou todas as outras atribuições "no meio, para o povo", ἐν μέσων τῷ δήμῳ.<sup>13</sup> A reforma é um exemplo, entre outros, das experiências que foram tentadas nessas espécies de laboratórios políticos que constituíram, no século VI, as cidades coloniais e cuja forma mais radical encontra-se, sem dúvida, no regime comunista estabelecido no início do século nas ilhas Lípari pelos sobreviventes da expedição guiada por Pérratlo. Entre a empresa de Clístenes e uma empresa colonial, o paralelismo é tanto mais surpreendente que o Alcmeônida, do qual se conhece o apoio que encontrou em Delfos, dá, na religião cívica que ele reorganiza, um lugar especialmente importante aos dez heróis fundadores, os dez *Archegetas*, que a Pítia havia designado como epônimos das dez tribos, entre os cem nomes de heróis pro-

12. Heródoto, I, 170.

13. Heródoto, IV, 161. Como o observaram os autores, o próprio Aristóteles faz a ligação entre as reformas de Clístenes e o estabelecimento da democracia em Cirene. *Politico*, VII, 1319 b 18-22; *Clisibène Vathénien*, p. 67.

postos. Ora, o archegeta, às vezes distinguindo-se, às vezes confundindo-se com o *oikistes*, representa um papel de primeiro plano na fundação das colônias e em seu culto cívico. Pode-se, pois, admitir que na época em que a colonização arcaica desapareceu, Clístenes transpôs alguns de seus valores para os adaptar a Atenas. Essa conclusão dos autores tem toda sua importância quando se lembrar que, segundo o testemunho de Eliano, Anaximandro mesmo havia dirigido a fundação de uma colônia milesiana em Apolônia, no Ponto.<sup>14</sup> Um segundo passo leva, por um caminho diferente, a resultados convergentes. O racionalismo geométrico dos milesianos conta, entre suas obras mais características, a realização dos primeiros mapas do mundo habitado. Na superfície da terra, delimitada pelo curso circular do rio Oceano, a *oikoumêne* inscreve-se em um quadrilátero regular; a despeito de sua aparente desordem, as terras, os mares, os rios aparecem, no mapa, agrupados e distribuídos conforme relações rigorosas de correspondência e de simetria. Esses mapas, que colocavam aos olhos do público uma imagem, totalmente racionalizada, da *oikoumêne*, puderam ter uma função política. Por volta de 500, Aristágoras de Mileto, procurando aliados contra o Grande Rei, trouxe consigo um mapa desse tipo, gravado em bronze, e mostrou-o a Cleómenes em Esparta, a fim de convencê-lo a intervir. Não tendo conseguido, ele dirige-se a Atenas, onde defendeu sua causa, dessa vez não diante de um rei, mas diante do povo reunido. Pode-se pensar que, como em Esparta, ele tenha mostrado em seu mapa a posição dos territórios do império persa, do litoral jônico até Susa. Ao contrário de Esparta, Atenas decidiu enviar dez navios. Nesses comportamentos antitéticos das duas cidades há evidentemente razões políticas e circunstanciais. Mas essas diferenças políticas correspondem também a duas mentalidades diferentes.

Último passo, enfim, da pesquisa. A arte de um Antenor, cujo papel ao lado de Clístenes é análogo ao de Fídias ao lado de Péricles, testemunha, em suas inovações, uma mudança de

14. Eliano, *Historia varia*, III, 17.

mentalidade que evoca o racionalismo geométrico dos milésianos. Os arqueólogos ressaltaram, na obra de Antenor, a preocupação com o rigor quanto ao ordenamento espacial, a vontade de equilibrar toda a composição em redor e em função de um motivo central, a arte "de mobiliar racionalmente o espaço do timpano e de reservar aos personagens medianos uma escala com relação aos personagens intercambiáveis".<sup>15</sup>

Esse "excesso de lógica e de disciplina",<sup>16</sup> que se pôde atribuir a Antenor, deve ser também imputado ao espírito novo que se sente então em Atenas e que aparece grandemente aberto às sugestões do pensamento jônico.

Ao término de sua análise, os autores pensam, pois, poder admitir uma coincidência entre a visão geométrica do mundo, própria a um Anaximandro, e a visão política de uma cidade governada pela *isonomia*, tal como Clístenes procura realizar em Atenas. Unidade de atmosfera intelectual, correspondência entre espaço físico e espaço cívico, solidariedade da filosofia e da vida política: todos esses traços são particulares ao século VI. No século V, essa coerência interna da cultura, essa integração recíproca dos diversos domínios da prática social e da reflexão teórica desaparecem. O mundo dos géometras e dos astrónomos separa-se do da cidade. Com Parmênides, a filosofia adquire sua autonomia. Cada tipo de disciplina, ligado aos seus problemas, deve constituir seu próprio modo de reflexão, edificar seu vocabulário, elaborar sua lógica. Forma-se, assim, entre o espaço dos matemáticos e o da comunidade política uma ruptura que os autores julgam ser muito profunda. Com a descoberta dos incomensuráveis por Hipaso, em meados do século V, com a publicação dos primeiros elementos de geometria de Hipócrates de Quios, o espaço geométrico, inteiramente indiferenciado, não pode mais comportar um ponto central privilegiado. Ao contrário, por uma espécie de retorno, o espaço

da cidade, em seu aspecto duplo de estrutura política e de plano arquitetônico, orienta-se no caminho de uma diferenciação muito intensa. Nas teorias dos reformadores políticos bem como nos empreendimentos dos urbanistas, a cidade aparece composta de partes múltiplas cujas funções são diferentes umas das outras. A obra de Hipódamo é particularmente instrutiva a este respeito, pois o milésiano teria sido, ao mesmo tempo, o primeiro urbanista e o primeiro Político teórico no sentido próprio. Sua reflexão sobre o espaço cívico abrange então, de uma só vez, os dois planos da *pólis*: a organização da cidade e sua configuração. Ora, do mesmo modo que distingue, no grupo social, classes funcionais especializadas (segundo Aristóteles, teria mesmo inventado esta divisão das cidades por classes, que devia conhecer um sucesso tão notável nas teorias políticas ulteriores), também delimita de antemão, no traçado das cidades, grandes zonas funcionais diferenciadas correspondendo aos diversos tipos de atividade: política e administrativa, religiosa, econômica. O espaço cívico centrado de Clístenes visava integrar indiferentemente todos os cidadãos na *pólis*. O espaço político e o espaço urbano de Hipódamo têm em comum um mesmo traço fundamental: sua diferenciação.

Entretanto, o próprio progresso da ciência matemática ia permitir que, no século IV, a geometria e a política se encontrassem de novo. Seria nos círculos dos pitagóricos que, com Arquitas, sobem ao poder em Tarento que teriam surgido as primeiras tentativas para aplicar as noções matemáticas aos problemas sociais colocados pela crise da cidade. À simples noção de igualdade, que aparecia no ideal de *isonomia*, substituem-se concepções mais científicas: distinguem-se, opõem-se igualdade aritmética e igualdade geométrica ou harmônica. De fato, a noção fundamental tornou-se a de proporção. Ela justifica uma concepção hierárquica da cidade ao mesmo tempo que permite ver nas instituições da *pólis* a imagem "analógica" de uma ordem superior ao homem, cósmica ou divina. Este novo encontro do geométrico e do político não nos deve, pois, iludir; não se trata de uma volta ao passado. Todo equilíbrio das noções acha-se modificado. No século VI, o essencial era defi-

15. E. Lapalus, *Le fronton sculpté en Grèce*, Paris, 1947, p. 145; *Clisibène*.

16. E. Lapalus, *op. cit.*, p. 148.

nir e promover uma ordem propriamente humana. Poder-se-ia dizer que o filósofo, quando concebia a ordem do mundo, conservava os olhos fixos sobre a cidade. No século VI, o filósofo tem os olhos voltados para o divino; contempla o céu, os astros, seus movimentos regulares. E a partir deles e de sua imagem que o filósofo concebe a ordem da cidade no mesmo momento em que a história já arruinou suas estruturas tradicionais.

Para Clístenes, o problema era a reforma das instituições atenienses; para Platão, o fundamento da cidade. Quando se passa do esforço de organização da cidade real à teoria ou à utopia da cidade ideal, as relações entre o matemático e o político transformam-se. A cidade não representa mais o papel de modelo: o político não constitui mais esse domínio privilegiado em que o homem aprende-se como se ele próprio fosse capaz de regular, por uma atividade refletida, os problemas que lhe concernem ao fim de debates e de discussões com seus pares. É a matemática que tem valor de modelo, porque, neste ser excepcional que é o filósofo, ela reflete o pensamento divino. Assim os autores podem escrever, depois de uma análise da cidade platônica tal como o filósofo, no *Timéu*, no *Crítias* e nas *Leis*, quis apresentá-la "encarnada", que, a despeito de todos os elementos que Platão tomou aos Estados de seu tempo, sua cidade teórica, longe de representar a verdade da cidade clássica, lhe é oposta em muitos aspectos. Não são mais os homens, e sim os deuses que a dirigem, e o esforço de Platão não visa encontrar instituições que permitam aos cidadãos governarem-se a si mesmos, mas estabelecer uma cidade que estará, em toda a medida do possível, nas mãos dos deuses. Quanto ao espaço e ao tempo cívicos, criados por Clístenes, "eles se tornam naturalmente o reflexo das realidades siderais de maneira a fazer o microcosmo da cidade participar do macrocosmo do Universo" (p. 146).

O interesse de um livro não está somente nos resultados e nas ideias novas que apresenta; baseia-se também no número de problemas que proporciona, nas reflexões, e mesmo nas

objeções que suscita. Formulada de modo voluntariamente radical, a tese dos autores acerca do "retorno" que se produziria no século V na concepção do espaço cívico, suscita uma série de questões que põem em causa alguns dos traços essenciais da Cidade e do pensamento político, nas épocas arcaica e clássica. Havíamos afirmado nosso acordo com relação às conclusões de P. Lévêque e de P. Vidal-Naquet a respeito das reformas de Clístenes, de seu alcance intelectual, da organização espacial que elas implicam. Deve-se falar, para o século V, de uma ruptura, de um reviramento das perspectivas concernentes ao espaço social? Não se trata antes de um simples deslocamento de sua importância, no quadro de um mesmo tipo de pensamento político?

Observemos, de início, que o exemplo de Hipódamo, retirado pelos autores, não é favorável à hipótese de um divórcio que se estabeleceria no decorrer do século V entre o espaço dos astrónomos e o espaço da cidade. Se é bem certo que Hipódamo se apresenta como um político teórico e urbanista, ele nos é indicado sobretudo pelos Antigos como um "cientista das coisas da natureza", como um "meteorólogo".<sup>17</sup> Nesse plano, sua figura inscreve-se na linha da tradição jônica: continua muito diretamente um Tales e um Anaximandro. Filósofo procurando explicar a natureza, Hipódamo não se desvia por essa razão da vida cívica; aparece integrado no universo da cidade. Seu pensamento não separa espaço físico, político, urbano; ele une-os em um mesmo esforço de reflexão.

Resta o problema fundamental: o caráter diferenciado, e não mais homogêneo, do espaço hipodâmico. Antes de apreciar o alcance desse traço e de procurar saber em que medida ele marca um retorno da perspectiva disidentiana, devemos realçar algumas de suas implicações. Se Hipódamo concebe o universo físico e o mundo humano como totalidades cujos elementos constitutivos, não sendo inteiramente homólogos, não se ordenam segundo relações de equivalência, mas se ajustam uns aos

17. Aristóteles, *Política*, II, 1267 b 28; Hesíquio e Fócio denominarão Hipódamo *meteorólogos*, especialista dos fenômenos celestes.

outras conforme relações de proporção, de modo a produzir, por sua própria divergência, uma unidade de "harmonia", segue-se que desde o século V o pensamento político havia elaborado um modelo hierárquico da cidade e procurava justificá-lo por considerações tomadas da astronomia e da matemática. As primeiras tentativas em aplicar as noções de número, de proporção, de harmonia aos esquemas de organização da pólis poderiam, então, preceder Árculias — mesmo se este último deulhes uma forma mais precisa — e pertencer ao pitagorismo antigo. A ausência de testemunhos contemporâneos torna evidentemente essa conclusão puramente hipotética, como tudo o que diz respeito ao primeiro pitagorismo. Entretanto, ela é bastante provável desde que se combinem dois fatos bem conhecidos. Em primeiro lugar, a existência de um modelo hierárquico da cidade, tanto em um homem como Sólon (que se esforça em realziar a *eunomia* atribuindo a cada um, em função de seu valor, de sua *areté*, a parte exata que lhe pertence no seio da pólis), quanto nas próprias instituições com os sistemas das classes censitárias. Em segundo lugar, os Antigos estão de acordo em atribuir a Pitágoras a teoria segundo a qual tudo no Universo é regulado pelos números, ou mesmo é número. Aliás, P. Lévéque e P. Vidal-Naquet, nas páginas que dedicam à ação do grupo pitagórico em Crótona, observam muito justamente que entre a pregação popular, visando à renovação política, e a reflexão geométrica e astronômica não havia, para os membros da seita, nenhuma diferença de natureza. Por certo, estar-se-á de acordo com os autores pelo fato de que não se poderia, sem anacronismo, atribuir à política pitagórica a etiqueta de aristocrática ou de democrática: o problema não se coloca ainda nesses termos. Entretanto, no conjunto, os pitagóricos estão ligados a uma concepção hierárquica ou harmônica da cidade: do mesmo modo que Sólon distingue no corpo cívico o que ele denomina os nobres e os vilões (no sentido tanto moral como social dessas palavras), Pitágoras, nos parcs de ciprestes cujos catálogos nos foram transmitidos, não situa no mesmo plano os termos antinômicos, mas distingue cada vez um valor positivo e um valor negativo, devendo o segundo valor ficar submisso ao primeiro na mistura que forma com ele.

Hipódamo havia sofrido a influência do pitagorismo? Suas teorias mostram em todo caso que a corrente de pensamento a qual se liga a política pitagórica prolongou-se no decorrer do século V, antes de se exprimir no século IV, em um Árculias e em um Platão. Para toda essa tradição, a ordem, na natureza e na sociedade, implica diferenciação e hierarquia. Não se deve então concluir, com os autores, que o espaço cívico de Hipódamo, e mais ainda de Platão, está em oposição absoluta com o modelo espacial de Clístenes?

Parece-nos que essa afirmação deveria ser entretanto nuancada. Comparando Clístenes e Pitágoras, os autores insistiram sobre o que eles denominam as ambigüidades da política pitagórica. O problema é saber se não há no próprio conceito que os gregos tiveram da *politiká* uma ambigüidade fundamental para marcar, em níveis diversos, todo seu pensamento político.<sup>18</sup> Os gregos não separaram claramente, como o fazemos, Estado e sociedade, plano político e plano social. Para eles, a oposição se situa entre o privado e o público. O que não é do domínio privado acha-se ligado ao domínio público, ao contrário, a maior parte de nossas atividades sociais, que nos colocam em relação com outros, não são nem do domínio puramente privado, nem do domínio propriamente político). Para os Antigos, toda sociedade humana aparece composta de partes múltiplas, diferenciadas por suas funções; mas, ao mesmo tempo, para que essa sociedade forme uma *pólis*, é preciso que ela se afirme em um certo plano como uma e homogênea. Designando a *politiká* a um mesmo tempo o grupo social tomado em seu conjunto (a sociedade) e o Estado no sentido estrito, é difícil fazer dela uma teoria inteiramente coerente, pois, segundo a perspectiva em que se colocar, essa *politiká* se apresenta ora como múltipla e heterogênea (diferenciação das funções sociais), ora como uma e homogênea (aspecto igualitário e comum das prerrogativas políticas definindo, como tal, o cidadão). O embaraço de um Aristóteles a esse respeito é significativo: critica-

18. Cf. V. Ehrenberg, *The greek state*, 1960, p. 89.

do Platão, o qual ele censura por querer realizar com o seu regime comunitário a mais completa unidade do Estado. Aristóteles escreve que, por força de se unificar, a cidade cessará de ser uma cidade, pois a *pólis* (como grupo humano) é, por sua natureza, pluralidade (πληθὸς), e que ela não pode nascer a partir de indivíduos semelhantes (ἐξ ὁμοίων);<sup>19</sup> o que não lhe impede de afirmar algumas linhas abaixo que, a *pólis* (como Estado) repousando sobre a igualdade e a reciprocidade, o poder deve ser partilhado igualmente entre todos os cidadãos, que o exercerão por revezamento e que serão considerados, fora de suas funções, como semelhantes (ὡς ὁμοίων).<sup>20</sup> Sua conclusão não chega a suprimir essa antinomia. Quando escreve: "A *pólis*, que é pluralidade, deve ser feita, pela educação, comum e una",<sup>21</sup> ele se limita a formular o problema que todo o pensamento político procurou resolver e que se refere à natureza dupla da *politéia*, estendida ao sentido estrito: ela não se confunde inteiramente com a vida do grupo, há atividades que se podem dizer sociais — porque são indispensáveis à vida em grupo e porque põem os homens em relação uns com os outros —, que lhe ficam exteriores; mas, entretanto, definindo o que é comum por oposição ao que é privado, a *politéia* exprime a própria essência de toda vida social; o que está fora da *politéia* também está, de uma certa maneira, fora da sociedade. Legisladores, homens de Estado, filósofos darão diversas respostas a esse problema, mas eles o colocarão sempre nos mesmos termos; o que confere ao pensamento político grego, para além de suas dissonâncias ou de suas contradições, uma orientação comum. Que a *politéia* tenha sido estendida ao conjunto do corpo social formado pelos homens livres de uma cidade ou limitada a um grupo mais restrito, que haja ou não entre os membros da cidade distinções quanto ao seu direito de exercer o poder em comum, tratou-se sempre de constituir os cidadãos em uma coletividade verdadeiramente una, a despeito de todas

19 Aristóteles, *Política*, 1261 a 18 e 24.

20 *Ibidem*, 1261 b 1-5.

21 *Ibidem*, 1263 b 35-7.

as diferenças opondo uns aos outros os indivíduos que a compõem.

A solução clisteniana tem efetivamente um significado exemplar; ela representa um dos pólos extremos do pensamento político. As reformas visam constituir um espaço cívico homogêneo em cujo quadro todos os atenienses, quaisquer que sejam suas famílias, suas profissões, suas residências, possam ser equivalentes uns aos outros, enquanto cidadãos de um mesmo Estado. A *pólis* tende, pois, a tomar a forma de um universo sem níveis e sem diferenciação. Na verdade, pode-se observar que, não suprimindo as classes censitárias, Clístenes conserva, em seu sistema, um lugar a um elemento de hierarquia. Entretanto, a objeção não nos parece decisiva, pois, para definir o espírito da revolução clisteniana, é preciso considerar não o que ela deixou subsistir do passado, mas o que caracteriza o conjunto das inovações que ela operou. Deve-se, então, admitir que, ao remodelar o Estado, Clístenes obedeceu a um ideal de cidade igualitária em que todos os cidadãos se situariam no mesmo plano e ocupariam com relação a um centro comum posições simétricas e reversíveis. Pelo contrário, é preciso dizer que os valores de igualdade e de indiferenciação aparecem nele tanto mais acentuados quanto se propõe precisamente a remediar um Estado de fato marcado pela separação e pela divisão: para o homem de Estado ateniense, trata-se de unificar uma cidade dilacerada pelas facções, pelas clientelas, pelas rivalidades locais. O estabelecimento de um quadro político homogêneo é a condição de uma fusão em um mesmo todo dos elementos diferenciados do corpo cívico.

No contexto histórico já modificado, as preocupações de Hipódamo não deixam de ser bastante próximas. A *isonomia* de tipo clisteniano não conseguiu suprimir os antagonismos sociais. Muitas cidades do século V, e mais ainda do século IV, estão divididas por lutas intestinas, em que as considerações de interesses — o que nós denominaríamos o econômico — tornaram uma importância que elas não tinham na época de Clístenes. Essas contradições não cessarão de se agravar, e Platão poderá denunciar, por trás da aparente unidade do Estado de-

mocrático, o combate dos ricos e dos pobres, dispostos em dois campos inimigos. No espírito de seus partidários, as teorias das classes funcionais — que parecem retomar a tradição indo-européia relativa à organização tripartida da sociedade — visam institucionalizar a diferenciação das classes sociais apenas para assegurar melhor a unidade e a homogeneidade com a plebeia do Estado. Aliás, a solução de Hipódamo é ainda bastante próxima de Clístenes. Hipódamo distingue no corpo social três classes que permanecem fechadas em sua função própria: guerreira, artesanal, agrícola; divide o território em três setores: domínio sagrado, reservado aos deuses; público, reservado aos guerreiros; privado, atribuído aos agricultores. Mas todas as classes acham-se unidas e igualadas no plano propriamente político: elas compõem conjuntamente um só e mesmo *dêmos* que elege seus magistrados. O sistema hipodâmico, se implica uma imagem diferenciada da sociedade humana, não institui hierarquia na esfera política no sentido próprio. Hipódamo distingue e classifica os diversos tipos de atividades que são necessárias à vida do grupo, e que entretanto permanecem exteriores ao político compreendido como o exercício em comum do poder de comandar. O que é novo nele e que constitui a peça magistral de seu sistema é a especialização da função militar, confiada a uma classe de guerreiros profissionais. Ora, a função guerreira, ao contrário das atividades artesanais e agrícolas, ressaltava aos olhos dos gregos como sendo do domínio público; concerne à comunidade em seu conjunto; é integrada ao político. É nesse sentido que há, apesar de tudo, uma certa disparidade no *status* das três classes sociais. Por que essa situação particular dos guerreiros na pólis? Para Hipódamo, ao isolar a função militar, por sua natureza próxima do político, tratava-se de punificar de todo contato com a vida econômica, com essa esfera de interesses privados que agora aparece como um fator de divisão e de oposição entre os cidadãos. Os militares não têm propriedade pessoal. Como em Esparta, são sustentados pelo Estado com a terra comum. Uma vez que a sua especialidade, como classe funcional, consiste em encarregar-se de um setor que pertence ao domínio comum ou público, não podem pos-

suir nada de particular; sua atividade social não deve revestir-se de nenhum caráter privado.

A mesma concepção se acha, no século seguinte, sob uma forma radical e sistemática, em Platão. Na cidade platônica, a diferenciação das classes ocasiona uma verdadeira segregação fundamentada sobre uma diferença de natureza entre os membros das diversas categorias funcionais que não devem achar-se misturadas em nenhum plano. Tal é, em especial, o sentido do mito dos metais. Cada classe é comparada a um metal. Para as melhores classes, como para os mais preciosos metais, uma mistura só poderia terminar em uma liga inferior, em uma impureza. A este respeito, Platão aparece claramente como um anti-Clístenes, pois o Alcmeônida se propunha realizar no plano político a "mistura" de todos os atenienses, sem levar em conta suas diversas funções profissionais. Entretanto, o objetivo final de Platão permanece o mesmo que Clístenes fixara: constituir um Estado que seja verdadeiramente uno e homogêneo. Mas, para o filósofo, esse ideal implica uma condição imperiosa: os que formam o Estado podem ser politicamente semelhantes apenas se eles o são também no conjunto de sua vida social. Para que dirigentes e guardas possam cumprir sua função e velar pelo bem geral é preciso que tudo entre eles seja efetivamente igual e comum. Isto só é possível se eles renunciavam a toda atividade de ordem profissional ou econômica para se consagrar inteiramente e exclusivamente à sua função política. Pode-se dizer de outro modo que a realização do modelo clísteniano de uma política homogênea pressupõe uma depuração da esfera política, por expulsão de todos aqueles que são comprometidos, a qualquer título que seja, na vida profissional. Em uma cidade em que a especialização das funções e das profissões dividu o grupo contra si mesmo, a unidade e a homogeneidade do Estado não podem ser restabelecidas a não ser fazendo da atividade política uma especialidade à parte, uma profissão oposta a todas as profissões, no sentido de interessar ao público e não, como as outras, ao privado.

No mesmo momento em que toma uma direção oposta da constituição clísteniana, Platão permanece, pois, em certos as-

pectos, fiel ao ideal político que o inspirou. Assim, não é de admirar que se encontre no filósofo da Academia a mais rigorosa tentativa para traçar o quadro territorial da cidade conforme as exigências de um espaço social homogêneo. Nas *Leis*, Platão passa da legislação ideal, realizando a comunidade completa das mulheres, das crianças e dos bens, ao que ele denomina a cidade segunda ou terceira, isto é, às constituições que, levando em conta os defeitos da natureza humana, são mais próximas da realidade. A cidade das *Leis* admitirá então a partilha do solo e das casas em lugar da exploração em comum da terra: cada cidadão será beneficiado com um lote determinado. Entretanto, para que a cidade seja ainda relativamente una, é preciso que cada lote seja menos uma propriedade pessoal que o bem de toda a cidade; é preciso também que a ordem de repartição fixada na origem permaneça para sempre imutável. Platão é então levado a evocar as mais favoráveis condições locais à realização de seu projeto e a precisar os modos de organização do espaço que sua legislação vai projetar sobre o terreno.<sup>22</sup> Ele não nega que seu plano tem um valor ideal: na prática será sem dúvida impossível reunir todas as condições exigidas. Estamos, pois, diante de um modelo — e Platão o afirma expressamente. Este modelo é, ao mesmo tempo, geométrico e político. Representa a organização da cidade sob a forma de um esquema espacial. Ele a representa desenhada no solo. Em que espaço cívico de Platão é contrário, em que é semelhante ao modelo cisterniano?

Segundo Platão, o fundador da cidade das *Leis* estabeleceu de início no centro (ἐν μέσῳ) da região um recinto circular cercado, denominado Acrópole. A partir daí, organiza o território para formá-lo em um círculo que se estende regularmente ao redor da Acrópole. Toda a terra é dividida em doze porções — correspondendo às doze tribos —, de modo que cada parte seja equivalente às outras do ponto de vista do rendimento. Distribuído então, sempre conforme o mesmo princípio de equidade, os 5 040 lotes de terra pelos 5 040 lares que constituem a

*polis*. Mas cada lote atribuído a um lar é dividido em duas partes, uma na proximidade da cidade, outra nas zonas periféricas, em direção às fronteiras. Como não é possível dispor todos os meios-lotes em um mesmo círculo, o fundador procede da seguinte maneira: quem possui um meio-lote imediatamente contíguo à cidade terá como meio-lote complementar um terreno adjacente diretamente à fronteira; quem tiver, a partir da cidade, um meio-lote situado depois do primeiro, terá o meio-lote seguinte também na fronteira, e assim por diante, de modo que os meio-lotes mais afastados da cidade, achando-se a meia distância do território, serão contíguos a seu meio-lote complementar pertencendo à zona periférica. Assim, cada lar será ligado a um lote de terra que, na média de seus dois componentes, achar-se-á exatamente a mesma distância do centro que todos os outros. Enfim, a zona propriamente urbana será dividida por sua vez em doze setores, como o resto do território. Cada cidadão terá duas habitações, uma em zona urbana, perto do centro, outra no setor rural, na periferia.

Circular, centrado como o de Clístenes, o espaço político de Platão é diferente em vários pontos essenciais. Não é mais a ágora que ocupa a posição central, mas a acrópole, consagrada às divindades tutelares da cidade, Zeus e Atena. Também Héstia, contrariando o costume de todas as cidades gregas, encontra-se situada, não mais na ágora, porém na acrópole. Esse deslocamento de centro é significativo. A acrópole se opõe à ágora como o domínio do sagrado (os *hierá*) ao domínio do lícito ou do profano (os *hóstia*), como o divino ao humano. A cidade platônica — P. Lévéque e P. Vidal-Naquet tiveram razão em o notar — constrói-se ao redor de um ponto fixo que, por seu caráter sagrado, liga de certo modo o grupo humano à divindade; ela se organiza segundo um esquema circular que reflete a ordem celeste. É, pois, normal que Platão, percorrendo em sentido inverso o caminho seguido por Clístenes, volte a um sistema duodecimal cujo valor religioso aparece nele sem equívoco: cada tribo é destinada, como seu lote, a um dos doze deuses do Panteão. Possuidores do espaço, os deuses são também mestres do tempo: cada um dos doze meses é atribuído a um

<sup>22</sup> Platão, *Leis*, 745 b-c.

deus. Se as divisões do tempo e do espaço se correspondem, e que espaço e tempo se modelam um e outro sob a ordem divina do cosmo. O plano político, que Clístenes havia realçado, Platão o reintegra então na estrutura de conjunto do universo. Mas, ao mesmo tempo, o espaço da cidade, por maior significado religioso que tenha, torna-se, de maneira mais sistemática ainda que em Clístenes, perfeitamente homogêneo e indiferenciado. Por meio de engenhosas disposições, o legislador platônico pretende dar a todas as porções do território que ele distinguiu uma exata equivalência, uma completa simetria com relação ao centro comum. Não é mais enquanto cidadãos, no plano político, que os membros da cidade aparecem iguais e semelhantes. A organização do solo torna-os idênticos e intercambiáveis em sua tenência fundiária, seu hábitat, seu lugar de residência. O espaço da cidade é organizado de tal modo que desaparece toda distinção entre urbanos e rurais. Todo cidadão é ao mesmo tempo e também cidadão, tanto quanto camponês. No momento em que se manifesta na vida real a oposição entre a cidade e o campo, a teoria do filósofo traça o plano de uma cidade onde seria inteiramente realizada "a mistura" que desejava Clístenes. Nesse sentido, a *pólis* platônica, que, como os autores o mostraram, é, em alguns aspectos, o contrário da cidade clássica, é também sua verdade. É, sem dúvida, nas *Leis* que o modelo de um espaço político geometrizado, que caracteriza a civilização grega, acha-se delineado, em seus traços específicos, da maneira mais firme possível.

## Prometeu e a função técnica<sup>1</sup>

O último livro de Louis Séchan<sup>2</sup> chama a atenção sobre um certo número de problemas que suscitam a personagem e o mito de Prometeu. Quais são as relações entre Prometeu e a técnica do fogo, as artes do fogo, metalurgia e cerâmica, a função técnica em geral? Qual é o significado de seu conflito com Zeus? Existe algum elo entre sua contenda com o mestre dos deuses e sua qualidade de artesão do fogo?

Prometeu não aparece na mitologia grega (salvo em um texto tardio de Diodoro) como o inventor da técnica do fogo. É Hermes que no *Hino homérico* nos é apresentado como sendo o primeiro a descobrir os meios de produzir a chama. E a etimologia proposta por Curtius e A. Kuhn que fazem o nome de Prometeu derivar do sânscrito védico *pramantha*, o bastão rotativo com o qual se obtinha o fogo por atrito, é hoje muito criticada. Seu nome, derivado da raiz *i. -e. man-*, tem o sentido que os gregos já lhe reconheciam de "prudente, previdente", em oposição ao seu irmão Epimeteu, o desajeitado, o irrefletido. Entretanto, é preciso notar que a invenção do fogo, sem dúvida por causa de sua muito alta Antiquidade, só deixou relati-

1. *Journal de Psychologie*, 1952, pp. 419-29.

2. Louis Séchan, *Le mythe de Prométhée*, Paris, 1951.

vamente poucos traços nas narrações míticas gregas,<sup>3</sup> enquanto técnicas mais recentes, como a agricultura, a domesticação de animais, a derrubada das árvores, a construção, a cultura da vinha e das árvores frutíferas, a tecelagem etc., têm um lugar importante nas lendas dos deuses e dos heróis.

Ao contrário, o elo parece estar bem estabelecido, pelo menos na época clássica, entre três divindades associadas, Atena, Hefesto, Prometeu, e as artes do fogo. Esse agrupamento de deuses, tal como é atestado no culto, no mito e na representação figurada,<sup>4</sup> tende a simbolizar em Atenas uma função técnica, e uma categoria social, a dos artesãos. Sem dúvida porque essas técnicas do fogo estão grandemente representadas no bairro do Cerâmico onde reinam essas divindades. Mas talvez existam outras razões ainda. Praticadas desde a origem em corporações fechadas, as artes do fogo desenvolvem-se fora do meio doméstico; constituem as primeiras "profissões" especializadas.

Mas nada nos caracteres desse Prometeu parece predestiná-lo a entrar em rixa com Zeus. Assim, Louis Séchan parece aceitar a tese de Wilamowitz, que supunha dois Prometeus diferentes na origem: o Prometeu jônico-ático, deus das indústrias do fogo, ceramista e metalúrgico, venerado na festa das Prometéia, e o Prometeu beócio-jórcio, o Titã cuja revolta e punição ligam-se ao grande tema do conflito entre gerações divinas. Logo, dupla origem e fusão de dois temas distintos: o deus das técnicas do fogo, do momento em que é assimilado ao Titã vítima da cólera de Zeus, aparece como o raptor do fogo, castigado por isso. Daí também uma oposição do aspecto psicológico e moral que se delineia já em Hesíodo: Prometeu é, ao mesmo tempo, "o corajoso filho de Japeto", benfeitor da humanidade, e o ser "de pensamentos fraudulentos", origem das desgraças do homem.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> O único antigo Foroneu aparece como o único herói relacionado com a técnica do fogo (Pausânias, II, 19,5).

<sup>4</sup> Cf. Séchan, *op. cit.*, p. 4, com as notas correspondentes, e a n. 59 do cap. I.

<sup>5</sup> *Mythen*, pp. 13 e 14.

A questão das origens é insolúvel. Mas, no texto mais antigo, em Hesíodo, o mito do roubo do fogo apresenta-se sob uma forma muito unificada e suscita já um problema que concerne à função técnica: o trabalho aparece como a consequência do conflito entre Zeus e Prometeu. O mito tem certamente diversos significados. G. Dumézil pôde reconhecer nele elementos que pertencem ao ciclo indo-europeu do rapto da ambrosia, alimento da imortalidade.<sup>6</sup> Mas podem-se notar também outras convergências. De uma certa maneira, a narração trata da criação do homem. Esta criação nos é apresentada como uma separação dos homens e dos deuses, que antes viviam misturados. A distribuição das partes de alimento que oferece a Prometeu a oportunidade de enganar os deuses em proveito dos homens marca essa separação que implica um *status* novo da raça humana. O roubo do fogo exprime, entre outras coisas, a nova condição humana em seu aspecto duplo, positivo e negativo. O fogo é coisa preciosa. Sem dúvida, G. Dumézil mostrou que havia em Hesíodo um sentido "alimentar", e que, longe de ser como em Ésquilo "o fogo civilizador", ele era ainda apenas o "fogo que cozinha". Mas é esse cozimento que permite ao homem alimentar-se: sem ele, o homem é condenado a morrer de fome. A equivalência é completa para Hesíodo entre o ato pelo qual Zeus esconde o fogo da raça humana e aquele pelo qual ele dissimula seu alimento, sua vida, *βίος*. Nos dois casos, as consequências são análogas. Escondido o trigo, o homem deverá trabalhar uma terra que lhe oferecia outrora uma messe natural. Do mesmo modo, é o fogo natural que Zeus se reserva, recusando-se, a partir de então, a orientar seu rito para a terra em proveito dos mortais. Daí a necessidade para Prometeu, que deseja salvar a raça humana, de oferecer-lhe um fogo artificial, tirado do interior de uma fênula *ἔν γούλῳ κόρητι*,<sup>7</sup> isto é, no caule de um nártex, segundo uma técnica utilizada então para o transporte do fogo. A conservação da vida humana acha-se, pois, garantida por um ato que tem o

6. G. Dumézil, *Le festin d'immortalité*, 1924, cap. IV.

7. Hesíodo, *Teogonia*, 567; *Trabalhos*, 52.

caráter duplo de um artifício: é a substituição de uma técnica do fogo a um fogo natural, é uma astúcia que surpreende Zeus desprevenido.

O roubo do fogo deve ser pago. Doravante, toda riqueza terá o labor como condição: é o fim da Idade do Ouro, cuja representação na imaginação mítica sublinha a oposição entre a fecundidade e o trabalho, uma vez que nessa época todas as riquezas nascem da terra espontaneamente: O que acontece com os produtos do solo também acontecerá com os homens: a contrapartida do furto de Prometeu será igualmente Pandora, a primeira mulher. A partir de então os homens não nascerão mais diretamente da terra; com a mulher, eles conhecerão o nascimento por geração, por consequência, também o envelhecimento, o sofrimento e a morte.

O elo entre a função de fecundidade e a função de trabalho exprime-se de uma outra maneira ainda no mito de Pandora. Pandora significa "aquela que dá tudo";<sup>8</sup> em uma antiga representação ela é denominada Anesidora, "aquela que faz os presentes saírem das profundezas", isto é, a deusa da terra que preside à fecundidade. Mas, ao mesmo tempo, ela aparece no mito como um produto da arte: é a obra de um demurgo que a fabrica com a terra, e que é ora Hefesto, ora Prometeu ou mesmo Epimeteu. Ela é representada em vasos figurados emergindo da terra trabalhada com malheres: Epimeteu segura o seu. Em Hesíodo, Pandora é a obra de Hefesto que forja também para ela uma coroa de ouro em que são representados, de modo a parecerem vivos, os animais que povoam a terra e o mar. Atenas teceu o vestido e o véu que a ornamentam e ensinou-lhe a arte da tecelagem.

Nesse contexto, a fecundidade e o trabalho aparecem como duas funções opostas e complementares. A condição humana caracteriza-se precisamente por esse aspecto duplo e ambivalente. Toda vantagem tem sua contrapartida, todo bem,

8. Sobre o que Hesíodo dá uma outra etimologia: presente de todos os deuses. *Trabalhos*, 81-2. Mas a aproximação com Anesidora não deixa dúvida sobre o verdadeiro significado do nome.

seu mal. A riqueza implica o trabalho, o nascimento, a morte. Prometeu, pai dos homens, é duplo: benéfico e maléfico. Tem seu aspecto negativo na pessoa de seu irmão e contrário Epimeteu. Pandora também é dupla em vários aspectos. Ela é um mal, mas um mal amável. Representa a fecundidade, detesta a pobreza e só se acomoda na abundância; mas, semelhante ao zangão entre as abelhas, ela é ao mesmo tempo o símbolo da ociosidade, da dilapidação. Enfim, quando Hesíodo, no primeiro verso dos *Trabalhos*,<sup>9</sup> evoca a luta, Éris, é para nos dizer que não há uma, como se poderia crê-lo, mas duas: a boa e a má. Poder-se-ia dizer que, nesse mundo da duplicidade, só há para Hesíodo uma coisa que não engana, porque implica a aceitação de nossa condição de homem e nossa submissão à ordem divina: é o trabalho. O trabalho institui novas relações entre os deuses e os homens. Os homens renunciaram à *byrbis*: por seu lado, os deuses garantem, aos que trabalham, a riqueza "em rebanhos e em ouro". Desse modo, o trabalho assume valor religioso: "os que trabalham tornam-se mil vezes mais caros aos imortais".<sup>10</sup>

E, sem dúvida, em um pequeno lavrador beócio do século VII, o trabalho deve permanecer no essencial, limitado à agricultura: a idéia de uma atividade e de uma função técnicas não é ainda bem ressaltada, nem delineada a figura de Prometeu como pai de todas as artes. Mas a originalidade de Hesíodo é ter marcado, pelo conflito que contrapõe Zeus a Prometeu, o lugar do trabalho em um pensamento religioso elaborado.

O Prometeu de Hesíodo apresenta certos caracteres psicológicos que merecem ser sublinhados. Seu aspecto de ambivalência moral o aproxima de um personagem como Ióqui, que aparece também, ao mesmo tempo, como um ferreiro e

9. Hesíodo, *Trabalhos*, 11 a 17.

10. *Ibidem*, 309. A função de fecundidade aparece igualmente em Hesíodo na dependência do justo exercício da soberania real. Mas trata-se então da fecundidade em sua forma mais coletiva. Cf. *Trabalhos*, 225 e ss. A prospectividade que o trabalho assegura é, pelo contrário, um favor divino individual. Encontraremos esse aspecto de individualização quando estudarmos Prometeu distribuidor de quinhões.

11-11-2013

como um demônio que rouba um alimento de imortalidade. Ainda como Loqui, ele é um deus inteligente, mas até em sua forma de inteligência marca-se sua posição a Zeus. Em Hesíodo, Zeus não representa somente o Poder e a Força (simbolizados pela presença de *Kratos* e de *Bia* ao seu lado), mas também, por seus casamentos com *Mênis* e *Thémis*, a ordem e a justiça. A inteligência de Prometeu parece feita, pelo contrário, de cálculo e de astúcia, de "pensamentos fraudulentos". Sua previdência prepara freqüentemente um engano. Aliás, sua astúcia provoca catástrofes que se voltam por fim contra ele; a tal ponto que ele aparece por vezes como imprudente e irrefletido.<sup>12</sup> Contradições psicológicas que, mais do que por uma dualidade de origem, explicam-se talvez pelos sentimentos confusos de temor e de menosprezo ao mesmo tempo que parecem ter suscitado essas corporações de metalúrgicos, cujo *status*, práticas, segredos também colocavam à margem do grupo social.

Um outro caráter do Prometeu de Hesíodo acha-se no deus Ésquilo e no de Platão. Prometeu parece especialmente encarregado de repartir os quinhões, de distribuir a cada um sua parte. Em Hesíodo, como árbitro da querela entre os homens e os deuses, tem como tarefa fixar a razão de cada um. Em Ésquilo, quando Zeus reparte os diversos privilégios entre os diversos deuses e fixa os níveis em seu império,<sup>13</sup> ele é o único a pensar na raça humana e a se opor aos projetos de Zeus. Em Platão, os deuses lhe dão a missão de distribuir com seu irmão, a todos os seres da criação, "as qualidades da maneira conveniente".<sup>14</sup> E, nesse autor, a história prossegue de modo bastante preciso para nos esclarecer sobre o sentido que, sem dúvida, é preciso atribuir a essa função de distribuidor. Conhece-se o mito tal como Protagoras o teria contado a Sócrates. Epimeteu esbanja todas as qualidades disponíveis em proveito dos animais, sem deixar nada aos homens. Prometeu, para reparar o mal, rouba o fogo,

12. Cf. Dumézil, *op. cit.*, p. 94.  
13. *Idem*, *op. cit.*, p. 94.  
14. Epimeteu parece em como as duas faces de um personagem único.  
15. Epimeteu, *Protagoras*, 230 d e ss.

o gênio criador das artes, na oficina de Hefesto e de Atena. Os homens têm então em mãos todas as técnicas. Mas não conhecem a arte política nem a arte militar, que é uma parte da primeira, pois Zeus é o único a dispor desses conhecimentos, dos quais não poderiam participar as divindades técnicas. Prometeu não pôde aproximar-se da cidadela do soberano dos deuses, protegida por guardas. Finalmente, Zeus deve enviar Hermes para junto dos homens a fim de lhes transmitir, em o sentido da honra e da justiça, a arte de governar as cidades. Entretanto, o mensageiro pede ordens mais precisas sobre a maneira de cumprir sua missão. Deve agir como Prometeu o fez com relação às técnicas, dando a cada um uma arte diferente daquela das outras? Não, todos participarão em comum da arte política. Sem dúvida, Platão não fala seriamente: o mito, no espírito de Protagoras, deve servir para justificar essa prática da democracia ateniense, outrora celebrada por Péricles mas condenada por Platão, de fazer com que os artesãos participem do governo do Estado. E Protagoras conclui: "[...] é pois razoável que teus concidadãos acolham, no que diz respeito às coisas públicas, os conselhos de um ferreiro ou de um sapateiro".<sup>15</sup> Sabe-se que Platão é, ao contrário, dos que marcaram mais fortemente a incompatibilidade da função técnica e da função política: a prática de uma profissão desqualifica para o exercício do poder. Não obstante, um ponto permanece válido aos olhos de Platão; sua ironia se compraz em sublinhar no próprio mito de Prometeu a oposição entre a arte política e a arte militar de um lado, as técnicas utilizadas de outro. Um Zeus soberano, protegido por guardiães (*φύλακες*), oposto a divindades que se situam mais embaixo e patrocinam as artes e o trabalho: reconhece-se aí, expresso na linguagem da religião, o esquema das três classes sociais e de suas funções que domina toda uma corrente do pensamento político grego. Ora, para Platão, as virtudes que qualificam os membros das duas primeiras classes para suas funções de dirigentes e de guardiães fundamentam um sistema social comunitário; a psicologia das pes-

15. *Ibidem*, 324 c.

soas que exercem uma profissão exige, pelo contrário, uma economia de propriedade privada. Conceção, aliás, que não é particular de Platão. Já em Hesíodo, acreditamos ter percebido indicar-se uma orientação análoga na oposição que se marca entre dois aspectos da fecundidade: a justiça real garante uma prosperidade coletiva para o grupo; ao contrário, a riqueza que o trabalho assegura a cada um é um favor divino individual.<sup>16</sup>

Em Platão, o mito de Prometeu exprime uma concepção muito elaborada do técnico como função social. Não há nada de surpreendente nisso. Sabe-se que nessa época as técnicas ocupavam uma situação importante em todos os domínios. Em Atenas, a divisão do trabalho já estava adiantada e os artesãos haviam representado, na prosperidade da cidade e em sua vida política, uma função que Platão, aliás, deplorava. Paralelamente, a reflexão sobre as *téchnai* havia-se tornado coisa comum, particularmente entre os sofistas. Mas no próprio Platão o interesse pela tecnologia marca-se no freqüente apelo que, em seus diálogos, é feito aos exemplos tirados das técnicas. A divisão do trabalho é analisada de perto, e suas vantagens servem de argumento para justificar a especialização do poder político.

É notável que essa importância dada à técnica não tenha, ao contrário, afetado sua concepção do homem; ou melhor, que ela a tenha afetado, por assim dizer, só negativamente. Nenhum dos aspectos psicológicos da função lhe parece apresentar conteúdo humano válido: nem a tensão do trabalho como esforço humano de um tipo especial, nem o artifício técnico como invenção inteligente, nem o pensamento técnico em seu papel formador da razão. Pelo contrário, encontra-se nele o cuidado de separar e de opor a inteligência técnica e seu ideal de homem, como ele separa e opõe na cidade a função técnica e as outras duas. É essa idéia preconcebida que explica a distinção que Platão imprime no livro IV da *República* à sua teoria da organização tripartida da sociedade e que se manifesta por uma sensível inabilidade na exposição. Platão acaba de

financiar sua concepção das três classes sociais, de suas três funções e dos três tipos que as constituem. Para expor em que consiste a justiça no Estado, ele examina sucessivamente três atitudes.<sup>17</sup> A primeira, a sabedoria (*σοφία* ou *ἐπιστήμη*), pertence aos membros da primeira classe (governantes): trata-se precisamente daquilo que lhes permite exercer sua função à testa da cidade. O mesmo se dá com a segunda, a coragem (*ἀνδρεία*), em relação aos membros da segunda classe (guerreiros). Espera-se que a terceira virtude seja particular aos membros da terceira classe (artesãos e agricultores) e que esteja igualmente ligada à sua função. Poderia ser a própria virtude do trabalho, fonte de prosperidade para o Estado. Mas isso não acontece: a terceira virtude, a *σωφροσύνη*, não é específica de nenhuma classe, mas difunde-se por todas as classes sociais sem pertencer a nenhuma de modo preciso. Essa surpreendente dissimetria<sup>18</sup> só se explica pela recusa em conceder uma virtude positiva àqueles cuja função social é constituída pelo trabalho. Pode-se dizer que, para Platão, o trabalho permanece estranho a todo valor humano e que, em certos aspectos, aparece-lhe mesmo como a antítese do que é essencial no homem.

Essa maneira de delimitar e de julgar a técnica no homem é solidária, em Platão, de todo um sistema em que o filosófico, o moral e o político estão estreitamente intrincados. Desse quadro àquele que foi o homem real nessa civilização, a distância pode ser bastante grande. Normalmente, há uma diferença entre a realidade psicológica e sua expressão literária ou filosófica. No caso de Platão, ela pode encontrar-se acrescida pelo jogo de considerações sociais e políticas. A fim de apreciá-la com exatidão, não é inútil recorrer, entre outros testemu-

17. Platão, *República*, 428 a e ss.

18. A *ἀνδρεία* acaba, também, por despojar todos seus aspectos específicos em uma concepção unitária da virtude. Terceiro exemplo, talvez, das "Retóricas homólogas de duas tradições paralelas" dos quais G. Dumézil sublinha a presença no Zoroastrismo e em Cícero (*Journal de Psychologie*, 1950, p. 449). Mas, em Platão, certas razões sociais e políticas da reforma aparecem, sem dúvida, de modo mais claro.

nhos,<sup>19</sup> ao mesmo mito de Prometeu na versão que nos oferece Ésquilo.

Ésquilo não tem menos do que Platão a idéia de uma função técnica geral: seu Prometeu não é especialmente metalúrgico nem oleiro. Na longa lista das técnicas que ele se vangloria de ter oferecido aos homens, nem sequer figuram a cerâmica e a metalurgia. O fogo que ele roubou é o mestre de todas as artes *διδοικαὸς τέχνης πάσης*. E também o pai de todas as técnicas: "Com uma palavra, diz ele, tu saberás tudo. Todas as artes vêm aos mortais a partir de Prometeu".<sup>20</sup> Por outro lado, não se encontram traços na tragédia de qualquer reserva com relação ao técnico. Nenhuma oposição se marca entre a ciência pura e as artes de utilidade: na lista de seus benefícios, Prometeu coloca no mesmo plano a ciência dos números, a arte de domar os cavalos e a exploração das minas. Pelo contrário, o papel da função técnica no homem alarga-se. A inteligência e a razão, no que elas têm de propriamente humano, aparecem como técnicas: é a descoberta sucessiva das artes que marca as etapas de seu progresso. "No início, eles (os homens) viam sem enxergar, escutavam sem entender, e, semelhantes às formas dos sonhos, viviam sua longa existência na desordem e na confusão. Ignoravam as casas de tijolos ensolaradas, ignoravam o trabalho de madeira, viviam sob a terra, como formigas ágeis, no fundo de grutas fechadas ao sol..."<sup>21</sup> Já é sugestivo que Prometeu, divindade técnica e pai das artes, se torne o símbolo do próprio homem. Porém é mais importante que Ésquilo tenha acentuado certos elementos: a fraqueza do homem na origem, ao mesmo tempo espiritual e material, seu difícil esforço para se transfor-

19. Tem-se notado a orientação para as pesquisas técnicas entre os filósofos pré-socráticos, em toda uma corrente da medicina grega, num contemporâneo de Platão como Arquitas. Cf. P. M. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée pré-socratique*, Paris, 1949, pp. XX e XXI. A importância do técnico espiritual se igualmente na religião: pela sacralização das técnicas; pelos mitos que, pela evocação a origem das técnicas aos deuses ou aos heróis, valorizam o fato da invenção.

20. Esquilo, *Prometeu acorrentado*, 506.

21. *Ibidem*, 117 e ss.

mar, da criança que era, em um ser dotado de pensamento, capaz de organizar e de dominar a vida com seu trabalho.

Em contraste com Prometeu, Zeus. Um Zeus que só se manifesta por meio das catástrofes que desencadeia ou das ameaças que faz seus embaixadores proferirem, ou o que age por meio de seus dois acólitos Κρόνος e Βία, símbolos de um poder tão absoluto que ele se situa além da justiça e da inteligência. No *Prometeu acorrentado*, Zeus representa a antiga divindade soberana de um tempo passado; igualmente, a tirania de um poder político que não é regulado pela lei; representa também tudo o que é desumano no mundo, que esmaga o homem ou contraria seu esforço laborioso e sua obra.

Mas o Δεσμώτης só constituía uma parte do conjunto trágico.<sup>22</sup> Na trilogia — Louis Séchan faz dela, após outros, uma demonstração muito convincente — assistia-se a uma transformação da personagem de Zeus que se compenetrava de razão e de justiça, ao mesmo tempo que Prometeu corrigia e renunciava a seu espírito excessivo de "reivindicação". Finalmente, as duas divindades se reconciliam.

Esse tema da disputa e da reconciliação de Zeus e Prometeu comporta, na tragédia, significados múltiplos; move-se em todos os planos da realidade humana. Trata-se de uma nova concepção religiosa que se afirma e de uma nova forma moral. Trata-se ainda, para Ésquilo, de um ato de fé na cidade, na democracia, nesse novo equilíbrio político entre as categorias sociais antagonistas. Mas trata-se também, de um novo aspecto do humano que começa a delinear-se. A tragédia traduz em caracteres da personagem de Prometeu o lugar mais importante do técnico no homem. Como expressão literária, ela sublinha o aspecto interior da função técnica, ela marca sua forma psicológica.

Mediante três versões do mesmo mito, notamos aspectos e momentos da função técnica. Em Hesíodo, em um pensamento religioso, o trabalho aparece como atividade forçada; todo o

22. A trilogia compreendia, além do *Prometeu acorrentado*, um *Prometeu libertado*, *Ανδύμενος*, e um *Prometeu porta-fogo*, *Πυροφόρος*.

valor é colocado no esforço humano, garantia para o indivíduo de bênçãos divinas, de prosperidade, de fecundidade. Em Platão a idéia da arte humana é perfeitamente desenvolvida, e a posição do técnico bem delimitada como função social; mas, em um pensamento filosófico que traduz a recusa de certas transformações sociais e humanas, a arte acha-se depreciada em relação à natureza, ao mesmo tempo que os aspectos psicólogos da função técnica são desconhecidos ou afastados. Em Ésquilo, sente-se uma orientação moral e social diferente, e paralelamente a possibilidade de integrar melhor o trabalho ao humano: certos traços no quadro do homem revelam a importância concedida ao técnico.

Entretanto, no conjunto, a função permanece mal delimitada e pouco sistematizada. Nada indica, mesmo em Ésquilo, o interesse para as motivações do trabalho — sem dúvida porque elas são puramente exteriores. A repercussão da ação técnica e do trabalho sobre o homem, sua função criadora, seu aspecto também de participação a outrem não são acentuados. O limite entre trabalho e saber técnico é impreciso. Não se vê aparecer a idéia do trabalho como grande função social, como tipo de atividade humana específica. Discerne-se mal o que define o domínio próprio do técnico.

Freqüentemente notou-se a diferença entre o nível técnico e a apreciação do trabalho na Grécia antiga: malgrado a posição já tomada pelas técnicas na vida dos homens, e a despeito das transformações mentais importantes que elas parecem trazer, a atividade técnica e o trabalho só muito difficilmente têm acesso ao valor moral. É preciso acrescentar que não são também ainda individualizados como função psicológica, não tem essa forma densa de conduta humana organizada que nós hoje vemos neles.

## Trabalho e natureza na Grécia antiga<sup>1</sup>

A análise do trabalho na Grécia antiga foi mais freqüentemente tratada sob dois pontos de vista, aliás solidários: a depreciação do trabalho, as limitações do pensamento técnico.<sup>2</sup> O objeto de nosso estudo é diferente. Considerando o trabalho enquanto grande tipo de conduta,<sup>3</sup> hoje fortemente organizado e unificado, nós nos interrogamos sob que forma ele aparece no mundo antigo, que posição ocupa no homem e na sociedade como se acha definido em relação às outras atividades humanas; que operações são mais ou menos tomadas como trabalho, com quais aspectos, quais conteúdos psicológicos.

Uma primeira observação quanto ao vocabulário. O grego não conhece termo correspondente a "trabalho". Uma palavra

1. *Journal de Psychologie*, 1955, pp. 1-29.

2. Cf. P. M. Schuhl, *Machinisme ephérophorie*, Paris, 1947, pp. 1-22; A. Aymard, "Hiérarchie du travail et autarcie individuelle dans la Grèce archaïque", *Revue d'histoire de la Philosophie*, 1948, pp. 124-46; "L'idée de travail dans la Grèce archaïque", *Journal de Psychologie*, 1948, pp. 29-45; A. Koyré, "Les Philosophes et la machine", *Critique*, 1948, pp. 324-33 e 610-29; "Du monde de l'âge péni près à l'univers de la précision", *ibidem*, 1948, pp. 806-23 (estudo retomado em *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, 1961, pp. 279-329).

3. Cf. I. Meyerson, "Le travail: une conduite", *Journal de Psychologie*, 1948, pp. 7-16.

como *róvos* aplica-se a todas as atividades que exigem um esforço penoso, não somente em relação às tarefas que produzem valores socialmente úteis. No mito de Hércules, o herói deve escolher entre uma vida de prazer e de moleza e uma vida dedicada ao *róvos*; Hércules não é um trabalhador. O verbo *épyázesthai* parece ser usado especialmente em relação a dois setores da vida econômica: a atividade agrícola, os trabalhos dos campos, *τὰ ἔργα* e, em outro pólo, a atividade financeira: *ἐργασία χρημάτων*, o lucro do capital. Mas ele aplica-se também, com um significado preciso, à atividade concebida em sua forma mais geral: o *ἔργον*, para cada coisa ou cada ser, é o produto de sua virtude própria, de sua *ἀρετή*. Os termos da raiz indo-européia *tek-* orientam-nos em uma outra direção: desta vez, trata-se de uma produção como a do artesão, de uma operação da ordem de *ποιεῖν*, da fabricação técnica, opondo-se ao *πράττειν*, atividade natural cujo fim não é produzir um objeto exterior, estranho ao ato produtivo, mas desempenhar uma atividade por si mesma, sem outro objetivo senão seu exercício e seu cumprimento.<sup>4</sup> Assim, a palavra *ἔργον*, a despeito dos dois empregos que mencionamos, pode servir para marcar o contraste entre o "cumprimento" da *πράξις* e o produto do trabalho *ποίησις*, de fabricação artesanal. Um texto sugestivo nesse sentido encontra-se no *Cármides* de Platão.<sup>5</sup> Críias expõe, sem discutir, *πράττειν* e *ποιεῖν*. Ora, o tipo de ação que designa o termo *ἐργάζεσθαι* liga-se ao domínio do *πράττειν*; opõe-se ao *ποιεῖν*, do mesmo modo que o *ἔργον* contrasta com o *ποίησις*. O fato de os artesãos serem denominados demíurgos, *δημιουργοί*, contradiz essas observações, pois o termo, em Homero e Hesíodo, não qualifica na origem o artesão enquanto tal, como "operari-

4 Cf. Aristóteles, *Política*, VII, 1325 b 15 e ss.: a ação — *βίος πρακτικὴ* — não implica um objeto exterior; cf. *Ética a Nicômaco*, Z4, 1140 a: *τῆς μὲν γὰρ ποιητικῆς ἐργὸν τὸ τέλος, τῆς δὲ πρακτικῆς οὐκ ἔν ἐστιν. ἔστι γὰρ αὐτῆς ἐπιπράξις τῶνος (com efeito, a produção tem um fim diferente de si mesma, enquanto a ação não tem, pois é a própria ação quando tem êxito que constitui o fim) E. *Metafísica* q, 6, 1048 b 18 e ss., 8, 1050 a 23 e ss.*

5 *Ibid.* b 7.

6 Cf. I. Puyvel, *Les sophistes*, Neuchâtel, 1948, p. 133.

rio" ou "produtor", mas define todas as atividades que se exercem fora do quadro do *oikos*, em favor de um público, *ὄφιλος*: os artesãos — carpinteiros e ferreiros —, os aedos, mas não menos que estes os adivinhos ou os arautos, que não "produzem" nada.<sup>7</sup>

Esses fatos lexicais fazem-nos suspeitar que, entre atividades que constituem aos nossos olhos o conjunto unificado das condutas de trabalho, existem diferenças de plano, aspectos múltiplos, e até mesmo oposições. Bem entendido, a ausência de um termo, ao mesmo tempo específico e geral, não é suficiente para demonstrar a ausência de uma noção verdadeira do trabalho. Ela sublinha, entretanto, a existência de um problema que justifique a pesquisa psicológica que empreendemos.

A respeito do conteúdo psicológico da atividade agrícola, temos como testemunho *Os trabalhos e os dias* de Hesíodo, poema do século VII, onde se pode ver o primeiro hino ao trabalho. Dizemos trabalho agrícola; mas a fórmula já é muito vasta. H. Jeanmaire,<sup>8</sup> retomando uma distinção de Xenofonte entre "Terra das sementes" e "Terra das plantações", acentuou a oposição na Grécia entre a cultura arbustiva e a cultura cerealícola, trigo e cevada, combinada com um pouco de criação de animais e a exploração de algumas matas. A agricultura de Hesíodo é desse último tipo. A oposição não vale apenas no plano da técnica e da economia: nesses dois gêneros de atividade agrícola, percebem-se duas formas muito diversas de experiência das relações do homem com a terra. A arboricultura prolonga a economia de colheita: seus produtos aparecem como dons da natureza, bênçãos pelas quais se rendem graças às divindades dispensadoras de riqueza — os gregos dizem *νοῦνθηθεῖς*, que dispensam abundância de alegria: as Horas, as Graças, as *Οινότροποι*. Têm a função de prover ao crescimento das folhagens e ao desabrochar dos frutos segundo um ritmo das estações de que o homem participa não tanto por seu tra-

7. Talvez mesmo, de acordo com A. Aymard, os mendigos; cf. "L'idée de travail dans la Grèce archaïque", *loc. cit.*, p. 39.

8. H. Jeanmaire, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris, 1951, pp. 30-3.

balho quanto pelo retorno periódico de festas e festins que realizam a comunhão com os deuses. Mas, como o observa ainda H. Jeanmaire, o poema de Hesíodo menciona apenas uma vez as Graças e as Horas, e não com simpatia: elas ornaram com seus encantos Pandora, o ardlil preparado pelos deuses aos homens, a fim de vingá-lo o roubo do fogo. A história de Prometeu não intervém aqui como um elemento exterior a esse canto do trabalho agrícola: ela não só justifica a necessidade de regar a terra de suor para que ela frutifique, como também relança no passado mítico da Idade do Ouro essa imagem de uma generosidade espontânea da terra que é encarnada pelas divindades da vegetação. É preciso ganhar os dons da terra. Pandora<sup>9</sup> — todos os dons da terra — torna-se para os homens a figura de um mal dissimulado sob seduções perigosas: é a mulher que Hesíodo compara ao zangão em meio às abelhas e que simboliza a ociosidade, a dilapidação dos bens duramente adquiridos.<sup>10</sup>

A terra de Hesíodo é terra de trabalho. A mesma palavra *ἔργα* designa em grego o campo e o trabalho. A divindade dessa terra cultivada, por oposição à terra selvagem ou simplesmente fecunda, é Deméter. Na representação desse poder divino, há sempre um plano que se refere à atividade, ao esforço humano.<sup>11</sup> Diz-se: os trabalhos de Deméter. E na fórmula consagrada: Δημήτερος ἄκρη, o trigo de Deméter evoca ora a espiga a joeirar e a malhar na eira sagrada da deusa,<sup>12</sup> ora a moedura sob a Mó.<sup>13</sup> Ao contrário das divindades da vegeta-

9. Na representação figurada, Pandora e seu duplo Anesidora, "que faz os dons surgir", aparecem como divindades da terra e da fecundidade.  
10. A aproximação entre *Teogonia*, 595, e *Trabalhos*, 305; é significativamente igualmente *Trabalhos*, 704: a mulher é *δευρολόχης*, sempre à espereita do festim, e também do prazer. Ela consome as riquezas de seu marido e seu vigor sexual.

11. Acerca dessas diferenças de planos na representação das divindades que presidem à agricultura, cf. J. Bayet, *Revue de l'Histoire des Religions*, 1950, I, pp. 172-206.

12. Hesíodo, *Trabalhos*, 597 e 805; Homero, *Ilíada*, V, 500; *Teogonia*, *Ilíada*, VII, 30 e 155.

13. Homero, *Ilíada*, XIII, 322, e *Odisseia*, II, 355.

ção, Deméter não tem tanto a função de distribuir seus dons quanto de garantir uma ordem regular em suas relações com os homens. Por seu lado, o agricultor de Hesíodo, quando participa com sua fadiga do crescimento do trigo, não tem a sensação de aplicar ao solo uma técnica de cultura, nem de exercer um ofício: confiante, submete-se à dura lei que rege seu comércio com os deuses. Para ele, o trabalho é uma forma de vida moral, que se afirma em oposição ao ideal do guerreiro; é também uma forma de experiência religiosa, ansiosa de justiça e severa, que em lugar de se exaltar no esplendor das festas compenetrada toda sua vida no estrito cumprimento das tarefas cotidianas. Nessa lei dos campos, *πείθειν νόμος*, que os *Trabalhos* expõem, não se pode separar o que pertence à teologia, à ética e ao tratado de agricultura. Esses planos são confundidos em um mesmo espírito de ritualismo místico. Cada coisa deve ser executada a seu tempo na forma que convém: assim, a sementeira, quando a grua lança seu grito; então, o agricultor, com a mão no cabo da charra, dirige uma prece a Zeus Crônio e a Deméter, para que o trigo torne-se pesado quando amadurecer; mas este dia não deve cair no décimo terceiro dia do início do mês, feito para plantar, do mesmo modo que o oitavo, destinado a capar os porcos e os touros, e o sétimo do meio do mês, feito para jogar sobre a eira o trigo sagrado da deusa.<sup>14</sup> Aquela que, sabendo tudo isso, não tiver poupado sua fadiga mas tiver consumido seu esforço "sem ofender os Imortais, consultando os sinais celestes e evitando todos os erros",<sup>15</sup> pode ter confiança na justiça divina. Seu celeiro se encherá de trigo. Tal é, em Hesíodo, o aspecto psicológico do trabalho da terra. Não constitui um tipo particular de comportamento visando produzir, por meios técnicos, valores úteis ao grupo; trata-se mais de uma nova forma de experiência e de conduta religiosas: na cultura dos cereais, é pelo seu esforço e por sua fadiga, estritamente reguladas, que o homem entra em contato com as

14. *Trabalhos*, 780 e ss.

15. *Ibidem*, 826-8.

forças divinas. Trabalhando, os homens tornam-se mil vezes mais caros aos Imortais.<sup>16</sup> A vida campesina que Hesíodo descreve pressupõe um regime de pequena propriedade que um lavrador, curvado sobre a terra, explora diretamente. A única alusão do poeta à vida urbana destina-se a precaver contra a tentação que representa, durante o inverno, a oficina do ferreiro, em que se pode tagarelar no quente.<sup>17</sup> Trata-se de uma condição da Grécia arcaica, anterior ao regime da Cidade. Entretanto, mesmo na época clássica, a economia grega permanece essencialmente agrícola. E, agora as cidades dóricas de tipo guerreiro, a pequena propriedade campesina é a regra. Sabe-se que com a derrota dos Trinta só se encontraram em Atenas, de 20 mil, apenas 5 mil cidadãos privados da propriedade de um terreno rural. Em certas regiões da Grécia, talvez mesmo na Ática, o ôikos, "propriedade familiar", permanece inalienável até o fim do século V.<sup>18</sup> A terra, com as representações religiosas a ela pertinentes e com o elo particular que a liga ao seu possuidor,<sup>19</sup> constitui um tipo de bem totalmente diferente do dinheiro: só dificilmente poderá mobilizar-se para entrar no ciclo da economia monetária. Ficar-se-á, então, menos surpreendido em ver prolongarem-se, em relação ao trabalho agrícola, atitudes psicológicas muito próximas das de Hesíodo.<sup>20</sup> Mesmo

16. *Trabalhos*, 309.

17. *Ibidem*, 493.

18. Cf. A. J. V. Fine, "Horoï. Studies in mortgage, real security and land-tenure in ancient Greece", *Hesperia*, Sup. XI, 1951; L. Gernet, "Horoï", *Studi in onore di Ugo Enrico Paoli*, 1955, pp. 345-53.

19. Acerca desses aspectos religiosos da propriedade fundiária, cf. Aristóteles, *Constituição de Atenas*, XI, 4, os versos com os quais Sólon celebra a libertação da "venerável mãe dos Olímpicos, a Terra negra (...), outrora escrava, agora livre".

20. Através da comédia, entrevemos o que pode ter sido a vida do lavrador da Ática, lavrando sua terra com o auxílio de alguns escravos. Bloqueado em Atenas pela guerra, Diceópolis, do demo rural de *Acharnai*, tem horror à cidade. Tem saudades de sua aldeia 11 que ignora a palavra "compra" e que por si mesma lhe produz tudo". Aristófanes, *OS accarnianos*, 35 e segs. Cf. também em *Plóutos* o elogio que a Pobreza faz da vida campesina, plena de trabalho e de frugalidade. O lavrador do Teopýros de Menandro, inteiramente consagrado à sua terra, é também o irmão do agricultor de Hesíodo.

em um Xenofonte, que no *Econômico* preocupou-se com os meios de aumentar um patrimônio vendendo muito caro terras compradas a baixo preço e beneficiadas, a agricultura, tomada em seu conjunto, não aparece como uma atividade profissional. Hesíodo diz: antes do mérito — éπερῆ — os deuses colocaram o suor. Também para Xenofonte, a agricultura é antes o que permite a um certo tipo de éπερῆ exercitar-se. Não basta ter capacidades e dons. É preciso empregá-los: ἐργάζεσθαι. Não há virtude que não seja prática.<sup>21</sup> Assim se define, em contraste com a vida de moleza, de preguiça, de negligência, uma forma de virtude ativa feita de energia, de iniciativa, de ocupação: ἐπιμέλεια. Mas, para se compreender sob que plano psicológico se situa esse "ardor ao trabalho",<sup>22</sup> é preciso notar que ele aparece em oposição com a atividade artesanal, que, constangendo os trabalhadores a uma vida caseira, sentados à sombra da oficina ou ao lado do fogo durante todo o dia, amolece os corpos e torna os espíritos mais frouxos.<sup>23</sup> Em antítese com o trabalho do artesão, a agricultura vem agora associar-se à atividade guerreira para definir o domínio das ocupações viris, dos trabalhos (ἔργα) em que não se teme nem a fadiga nem o esforço, o ρόνος.<sup>24</sup> "Nunca vou jantar", diz Ciro a Lisandro, "sem que me ponha a suar de fadiga em algum trabalho guerreiro ou campestre."<sup>25</sup> Se se dividir, em caso de guerra, os cultivadores e os artesãos em dois grupos, para lhes perguntar o que querem fazer, os que cultivam a terra decidirão defendê-la pelas armas, "os artesãos, não combater, mas, como a educação que tiveram os acostumou, permanecer tranquilos sem esforço e sem perigo: μήτε πρὸνδύτρος μήτε κινδύνηδύτρος".<sup>26</sup>

21. Xenofonte, *Econômico*, I, 16. No mesmo sentido, Aristóteles, *Política*, VII, 1325 a 32.

22. *Econômico*, I, 21.

23. IV, 2.

24. As pessoas dos campos que praticam a agricultura "recebem uma educação forte e viril"; têm "a alma e o corpo bem temperados", V, 13. A respeito da vida agrícola como treinamento à vida guerreira, V, 4 e ss.

25. IV, 24.

26. VI, 7. Mesma oposição no Pseudo-Aristóteles, *Oeconomica*, I, 1343 a 25 e ss. A agricultura leva à coragem, ἀνδρεία. Ao contrário dos oficiais de artesão que tornam os corpos ináptos ao serviço ἄγεια, ela faz os homens capazes de suportar a vida ao ar livre e o duro labor: ὑπαρῶντιν καὶ ροεῖν.

A agricultura, assim como a guerra, não aparece como um ofício. Deve-se mesmo aplicar-lhe o termo τέχνη? Quem diz τέχνη diz saber especializado, aprendizagem, processos secretos de êxito. Nada disto existe no trabalho agrícola: os únicos conhecimentos que reclama são os que todos podem adquirir por si mesmos, observando e refletindo.<sup>27</sup> Não exige nenhuma aprendizagem especial.<sup>28</sup> Enquanto "aqueles que praticam as outras artes escondem, mais ou menos todos, os segredos essenciais da sua arte",<sup>29</sup> a terra "não usa artificios, mas, com simplicidade, mostra sem mascarar e sem mentir aquilo de que é capaz e aquilo de que não é capaz"; entrega-nos generosamente todos os seus segredos.<sup>30</sup> A exposição que Xenofonte faz da semeadura, da sachadura, da messe, da debulha, do joeiramento, da cultura das árvores frutíferas é inteiramente destinada a nos mostrar nessas operações não artificios humanos, mas "a natureza". A viticultura, por exemplo, de onde vem, senão da vinha? É a própria vinha que trepando sobre as árvores ensina-nos a lhe dar um apoio; abrindo seu cacho quando seus bagos são ainda verdes, a colocar à sombra as partes expostas; perdendo suas folhas, a arrancá-las para que seu fruto amadureça ao sol tépido.<sup>31</sup> Como se explica, então, que nem todos os homens têm o mesmo êxito na agricultura? Não é uma questão de "conhecimento ou de ignorância",<sup>32</sup> de "descoberta de algum processo engenhoso de trabalho da terra", mas, como nas coisas da guerra, trata-se de esforço, de vigilância: ἐπιμέλεια.<sup>33</sup> Excluindo toda espécie de tecnicidade,<sup>4</sup> o trabalho agrícola vale

27. Esta aplicação dos processos da matemática socrática ao conhecimento da agricultura tem sido considerada chocante: cf. M. Caster, *Mélanges de Roussseau*, Paris, 1937, p. 49, n. 2. Mas a intenção de Xenofonte é tornar sensível o aspecto espontâneo, natural, da agricultura, por oposição às técnicas aprendidas (XIX, 15, 16, 17). É a divindade que nos ensina as regras da agricultura (XVII, 3).

28. XV, 10; XVIII, 10; XV, 4; VI, 9.

29. XV, 11.

30. XIX, 17.

31. XIX, 18.

32. XX, 2.

33. XX, 4.

o que o homem vale: "A terra permite discernir bem os que valem e os que não valem. Com efeito, os preguiçosos não podem, como nas outras artes, apresentar o pretexto de que não têm o conhecimento delas".<sup>34</sup>

Ao contrário da τέχνη dos artesãos, cujo poder é soberano nos estreitos limites em que se exerce, a agricultura e a guerra ainda têm de comum o fato de que nelas "o homem experimenta sua dependência com respeito às forças divinas, cujo concurso é necessário ao êxito de sua ação".<sup>35</sup> O poder dos deuses é "absoluto tanto para os trabalhos dos campos quanto para os da guerra".<sup>36</sup> Não se concebe uma campanha militar sem se consultar antes os deuses, através de sacrifícios e de oráculos: não se poderiam também iniciar trabalhos agrícolas sem que os deuses fossem propícios. "Os sentidos prestam um culto, θεοπροβουί, aos deuses para que estes velem sobre os frutos e as sementes."<sup>36</sup> Esse culto não vem acrescentar-se do exterior ao trabalho agrícola: a cultura da terra nada é também senão um culto, instituindo o mais justo dos comércioos com os deuses. "A terra, sendo uma divindade, ensina a justiça aos que são capazes de aprendê-la. É àqueles que a cultivam (ou que lhe prestam um culto, θεοπροβουί) melhor que ela concede os maiores bens como troca."<sup>37</sup>

Qual é o alcance dessa oposição entre trabalho agrícola e profissões de artesãos, tão fortemente marcada por Xenofonte? É que se referem a dois planos de experiência que, em uma grande medida, se excluem. A atividade do artesão pertence a um campo no qual se exerce na Grécia um pensamento já

34. XX, 14.

35. V, 19.

36. V, 20.

37. V, 12; cf. também XX, 14: a terra trata bem quem a cuida bem. E *ἰσπείθεται*, VIII, 3, 38: a terra respeita a justiça mais do que tudo; ela restitui grande e justamente a semente que recebeu. A mesma idéia, sob uma forma numérica, em Menandro, fr. 92A, 35 e 96. Edmonds: "Ninguém cultivava uma terra mais piedosa — ἀγρόν εὐοεθέρειον. Se eu semeio nela a cevada, na sua justiça ela me devolve tudo quanto semeei". Nos *Oeconomica*, o Pseudo-Aristóteles observa que, de todas as ocupações, a agricultura ocupa o primeiro lugar na ordem da "justiça" (I, 1343 a 30).

positivo. Ao contrário, a agricultura permanece integrada em um sistema de representação religiosa.<sup>38</sup> O aspecto técnico e instrumental do trabalho não pode aparecer nela: a distância temporal e técnica, entre o esforço humano e seu resultado, é muito grande; o essencial se produz naquilo que E. Dupréel<sup>39</sup> chama de "a colaboração do intervalo", que coloca em jogo condutas religiosas. O trabalho da terra não toma, pois, a forma de uma elaboração de procedimentos eficazes, de regras de sucesso; não é uma ação sobre a natureza, para transformá-la ou adaptá-la a fins humanos. Se essa transformação fosse possível, ela constituiria uma impiedade.<sup>40</sup> Existe uma participação em uma ordem superior ao homem, ao mesmo tempo natural e divina. É nesse contexto religioso que o aspecto de esforço, no trabalho agrícola, toma um significado especial: o afrontamento da tarefa imposta; a ocupação dura e tensa adquirem valor e prestígio na medida em que estabelecem uma relação com a divindade, uma espécie de elo recíproco. O trabalho pode, então, aparecer como contrapartida das exigências e da justiça divinas como mérito, no sentido mais geral: *ôperî*. Existe aí um tema que vem equilibrar, na reflexão moral da Grécia, a afirmação da superioridade do pensamento puro sobre a ação.<sup>41</sup>

Tanto quanto em seus aspectos instrumentais e técnicos, o alcance econômico do trabalho não se manifesta claramente

38. As festas e o calendário religioso da Grécia testemunham essa integração da agricultura na religião.

39. E. Dupréel, *Sociologie générale*, Paris, 1948, pp. 207 e ss.

40. Se a "cultura" da terra é sentida normalmente como uma participação ativa à ordem natural e divina, certas operações humanas podem aparecer em contradição com essa ordem. Conhece-se a célebre de Deméter contra Erícetônio que derrubou seu bosque com o machado. Trata-se, sem dúvida, de um bosque sagrado. Talvez se devesse comparar essa história com a de Licurgo, em um de seus significados: Licurgo mata Driás, seu filho, ou, em outras versões, corta seu pé, acreditando tratar-se de uma vinha; e, também, com a história de Filaco, que deixa seu filho impotente ao podar uma árvore, ou, conforme outros autores, ao castrar animais domesticados.

41. De Hesíodo a Heródoto (VII, 102), Xenofonte a Pródico, segue-se este tema da Virtude que escolhe o caminho do esforço penoso, do *tróvos*; cf. Ch. Picard, "Nouvelles remarques sur l'apologue dit de Prodicos", *Revue Archéologique*, XIII, 1953, pp. 10-41.

nesse tipo de agricultura. Devendo o *ótkos* bastar a todas as necessidades familiares, a autarquia permanece como o ideal da vida campesina.<sup>42</sup> OS frutos da terra destinados a serem consumidos na região opõem-se aos valores econômicos de "circulação". Ainda aí, o trabalho fundamenta mais uma troca pessoal com a natureza e os deuses do que um comércio entre os homens.<sup>43</sup>

Entretanto, a própria insistência de Xenofonte em sublinhar essas diferenças deixa supor que elas eram contestadas em outros meios. Para um pensamento político racional, a agricultura vem situar-se, na divisão do trabalho, no mesmo plano que as outras profissões. Despojado de seu privilégio religioso, o trabalho da terra perde ao mesmo tempo também sua dignidade particular: o esforço humano não é mais sentido como *ôperî*. Insere-se na categoria das ocupações servis que só reclamam uma perda de energia física.<sup>44</sup> (Essa dupla orientação a respeito das atividades agrícolas acentua-se talvez na representação da comunidade política que os gregos concebiam: agricultores e artesãos formam ora duas classes distintas, se não opostas entre si, ora uma única classe oposta aos guerreiros e aos magistrados. Na escola de Aristóteles, essa hesitação acaba em uma contradição: por vezes, a agricultura é apresentada como o tipo de atividade "conforme à natureza", na qual o homem pode exercer sua virtude ativa de acordo com a justiça;

42. Acerca desse ideal de autarquia, cf. Aymard, *op. cit.* (*Hierarchie du travail*).

43. Na agricultura, os homens tiram o alimento *ênò* τῆς γῆς, como, por natureza, todos os seres o tiram da mãe. Mas a agricultura não tira nada dos homens *ên* ἀνθρώπων, como fazem o comércio e o trabalho assalariado: Pseudo-Aristóteles, *Oeconomica*, 1343, b.

44. Note-se o desenvolvimento da escravatura no meio rural a partir da época helenística e a concentração da propriedade fundiária. Em um texto muito sugestivo, Plínio contrapõe o tempo em que a Terra, lavrada pelos generais e pelos grandes personagens de Roma, alegrava-se sob a reilha do arado cheia de coroas, as charruas triunfais, e aquele em que, entregue às mãos dos escravos, com os pés acorrentados, ela consente ainda em dar frutos (*Historia natural*, XVIII, 4). Para a imaginação mítica, as imagens do carro de guerra, da atrelagem triunfal e da charrua podem sobrepor-se facilmente.

outras vezes, faz dela uma atividade inteiramente contrária à natureza do homem livre, uma ocupação "servil", do mesmo modo que as profissões de artesão.<sup>45</sup>

Na lenda grega, há um personagem muito curioso, que distinguimos em algumas linhas de um poema homérico e em uma breve alusão de Platão: Margite, o homem que, conhecendo todas as profissões, não pratica nenhuma corretamente. Gostariamos de conhecer mais dados a seu respeito. Entreve-se a idéia de que, em certos campos da ação, a habilidade exige uma especialização estrita.<sup>46</sup> Por outro lado, G. Dumézil destacou os temas lendários relacionados com essa atividade de fabricação.<sup>47</sup> Vêm-se artesãos intervirem de maneira decisiva no ordenamento do mundo: produzindo obras de sua profissão, eles repartem entre os deuses os setores e os privilégios correspondentes às suas funções particulares. Tal é, na Grécia, a função dos Ciclopes.<sup>48</sup> Esses personagens evocam corporações do tipo dos *Telchinoi* e dos *Dáctyloi*,<sup>49</sup> metalurgistas de atividade mais mágica que técnica, às vezes também guerreira. Mas essas figuras lendárias pertencem, precisamente, a um passado re-

45. Confronte-se, por exemplo, *Oeconomica*, 1343 a 25 e ss., e *Política*, 1330 a 25 e ss.: É preciso sublinhar que essa hesitação, nas obras de Aristóteles ou atribuídas a Aristóteles, explica-se pela existência, no mundo grego, de duas formas muito diferentes de propriedade e de exploração agrícola, com estatutos sociais opostos aos agricultores: regime de pequena propriedade diretamente explorada pelos lavradores, livres cidadãos, como em Atenas; sistema de "rendeiros" excluídos da cidadania nas cidades dóricas de organização guerreira.

46. Louis Gernet, que chamou nossa atenção para a figura de Margite e para sua importância em uma determinada representação da atividade técnica, sugere compará-la ao deus celta Lug. Encontrar-se-á uma concepção exatamente inversa em dois textos do *Exodo* citados por P.-M. Schuhl, "Tabeur Betsabel com uma arte "universal", ele saberá executar todo tipo de trabalho, toda espécie de obra artística (*Exodo*, XXXI, 1, 11, e XXXV, 30 e ss.). A habilidade técnica recobre aqui o conjunto das profissões de artesãos.

47. G. Dumézil, *Tarpeia*, Paris, 1947, pp. 208-46.

48. Hesíodo, *Teogonia*, 639 e segs.; Apolodoro, *Biblioteca*, I, 7; cf. G. Dumézil, *op. cit.*, p. 222.

49. Segundo Calimaco, *Hino a Deos*, IV, 31, os *Telchinoi* teriam fabricado o tridente de Posidão. *Telchinoi* e *Dáctyloi* são os primeiros fabricantes de metais.

moto. São seres que vivem à margem, que erram, percorrendo os montes e os bosques.<sup>50</sup> Ao contrário, os artesãos são pessoas classificadas, cidadãos sedentários,<sup>51</sup> cuja atividade só se concede no quadro da cidade. É em função do fato urbano da divisão do trabalho que se define, em uma dúplice direção, uma noção positiva da *téχνη*: atividade especializada, que contribui, com outras, ao equilíbrio do corpo social; conjunto de regras que permitem o êxito nos diversos campos da ação. A figura de Margite é significativa a esse respeito. Não se lhe pede para pôr ordem no mundo, mas para fixar-se em uma profissão, se ele quer exercê-la corretamente. Tanto se sentia, nas atitudes psicológicas empenhadas na agricultura, uma continuidade desde os tempos arcaicos, quando se acentua, para o trabalho dos artesãos, a ruptura da Cidade com um passado lendário.

Uma observação de história social permite precisar estes pontos: na época clássica, não se encontra nenhuma forma de organização religiosa da profissão. Não há intermédio entre o artesão e a cidade: nem corporação, nem confraria. O fato contribui para colocar a "profissão" sob uma luz inteiramente racional: ela é vista em sua função econômica e política.

Para o grego, a cidade não é mais uma entidade abstrata. Ele não diz "Atenas", mas sim οἱ Ἀθηναῖοι.<sup>52</sup> A cidade são os cidadãos unidos por laços pessoais de amizade e que exercem suas atividades por essa *κοινωνία*. Nesse conjunto, qual é a situação do ofício? Sem dúvida, deviam existir a esse respeito notáveis divergências na apreciação das diversas categorias sociais. Mas elas parecem ter-se ligado antes ao valor moral con-

50. Sobre este aspecto de nomadismo, cf. Plutarco, *Vida de Numa*, XV. Sobre a *orbhastia* em suas relações com a metalurgia, cf. H. Jeannaire, *op. cit.*, p. 182.

51. Falamos da época clássica. Sabe-se que, em Homero, os demíurgos não perderam seu caráter "itinerante".

52. F. Schachermeyr nota, a esse respeito, a oposição entre a cidade grega, constituída de laços pessoais, e cidades do Oriente em base territorial. Para exprimir a noção de babilônios, somos obrigados a dizer: as pessoas do território da cidade de Babilônia ("La formation de la cité grecque", *Diogenes*, IV, 1953, p. 33).

cedido às ocupações de arteção e à compatibilidade delas com as funções políticas. Acerca da situação do ofício no sistema das atividades humanas no interior da *πόλις*, é possível chegar a constatações de caráter bastante geral.

De um certo modo, o que denominamos "divisão do trabalho" aparece como o fundamento da "politeia". Se os homens se unem, é porque têm necessidade uns dos outros, em virtude de uma complementaridade recíproca. A cidade constitui-se em oposição consciente com o ideal de uma autarquia individual ou familiar.<sup>53</sup> Encontramos em Protágoras um relato muito coerente dessa teoria. As espécies animais, conta o sofista,<sup>54</sup> foram dotadas por Epimeteu de *δυνάμεις* diferentes — umas tendo a força, outras a rapidez, outras ainda a fecundidade etc. —, de modo a equilibrar as probabilidades de cada espécie para que nenhuma pereça. A situação da raça humana, esquecida na distribuição, revela-se de modo dramático: ela é destinada a desaparecer. Prometeu decide-se, então, a roubar dos deuses as *δυνάμεις* técnicas a fim de presentear-las aos seres humanos. Ele as distribui entre os homens como Epimeteu o havia feito para as espécies animais, dando a cada um uma capacidade diferente da dos outros: Os homens são, pois, os únicos a possuir a inteligência técnica que lhes permite fabricar roupas, calçados, casas...; os únicos, também, a não poder subsistir a não ser pela troca dos produtos e dos serviços com outrem. Não seria uma maneira, para Protágoras, de proclamar que o trabalho exprime o essencial do elo social e que os homens são cidadãos por meio dessa cadeia de atividades profissionais complementares que os une uns aos outros? Esbarremos tentados a cre-lo, do mesmo modo que a ambição confessada pelo sofista é de justificar essa "democracia dos artesãos" — a pior para Platão e Aristóteles — que compõe sua assembléia de sapateiros, de tintureiros, de ferreiros e de oleiros.<sup>55</sup> Entretanto, uma

53. Reivindicando um ideal de autarquia, os filósofos cívicos vão ao encontro de todo o pensamento político da Antiguidade. Cf. Aristóteles, *Política*, I, 1253 a 25 e ss.

54. Platão, *Protágoras*, 320 e ss.

55. *Ibidem*, 324 c d.

observação deve ser levada em conta: nem Platão nem Aristóteles parecem estar em desacordo com Protágoras quanto ao papel da divisão das tarefas. Na *República*, Platão é talvez mais preciso ainda que nosso sofista: "Há nascimento de sociedade pelo fato de que cada um de nós, longe de bastar-se a si mesmo, tem, pelo contrário, necessidade de uma grande quantidade de pessoas".<sup>56</sup> E cada um de nós, sendo por sua natureza diferente dos outros, deve também especializar-se em tarefas diferentes. Assim, "os homens tornar-se-ão participantes mútuos das coisas em que tiverem trabalhado".<sup>57</sup> O objetivo da associação política será atingido. A cidade repouza, então, na repartição das tarefas. Significa isto que a relação de trabalho constitui o elo entre cidadãos? Para Protágoras, como para Platão e Aristóteles, a conclusão é exatamente inversa. Se a profissão define em cada um de nós o que a diferencia das outras, a unidade da *pólis* deve basear-se em um plano exterior à atividade profissional: à especialização das tarefas, à diferenciação das profissões opõe-se a comunidade política de cidadãos definidos como "iguais", *ἴσοι*, "semelhantes", *ὅμοιοι*,<sup>58</sup> quase diríamos: intercambiáveis. Em Protágoras, essa idéia se exprime na linguagem imagística do mito. Os homens, tendo todas as técnicas à disposição, não podem ainda instituir uma sociedade política; faltam-lhes o essencial, o que deve uní-los nos laços da *πόλις*<sup>59</sup> e que nem Prometeu, nem Hefesto, nem Atena podem lhes dar, porque Zeus é o único a possuí-lo:<sup>60</sup> o *Αἰδώς* e *Δίκη*, virtudes

56. *República*, 369 b e ss.

57. *Ibidem*, 371 b.

58. Em Esparta, os cidadãos são denominados *ἴσοιοι*. São proibidos de exercer uma atividade profissional.

59. A *πόλις* é por excelência um sentimento "político". Os sentimentos "profissionais" pertencem, pelo contrário, à esfera da inveja, da concorrência. Cf. Hesíodo: "O oleiro tem inveja do oleiro, o carpinteiro, do carpinteiro, o pobre, do pobre, o cantor, do cantor". As atividades de profissão implicam a *Ἔρις* (*Tribalhos*, 24).

60. Havíamos indicado em outra passagem a oposição entre as divindades técnicas — Atena, Hefesto, Prometeu — e Zeus, político e soberano: e também, a relação entre divindades técnicas e função de repartição (cf. p. 190). No *Prometeu acorrentado* de Ésquilo, 45-50, Hefesto lamenta-se de sua profissão como de um "quinhão" que lhe foi atribuído. Responde-se-lhe que todos os outros deuses tiveram seu quinhão como ele, menos Zeus, que está acima de toda especialização.

moras tanto quanto políticas. Hermes é encarregado de trazê-las aos homens. Mas, na distribuição, ele deve fazer o oposto do que havia feito Prometeu: não dar a cada um uma capacidade diferente, mas as mesmas a todos igualmente e indistintamente. Aristóteles desenvolve com rigor a mesma tese. A unidade do Estado implica uma completa reciprocidade entre iguais. Ele acrescenta: "como se os sapateiros e os carpinteiros trocassem seus trabalhos para que os mesmos trabalhos não fossem feitos constantemente pelas mesmas pessoas".<sup>61</sup> Mas esse exemplo só é escolhido para fazer ressaltar, com o seu absurdo, a diferença de plano, ou melhor, a oposição entre o domínio das atividades econômicas e o que constitui propriamente a cidade. Nem a arte dos sapateiros, nem a dos carpinteiros podem estabelecer essas relações "reversíveis" que caracterizam o elo político. Tendo distinguido na *polis* a parte deliberante e a parte guerreira, Aristóteles observa logo que os mesmos cidadãos passam alternativamente de uma à outra, do mesmo modo que comandam e obedecem alternativamente. Ao contrário, cultivos e artesãos devem permanecer fechados nos limites da especialidade, sob pena de entrar em contradição com o tipo inferior de ordem da qual participam em virtude de suas profissões.<sup>62</sup> Quando o Estagirita conclui: "Imaginar dez mil pessoas que se reúnem entre os mesmos muros, que se casam entre si, que trocam seus produtos: uns sendo carpinteiros, outros lavadores, sapateiros... tudo isto não constituirá uma cidade",<sup>63</sup> ele concorda tanto com os partidários de um governo do *dêmos* como Protágoras, quanto com os que sustentam o regime dos "melhores". Para ambos, as atividades de profissão, limitadas à esfera do econômico, são exteriores à sociedade política. Mas, para os primeiros, os artesãos podem, além da profissão, ter acesso a esse plano superior,<sup>64</sup> enquanto para os segundos a opo-

sição é tão profunda que a participação em um campo desqualifica para o outro. Dessa reflexão positiva sobre a organização das atividades profissionais na cidade não emerge a idéia de uma grande função social e humana única, o trabalho, mas a de uma pluralidade de profissões, que diferenciam aqueles que as praticam.

Desse modo, a fórmula "divisão do trabalho" só deve ser aplicada ao mundo antigo com uma certa reserva. Ela é anacrônica psicologicamente uma vez que implica uma representação da profissão em relação à "produção" em geral. O grego não vê a profissão nessa perspectiva. A profissão apresenta-se-lhe sob um aspecto duplice. *Supõe*, naquele que a exerce, uma *δύναμις* particular, naquele que utiliza seu produto, uma *χρεία*, uma necessidade. A divisão das tarefas provém da contradição entre esses dois aspectos da profissão: à multiplicidade das necessidades contrapõe-se em cada um a limitação de suas capacidades. A divisão das tarefas não é, pois, sentida como uma instituição cujo objetivo seria dar ao trabalho em geral o máximo de eficiência produtiva. Ela é uma necessidade inscrita na natureza do homem que faz tanto melhor uma coisa enquanto faz só esta coisa. Nenhum dos textos que celebram a divisão das tarefas consideradas um meio de organizar a produção para obter mais com a mesma quantidade de trabalho: seu mérito consiste em permitir aos diversos talentos individuais de se exercer nas atividades que lhes são próprias e de criar assim produtos tão perfeitos quanto possível.<sup>65</sup> A Ulisses, que proclama na *Odisseia*: "A cada um a atividade que lhe convém",<sup>66</sup> fazem eco tanto as análises dos teóricos como Platão e Aristóteles<sup>67</sup> quanto as obser-

61. *Política*, II, 1261 a 35.

62. VII, 1329 a 35.

63. III, 1280 b 20 e ss.

64. Protágoras, 324 e-325 a.

65. No *Capital*, Marx nota que essa concepção traduz uma situação econômica em que o valor de uso prevalece ainda sobre o valor mercantil: cap. XII, 5 (t. II, p. 270 da tradução francesa de J. Molitor).

66. *Odisseia*, XIV, 228.

67. "Nenhum de nós é, por natureza, inteiramente semelhante a um outro, mas, pelo contrário, essa natureza o distingue; a execução de tarefas diferentes convém homens diferentes." Platão, *República*, 370 b c. "A natureza não procede mesquinhamente como os cuteleiros de Delfos, cujos cutelos servem a vários usos: ela dá a cada ser humano um destino particular; assim, cada instrumento é tanto mais perfeito quanto é destinado exclusivamente a um emprego e não a vários." Aristóteles, *Política*, 1252 b 1-5.

vações práticas de um Xenofonte. Na *Ciropeédia*, Xenofonte leva mais longe suas observações: para além da profissão — até a diferenciação das tarefas no interior de uma mesma oficina. "Nas pequenas cidades, o mesmo operário produz leitões, porcos, charnua, mesas; às vezes, constrói mesmo casas (...). Mas, nas grandes cidades, em que cada um encontra muitos compradores, é suficiente uma só profissão para alimentar um homem. Às vezes, mesmo, não se tem necessidade de uma profissão completa: um fabrica o calçado para homens; outro, calçado para senhoras. Um corta, outro costura simplesmente o sapato, um só corta as roupas, outro ajusta as diferentes peças."<sup>68</sup> O pensamento parece orientar-se aqui, como em Platão,<sup>69</sup> em um sentido tecnológico. Parece que, distinguindo tipos diversos de operação na confecção de um produto, ele deveria individuar o significado social e técnico da divisão do trabalho. Na verdade, não é assim. Xenofonte não chega a compreender a divisão do trabalho como um processo de distribuição das tarefas no interior de um processo produtivo. Ele só a considera sob o ângulo de um melhoramento do produto pelo aperfeiçoamento das capacidades do artesão.

Essas capacidades técnicas que a divisão das tarefas deve levar à perfeição apresentam-se como qualidades naturais. Quando Protagoras coloca no mesmo plano os conhecimentos técnicos dos seres humanos e as *δυνάμεις* dos animais, quando ele compara a ordem das profissões com o equilíbrio das espécies no cosmo, não é uma figura de estilo. Uma das mais importantes formas da divisão das tarefas não repousa na oposição biológica entre o homem e a mulher? Xenofonte dá-nos sua teoria: "Desde o princípio, a divindade adaptou a natureza da mulher aos trabalhos e cuidados do interior, a do homem aos

trabalhos do exterior".<sup>70</sup> Aristóteles apresenta a teoria de uma outra oposição, tão fundamental e não menos "natural": as ocupações livres exigem prudência e reflexão, *φρόνησις*; os trabalhos servis, qualidades passivas de obediência.<sup>71</sup> A diferenciação das profissões de artesão não põe em jogo outros princípios. Para Platão, a tarefa dos homens de profissão é, para cada um, "aquela para a qual sua natureza individual havia predestinado".<sup>72</sup> Na oficina do oleiro, um modela, outro pinta; duas *δυνάμεις* diferentes associadas para satisfazer a mesma necessidade do usuário.<sup>73</sup> As atividades profissionais só fazem prolongar as qualidades naturais dos artesãos. Se as distinguimos delas, é para ligá-las às necessidades, também naturais. Tomado na duplice natureza de uma hierarquia de capacidade e de uma hierarquia de necessidades, o fenômeno da divisão das tarefas não pode definir seu próprio domínio. Na organização das atividades no seio da cidade, não aparece um plano em que o esforço humano seja considerado em sua função criadora de valor social, como produção. Submetendo a capacidade do artesão à necessidade do usuário, a profissão é serviço, não trabalho.

Entretanto, a obra que o artesão produz com sua *ποίησις* não é um objeto natural, bem como não são naturais os processos de fabricação que definem para cada especialista as regras

70. *Economica*, VII, 22. Compreende-se que falta viriude viril nos artesãos: como as mulheres, eles trabalham "no interior". Mesmo ponto de vista acerca da divisão natural das tarefas entre o homem e a mulher no Pseudo-Aristóteles, *Oeconomica*, 1343 b 28 e ss.

71. *Política*, 1252 a 30 e ss. Sabe-se que a oposição homem livre — escravo não é sempre aceita como natural.

72. *República*, 374 b. Mas Aristóteles nota que a natureza não faz os homens sapateiros como ela os faz escravos (*Política*, 1260 b 1).

73. O que Agatárquidas nos relata acerca da organização do trabalho nas minas de ouro da Núbia é extremamente significativo: a distribuição da função de obra — que compreende vários milhares de operários — faz-se, em função das tarefas, da seguinte maneira: para o talho, os mais fortes (na época da idade); para a coleta, as crianças; para a trianação, os homens acima de trinta anos; para o trabalho no molde, as mulheres e os velhos; para a purificação do minério e as operações propriamente metalúrgicas, os *ἄχθτοι*. As capacidades técnicas inserem-se na hierarquia das tarefas baseada essencialmente nas diferenças naturais: classes de idade e sexo. Diodoro de Sicília, III, 12, 14.

68. *Ciropeédia*, VIII, 2.

69. Cf. P.-M. Schuhl, "Remarques sur Platon et la technologie", *Revue des Études Grecques*, 1953, pp. 465-72.

de sua τέχνη. Antifão acentua o contraste entre obra de arte-são e produto da natureza: "Se se enterrasse um leito e a putrefação tivesse a força de fazer crescer um rebento, não é um leito que nasceria, mas lenho".<sup>74</sup> Porém, essa oposição refere-se a um aspecto limitado da atividade de fabricação: a produção humana obedece a uma finalidade inteligente, enquanto os processos naturais realizam-se ao acaso e sem previsão. Quanto ao resto, a operação do artesão permanece inscrita no quadro da natureza: ela não aparece como um artifício destinado a "transformar a natureza" e a instituir uma ordem humana.

Com efeito, a τέχνη visa produzir em uma matéria um εἶδος como a saúde ou uma casa. Esta produção pressupõe a aplicação de uma δύναμις, cuja τέχνη é de certa maneira o modo de uso. Enquanto em Descartes o artesão conhece sua profissão porque compreende o mecanismo de sua máquina, a τέχνη consiste em saber utilizar como e quando convém<sup>75</sup> uma δύναμις que não é concebida diversamente, conforme se trate de uma força natural ou de um utensílio fabricado. Os termos que definem o modo de ação de uma τέχνη são significativos a esse respeito: o instrumento deve ser mais forte que os elementos aos quais se aplica; deve permitir "ter a superioridade", ἐμπικρατεῖν.<sup>76</sup> Tanto quanto por sua força, uma τέχνη define-se por seus limites. Esse pensamento técnico não está aberto a um progresso indefinido. Ao contrário, cada arte está, desde o princípio, bloqueada em um sistema fixo de essências e de poderes. Acha-se circunscrita nos limites em que a encerram o número e a força dos instrumentos que são naturalmente seus e a obra que ela tem a função de produ-

74. Antifão, *Sofista*, I, 2.

75. Nenhum trabalho técnico nunca é a simples aplicação de regras aprendidas (Platão, *Político*, 299 d-300 d). A arte consiste em saber utilizá-las no momento favorável, ἐν καιρῷ, e como convém, ἐν τῷ δέοντι. Como o diz Platão, se o artesão deixa passar o bom momento para fazer sua tarefa, tudo está perdido. Assim o operário não pode nunca deixar seu trabalho (*República*, II, 370 b). Acerca dessa utilização do καιρός, cf. Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, II, 1104 a 9.

76. Hipócrates, *Acerca da arte*, 15, e *Acerca dos lugares no homem*, 341.

zir.<sup>77</sup> As τέχναι autênticas são limitadas em número como em recursos. Sua multiplicação pressuporia uma multiplicação das necessidades. Ora, o número das necessidades não é infinito. Para além delas, as técnicas não visam mais satisfazer necessidades, mas procurar prazeres. Porém, na mesma medida em que elas não produzem esse efeito que representa para cada uma seu objetivo natural e seu limite, elas não geram mais nada de real: ilusões, imitações.<sup>78</sup> É, pois, no interior de um quadro escrito que a arte tem poder e eficácia. E, nesse quadro, precisamente, ela é "natureza". Ao contrário do que acreditou A. Espinas,<sup>79</sup> o trabalho artesanal não é da categoria dessa "fabricação humana", em que o homem, tomando consciência de sua oposição à natureza, propõe-se a humanizá-la por artifícios indefinidamente aperfeiçoados. Em sua produção, o artesão vê, ao contrário, sua própria atividade se "naturalizar".<sup>80</sup> O domínio do "artifício" é outro: define as atividades que só geram ficções, como o fazem por profissão esses ilusionistas que são os softistas ou os banqueiros. O trabalho dos artesãos, que se opunha à agricultura, tomada como mais natural, integra-se também na ordem da natureza e contrasta com a crematística como a φύσις

77. Aristóteles, *Política*, I, 1256 b 34: toda arte é limitada; não há nenhuma cujos instrumentos sejam infinitos em número e em grandeza; I, 1257 b 28: para toda arte, os meios em vista do fim não são infinitos e este fim (τέλος) serve-lhes necessariamente de limite (πέρας).

78. Cf. Platão, *República*, 373 a e segs. As técnicas de imitação que produzem prazer podem multiplicar-se sem fim, pois o prazer pertence ao domínio do ilimitado. Por outro lado, as técnicas que pretendem ser universais, como a dos softistas, produzem também, necessariamente, ilusões e não realidades (*Sofista*, 233 e).

79. A. Espinas, *Les origines de la technologie*, Paris, 1897, pp. 157-214.

80. Essa «naturalização» das técnicas artesanais exprime-se de modo surpreendente nos textos em que Demócrito assimila-as sistematicamente às operações da natureza. Do mesmo modo, o tratado «heraclítico» *Acerca do regime* assimila todas as técnicas às atividades que se exercem naturalmente no corpo humano e no mundo. Por exemplo, os tecelões «procedem circunferentemente, tecem e terminam de extremo a extremo: é a circulação no corpo...». O ourives lava e funde o ouro com fogo brando «como o grão, no fogo brando, vem assimilado pelo corpo, etc. É assim que todas as artes participam da natureza humana» (*Acerca do regime*, 24). Em um outro pólo do pensamento antigo, em Platão, a τέχνη «moral» e humana só faz reproduzir uma τέχνη divina. *Leis*, 889 c e ss., e 892 b.

com o νόμος.<sup>81</sup> Mas, entre a φύσις e o νόμος não há espaço para a produção de uma obra que, sendo inteiramente real, pareceria como puramente humana. O homem não é ainda suficientemente distinguido da natureza para que sua ação possa destacar-se dela sem oscilar ao mesmo tempo pelo lado da convenção.

O elo é muito estreito entre esse aspecto natural da obra e o caráter de serviço, melhor que de trabalho, das atividades de artesanato. Na obra, o pensamento antigo considera menos o processo de fabricação, a ροίσις, do que o uso que dela é feito, a χρῆσις. E é em função da χρῆσις que se define, para cada obra, o εἶδος que o operário encarna na matéria. Com efeito, o objeto fabricado obedece a uma finalidade análoga à do ser vivo: sua perfeição consiste em sua adaptação à necessidade em vista da qual foi produzida.<sup>82</sup> Existe, pois, para todo objeto fabricado, uma espécie de modelo que se impõe como uma norma ao artesanato. Este εἶδος não é uma "invenção" humana, que o operário poderia criar, ou mesmo modificar, segundo o capricho de sua fantasia. O artesanato deve, pelo contrário, conformar-se tanto quanto possível a esse modelo necessário, quer trabalhe com os olhos fixos nele, quer tenha confiança, nesse domínio, no usuário, melhor colocado para conhecer verdadeiramente o εἶδος.

81. Em Aristóteles, a crenatística é o οὐ κερὰ φύσιν enquanto não visa satisfazer uma necessidade, mas procura o dinheiro pelo dinheiro. A fabricação de um calçado tem um fim natural: o uso desse calçado; mas ela pode propor-se um outro que não é natural: sua venda (*Política*, 1257 a 6 e ss.). Toda τέχνη pode ser assim desviada de sua função natural para a crenatística (*ibidem*, 1258 a 10). À medida que permanece encerrada nos limites das necessidades naturais, a própria troca é κερὰ φύσιν. Mas, ao contrário da natureza de uma verdadeira τέχνη, a crenatística é "limitada", como se a arte de adquirir riquezas, a usura por exemplo, tivesse o poder de gerar indefinidamente o dinheiro com o dinheiro. É que, na realidade, ela não gera absolutamente nada: o dinheiro não é outra coisa senão ilusão, "sua convenção entre os que se servem dele pode torná-lo incapaz de satisfazer nossas necessidades" (1257 b 11-5).

82. Platão, *Repubblica*, 601 d. Acerca das idéias dos objetos fabricados, cf. V. Goldschmidt, *Essai sur le Cratyle*, Paris, 1940, pp. 69 e ss., e W. Ross, *Plato's theory of ideas*, pp. 170 e ss.

pois que ele é o único a ter a χρῆσις da coisa. O ποιήσις, diz Aristóteles, é pior juiz de sua obra que o usuário:<sup>83</sup> sua ação em fabricar concerne aos meios, mas o fim o ultrapassa.<sup>84</sup> Assim, quando se trata de fabricar uma flauta, é o flautista que encomenda e o fabricante que obedece.<sup>85</sup> Platão explica-se com mais precisão.<sup>86</sup> Para cada objeto existem três espécies de arte: de sua utilização, de sua fabricação, de sua imitação. Pertencem ao usuário, ao artesanato, ao pintor. O pintor, como todos os outros imitadores, não sabe nada do objeto, salvo sua aparência exterior, da qual se servirá por "artifícios" para dar ilusão da realidade. O artesanato fabrica efetivamente o objeto, mas sem conhecer perfeitamente, como artesanato, seu εἶδος, isto é, seu fim. Só o usuário possui esta competência.

Se os εἶδη dos objetos fabricados apresentam-se como "naturezas" dadas, por assim dizer, afora e acima dos operários, os artesanatos não têm mais que uma função de intermediário: são os instrumentos pelos quais se realiza em um objeto um valor de uso. Entre as mãos do usuário, constituem simplesmente utensílios destinados a servir suas diferentes necessidades. A ροίσις aparece assim como uma operação de ordem instrumental: pelos termos de ποιητικὰ ὄργανα, Aristóteles designa o que é suscetível de "produzir" qualquer coisa: os utensílios, e, quase no mesmo plano que eles, os artesanatos.<sup>87</sup>

Nesse sentido, a ροίσις define-se em oposição à πρᾶξις. Na ação, o homem age por si, não "produz" nada de exterior à sua própria atividade. O domínio da πρᾶξις exclui todas as operações técnicas dos profissionais. Assim, o νόμος do artesanato em seu trabalho não pode, como era o caso para a agricultura, tomar valor de virtude ativa; o νόμος aparece, ao contrário, como uma submissão a uma ordem estranha à natureza humana, como pura sujeição e servidão.<sup>88</sup>

83. *Política*, III, 1282 a 17 e ss.

84. Cf. especialmente: *Política*, VII, 1328 a 27-33.

85. *Ibidem*, III, 1277 b 28-30.

86. *Repubblica*, 601 c e ss.

87. *Política*, I, 1254 a.

88. A história social do trabalho confirma que este sistema de pensamento traduz claramente a forma de organização da póλις. A posição dos escravos nas atividades artesanais vai aumentando: para participar da vida

Da agricultura ao comércio, não encontramos, na Grécia, um tipo de conduta único, o trabalho, mas formas de atividades que nos parecem organizar-se conforme relações quase dialéticas. Já no interior da agricultura, uma oposição delinea-se entre o efeito da fecundidade natural da terra e o esforço humano do lavrador. Mas, tomadas em seu conjunto, as atividades agrícolas contrastam com as operações dos artesãos como uma produção natural à fabricação técnica. Por sua vez, as obras dos artesãos alinham-se com os produtos do solo nessa economia natural conforme a ordem inmutável das necessidades: ao contrário das manipulações do dinheiro, que só tem um valor convencional, a operação artesanal também participa da natureza.

Nas atividades dos agricultores e dos artesãos, o aspecto humano do trabalho acha-se, pois, mais ou menos delineado, nunca inteiramente destacado. De maneira geral, o homem não tem a sensação de transformar a natureza, mas antes de confortar-se a ela. A esse respeito, o comércio constitui uma espécie de escândalo tanto para o pensamento quanto para a moral.

O homem não tem também a sensação de criar, com o esforço que dedica ao trabalho, e qualquer que seja sua profissão, um valor social. Às diversas profissões correspondem qualidades humanas diferentes que situam cada um no seu lugar na hierarquia da cidade. Socialmente, o artesão não é um produtor. Por sua profissão, ele entra em uma relação de dependência natural, em uma relação de serviço com o usuário. Mas, nos dois termos dessa relação, para o operário e para o usuário, a palavra natureza não tem o mesmo sentido. Só a *χρῆσις* é da categoria da *ποίησις*: uma atividade livre, conforme à natureza do homem como ser racional e político. A *ποίησις* situa o artesão em um outro plano: o das forças físicas, dos instrumentos materiais. Ao mesmo tempo que a profissão se situa à margem do domínio próprio da cidade, a operação fabricadora do artesão constitui um nível e um tipo de ação inteiramente exteriores à *ποίησις*.

política, os cidadãos passarão cada vez mais, para elas e para os metecos, o cuidado de assegurar a produção das riquezas. Qualquer que tenha sido a importância dos artesãos na vida de cidades comerciantes, como Atenas ou Corinto, as atividades econômicas permanecem, nas instituições da cidade e para o pensamento que nela se exprime, em segundo plano. A *polis* prolonga e generaliza tradições aristocráticas: ela não é "burguesa" como a cidade da Idade Média.

## Aspectos psicológicos do trabalho na Grécia antiga<sup>1</sup>

O trabalho é um fato humano de dimensões múltiplas; a sua análise requer estudos em vários níveis. Há uma história técnica, econômica, social, psicológica do trabalho. Nossas observações concernem mais especialmente a esse último aspecto, na Grécia antiga. Consideremos o trabalho enquanto forma particular de atividade humana. Interrogamo-nos sobre sua posição no interior do homem, seus significados, seu conteúdo psicológico. Isso não quer dizer que nossa perspectiva não seja histórica. Do mesmo modo que não se tem o direito de aplicar ao mundo grego as categorias econômicas do capitalismo moderno, não se pode projetar no homem da cidade antiga a função psicológica do trabalho tal como hoje se delinea.

Para nós, todas as tarefas profissionais, por mais diversas que sejam no concreto, entram em um tipo de conduta única: vemos aí uma mesma atividade forçada, regulada, cujo efeito concerne diretamente a outrem e que visa produzir valores úteis ao grupo.<sup>2</sup> Essa unificação da função psicológica segue

1. *La pensée*, 66 (1956), pp. 80-4.

2. Cf. o artigo de I. Meyerson "Travail, fonction psychologique", *Journal de Psychologie*, 1955, pp. 3-17.

passo a passo o emergir disso que Marx denomina, em sua análise econômica, o trabalho abstrato.<sup>3</sup> Com efeito, para que as diversas atividades de trabalho integrem-se umas às outras e componham uma função psicológica unificada, é preciso que o homem, sob as formas particulares a cada tarefa, possa apreender sua própria atividade como trabalho em geral. Isto só é possível no quadro de uma economia plenamente mercantil em que todas as formas de trabalho objetivam igualmente criar produtos em vista do mercado. Desde então, não se fabrica mais tal objeto para satisfazer às necessidades de tal usuário. Todo trabalho, agrícola ou industrial, desemboca igualmente na produção de uma mercadoria, destinada não a tal indivíduo particular, mas a operações de venda e de compra. Por intermédio do mercado, todos os trabalhos efetuados no conjunto da sociedade são postos em relação uns com os outros, confrontados uns aos outros, iguados. Daí, duas consequências. Em primeiro lugar, a atividade de trabalho cessa de relacionar mais ou menos diretamente o produtor e o usuário: pela circulação geral de seus produtos, o trabalho assume a forma de uma troca generalizada no interior do corpo social tomado em sua totalidade; aparece assim como se constituísse por excelência o elo entre os diversos agentes sociais, como o fundamento da relação social. Em segundo lugar, essa confrontação universal dos produtos do trabalho no mercado, ao mesmo tempo que transforma os diversos produtos, todos diferentes do ponto de vista de seu uso, em mercadorias, todas comparáveis do ponto de vista de seu valor, transmuta também os trabalhos humanos, sempre diversos e particulares, em uma mesma atividade de trabalho, geral e abstrata. Pelo contrário, no quadro da técnica e da economia antigas, o trabalho só aparece ainda sob seu aspecto concreto. Cada tarefa acha-se definida de acordo com o produto a que se propõe fabricar: a do sapateiro em re-

3. "Enquanto o trabalho, criador do valor de troca, é trabalho geral, abstrato e igual, o trabalho, criador do valor de uso, é trabalho concreto e especial que, pela forma e pela matéria, decompõe-se em maneiras de trabalho infinitamente diversas" (K. Marx, *Contribuição à crítica da economia política*, p. 30 da tradução francesa de Molitor).

lação ao sapato, a do oleiro em relação à cerâmica. Não se vê o trabalho com a perspectiva do produtor, como expressão de um mesmo esforço humano criador de valor social. Na Grécia antiga, não se encontra uma grande função humana, o trabalho, cobrindo todas as profissões, mas uma pluralidade de profissões diferentes, em que cada uma constitui um tipo particular de ação produzindo sua própria obra. Ademais, o conjunto das atividades agrícolas, que aos nossos olhos são integradas às condutas de trabalho, permanece exterior para os gregos ao domínio profissional. Para um Xenofonte, a agricultura aparenta-se à atividade guerreira mais do que às ocupações dos artesãos. O trabalho da terra não constitui uma profissão, nem uma habilidade técnica, nem uma troca social com outrem. E o retrato psicológico do cultivador, que se esfalfa no trabalho do campo, delinea-se em antítese com o do artesão em seu estabelecimento.<sup>4</sup>

O trabalho acha-se, pois, estreitamente limitado ao domínio das profissões artesanais. Esse tipo de atividade define-se, de início, pelo seu caráter de estrita especialização, pela sua divisão. Cada categoria de artesãos é feita por uma única obra. Mas, como Marx notou,<sup>5</sup> a divisão do trabalho, na Antiguidade, é vista exclusivamente em razão do valor de uso do produto fabricado: ela visa tornar cada produto tão perfeito quanto possível, fazendo o artesão tanto melhor uma coisa enquanto só se dedica a isso. Não aparece a idéia de um processo produtivo de conjunto cuja divisão permita obter do trabalho humano em geral uma maior massa de produtos. Pelo contrário, cada profissão constitui um sistema fechado, no interior do qual tudo é submisso solidariamente à perfeição do produto que se deve fabricar: os instrumentos, as operações técnicas e, até na íntima natureza do artesanato, certas qualidades específicas que só a ele pertencem. A profissão apresenta-se, pois, como um fator de

4. Cf. pp. 279 e ss.

5. K. Marx, *O Capital*, t. II, p. 270 da trad. fr. de Molitor: "Em oposição rigorosa com essa acentuação da quantidade e do valor de troca, os escritos da Antiguidade clássica se atêm exclusivamente à qualidade e ao valor de uso".

diferenciação e de separação entre os cidadãos. Se eles se sentem unidos em uma única cidade, não é em função de seu trabalho profissional, mas apesar dele e fora dele.<sup>6</sup> O elo social se estabelece além da profissão, no único plano em que os cidadãos podem amar-se reciprocamente, porque todos se comportam de maneira idêntica e não se sentem diferentes uns dos outros: o das atividades não-profissionais não-especializadas, que compõem a vida política e religiosa da cidade. Não sendo apreendido em sua unidade abstrata, o trabalho, em sua forma de profissão, não se manifesta ainda como troca de atividade social, como função social de base.

O trabalho parece antes estabelecer, entre o produtor e o usuário de um produto, um elo pessoal de dependência, uma relação de serviço. Na esfera de sua profissão, as capacidades do artesão são submissas rigorosamente à sua obra, sua obra rigorosamente submissa à necessidade do usuário. O artesão e sua arte existem "em vista" do produto, o produto "em vista" da necessidade. E não pode ser de outro modo enquanto o produto do trabalho é considerado, como é o caso no mundo antigo, exclusivamente sob seu aspecto de valor de uso, não de valor de troca.<sup>7</sup> Com efeito, enquanto valor de uso, o produto define-se pelos serviços que presta ao que dele se serve. É somente enquanto valor de troca que ele pode ser considerado independentemente de sua utilidade concreta, com relação ao trabalho posto nele.<sup>8</sup> Na perspectiva do valor de uso, o produto não é visto em função do trabalho humano que o criou, como

6. Cf. p. 286.

7. Bem entendido, Aristóteles não ignora o valor de troca, pois que o define na *Política* (definição citada por Marx no início da *Crítica da economia política*). Mas, como observa Marx, no segundo capítulo dessa obra (p. 85, em nota), ele não pode, "em sua qualidade de grego antigo", compreender o que faz a unidade das mercadorias e as torna comensuráveis como valores de troca. Como os outros escritores da Antiguidade, ele só considera o produto como valor de uso.

8. Marx escreve, de maneira admirável, que a mercadoria, como valor de troca, não é mais considerada do ponto de vista "do serviço que presta, mas do serviço que lhe foi prestado durante a sua produção". *Crítica da economia política*, p. 32.

trabalho cristalizado; pelo contrário, é o trabalho que é visto em função do produto, como sendo próprio a satisfazer tal necessidade do usuário.<sup>9</sup> Por intermédio do produto, o trabalho institui, pois, entre o artesão e o usuário uma relação econômica de serviço, uma relação irreversível de meio a fim.

Transposto do plano da economia para o da reflexão filosófica, esse sistema de relações entre o artesão, sua atividade, o produto, o usuário, encontra sua expressão em uma teoria geral da atividade demiúrgica. Em toda produção demiúrgica, o artesão é causa motriz. Ele opera sobre um material — causa material — para lhe dar uma forma — causa formal — que é a obra acabada. Esta forma constitui ao mesmo tempo o fim de toda a operação — causa final. É ela que comanda o conjunto da atividade demiúrgica. A verdadeira causalidade do processo operatório reside não no artesão, mas fora dele, no produto fabricado. A própria essência do produto fabricado é independente do artesão, de seus processos de fabricação, de sua habilidade ou de suas inovações técnicas. Modelo imutável e não-gerado, ele se define em termos de finalidade com relação à necessidade que deve satisfazer no usuário. A essência de uma cadeia é a perfeita adaptação de todas as suas partes ao uso que é feito dela. A produção artificial não requer em sua dinâmica outros princípios que a produção natural. É sempre o fim do processo, a "forma" em ato realizado na obra, que é o

9. Esta perspectiva manter-se-á até no modo de produção capitalista. "Se nós nos tivéssemos perguntado em que circunstâncias todos os produtos, ou, pelo menos, a maior parte deles, tomam a forma de mercadorias, teríamos achado que isto só acontece com base em um modo de produção todo especial, a produção capitalista" (O *Capital*, I, p. 231). E ainda: "É somente a partir desse momento (quando o próprio trabalho livre e assalariado torna-se mercadoria) que a forma de mercadoria dos produtos se torna forma social dominante" (*ibidem*, p. 232). Do mesmo modo, na *Crítica da economia política* (p. 70): "Stenart sabia muito bem que nas épocas pré-burguesas também o produto se tinha revestido da forma de mercadoria e a mercadoria da forma de moeda, mas ele demonstra no pormenor que a mercadoria como forma fundamental elementar da riqueza, e que a alienação, como forma dominante da apropriação, só pertencem ao período de produção burguesa e que o caráter do trabalho que cria o valor de troca é, pois, especificamente burguês" (o grifo é meu).

princípio e a fonte de toda a operação. A causa motriz não é realmente produtora:<sup>10</sup> ela representa o papel de um meio pelo qual uma "forma" preexistente atualiza-se em uma matéria. Do mesmo modo que o homem provém do homem por intermédio da semente, a casa provém da casa por intermédio do pedreiro.<sup>11</sup>

Coloquemo-nos agora em um terreno mais propriamente psicológico. A operação do artesanato constitui o que o grego denomina *ποίησις*, produção, que ele opõe à *ποίησις*, a ação propriamente dita.<sup>12</sup> Com efeito, para que exista ação, no sentido próprio, é preciso que a atividade tenha seu próprio fim em si mesma, e que assim o agente, no exercício de seu ato, beneficie-se diretamente do que fez. Por exemplo, na atividade moral, o agente, "informando-se" a si mesmo, produz um valor de que se utiliza ao mesmo tempo. Tal não é o caso da *ποίησις*. Ela cria uma obra exterior ao artesanato e estranha à atividade que produziu. Entre o trabalho do artesanato e a essência da obra definida por seu uso não existe medida comum. Eles se situam em dois planos diferentes, em que um é submetido ao outro, como o meio é submetido ao fim sem participar de sua natureza.<sup>13</sup> A fabricação de um objeto é uma coisa, o uso deste objeto é outra, radicalmente diferente. Assim, nenhum artesanato, enquanto trabalho, tem o uso do que produz.<sup>14</sup> Alienando-se na forma concreta do produto, em seu valor de uso, o trabalho do artesanato se manifesta como serviço de outrem, escravidão.<sup>15</sup> En-

10. Esta concepção da atividade demingica em Platão e em Aristóteles é notavelmente analisada por V. Goldschmidt: *Le système stoïcien et l'idée du temps*, Paris, 1953, pp. 146 e ss.

11. Aristóteles, *Metafísica*, Z, 9, 1034 a 20 e ss. e 1034 a 30 e ss.

12. Cf. p. 198.

13. "Duas coisas podem ser feitas uma pela outra, sem que entre elas nada mais exista de comum do que a ação produzida por uma e recebida por outra. Tal é a relação em um trabalho qualquer entre o instrumento, o operário e a obra. A casa é diferente do pedreiro, mas a arte do pedreiro existe em vista da casa." Aristóteles, *Política*, IV, VII, 2. Do mesmo modo, o escravo existe para o mestre; ele lhe pertence, é sua parte. Mas o mestre não "depende" em nada do escravo. *Ibidem*, V, 11.

14. Cf. por exemplo, Platão, *Enitidemo*, 289 c e ss.

15. Todo artesanato, dirá Aristóteles, é escravo na esfera de sua profissão.

tre as mãos do usuário, o artesanato representa o papel de um instrumento destinado a satisfazer suas diferentes necessidades. E Aristóteles, definindo os *ὄργανα*, os instrumentos que "produzem" um objeto, pode citar lado a lado os utensílios e os artesanatos.<sup>16</sup>

Dessa defasagem entre a operação produtora e o produto resulta que não é o artesanato, como tal, que terá o melhor conhecimento da "forma" que deve encarnar na matéria. Suas manipulações concernem aos processos de fabricação, as regras técnicas: os meios de ação sobre a matéria. A "forma" o ultrapassa. A ciência do produto em sua essência, como "forma", isto é, como fim, pertence exclusivamente ao que sabe para que serve a coisa e como servir-se dela, ao usuário.<sup>17</sup> No fim, o trabalho artesanal aparece como pura rotina, aplicação de receitas empíricas para tornar um material conforme a um modelo cuja natureza se faz conhecer de fora pelas indicações ou ordens do usuário.

Submissa a outrem, tendendo para um fim que a ultrapassa, como a *ποίησις* do artesanato seria sentida como uma verdadeira conduta de ação? Para distingui-la da atividade autêntica, da *ποίησις*, Aristóteles denomina-a um simples movimento: *κίνησις*. Movimento que implica uma imperfeição: buscando um fim que está além dele, não possui em si a *ἐντέλεια*, o ato. O ato está presente na "forma" realizada, no produto, não no esforço de trabalho, a energia humana dispendida, a produção. Quando a atividade humana, escreve Aristóteles, não gera nada

Está claro que, se há alienação, é porque o produto de seu trabalho não é destinado ao artesanato. Ele pode ser vendido. Nesse caso, será uma mercadoria. Mas o mesmo produto, nessa sociedade, pode não ser uma mercadoria em razão da manutenção do trabalho doméstico e da existência de certas formas de trabalho servil. Assim, no âmbito de um sistema social em que a categoria da mercadoria não é ainda dominante, o valor de troca só aparece na consciência sob a forma de um "valor de uso destinado a outrem". Este fato é particularmente claro nas análises do valor de troca em Aristóteles. É preciso lembrar que, para Marx: "A produção de mercadorias só aparece, como o caráter normal e dominante da produção, na produção capitalista".<sup>(1)</sup> *Capital*, vol. 5, p. 59 da tradução Francesa de Mollitor.

16. *Política*, I, 1254 a.

17. Aristóteles, *Política*, III, 1282 a 17 e ss.; 1277 b 28-30; Platão, *República*, 601 c e ss.; *Crátilo*, 390 b e ss.

fora, ela é *τηράξις*, e o ato reside no interior do próprio agente. Acrescenta: em todos os casos em que, independentemente do exercício, há produção de alguma coisa, o ato está no objeto produzido, a ação de construir, por exemplo, no que é construído, a ação de tecer no que é tecido.<sup>18</sup>

Compreender-se-á que, nesse sistema social e mental, o homem "age" quando utiliza as coisas, não quando as fabrica. O ideal do homem livre, do homem ativo, é ser universalmente usuário, nunca produtor. E o verdadeiro problema da ação, pelo menos para as relações do homem com a natureza, é o do "bom uso" das coisas, não de sua transformação pelo trabalho.

Uma mesma estrutura parece encontrar-se, assim, em diferentes níveis da sociedade e da cultura gregas: no plano econômico, o valor de uso prevalece sobre o valor mercante, o produto é visto em razão do serviço que presta, não do trabalho posto nele; no plano filosófico, a causa final, este "em vista de que" cada coisa é feita prevalece sobre a causa eficiente, este "por que" a coisa é fabricada; no plano psicológico, o produto realizado, acabado e prestes a servir prevalece do ponto de vista do ato, da *ἐνέργεια*, sobre o esforço laborioso do produtor; a *τηράξις*, que confere diretamente ao agente o uso de sua ação, prevalece como tipo e nível de atividade sobre a *ποίησις*, operação de fabricação que põe o produtor, por intermédio do objeto produzido, na dependência e a serviço pessoal do usuário.

## Observações sobre as formas e os limites do pensamento técnico entre os gregos<sup>1</sup>

Entre os séculos VII e V, na Grécia, o domínio do técnico define-se de maneira mais precisa e a ação técnica constitui-se com seus caracteres próprios. Em Homero, o termo *τέχνη* aplica-se à habilidade dos *δημιουργοί*, metalúrgicos e carpinteiros, e a certas tarefas femininas que requerem experiência e destreza, como a tecelagem.<sup>2</sup> Mas ele designa também as magias de Hefesto ou os sortilégios de Proteu.<sup>3</sup> Entre a eficiência técnica e a prática mágica, a diferença não é ainda nítida. Os segredos do ofício, as habilidades do especialista incluem-se no mesmo tipo de atividade e põem em jogo a mesma forma de inteligência, a mesma *μήτις* que a arte do adivinho, os ardis do feiticeiro.

1. *Revue d'histoire des Sciences*, 1957, pp. 205-25. (Podemos seguir de perto a tradução portuguesa deste capítulo, publicada nas páginas 407-33 do livro *Panorama do pensamento filosófico*, vol. II, Lisboa, 1958, sob a direção de V. de Magalhães Vilhena. N.T.)

2. Acerca do trabalho do carpinteiro: *Iliada*, III, 61, dos metais: *Odisseia*, VI, 232; XI, 614; III, 433; da tecelagem: *Odisseia*, VII, 110 e 235.

3. Os laços mágicos que aprisionam Ares e Afrodite são os *δεσμοί τεχνίφρατας κολλήσσορος*. Hefesto ou o Velho do mar, em suas metamorfoses, utiliza os recursos de uma *βόητις τέχνη* (*Odisseia*, VIII, 296, e IV, 455).

ro, a ciência dos filtros e os encantamentos da magia.<sup>4</sup> De resto, a categoria social dos *demiourgoí* abrange, além dos profissionais do metal e da madeira, as confrarias de adivinhos, de arautos, de curandeiros, de aedos.

Na época clássica, ao contrário, a laicização das técnicas é fato consumado. O artesão não põe mais em jogo as forças religiosas; ele opera ao nível da natureza, da *physis*. Sua *téchne* define-se, a princípio, pela oposição ao acaso, à sorte, *tyché*, ao dom divino, *theía móira*.<sup>5</sup> A pericia do profissional repousa na eficácia de receitas positivas; não deve seu sucesso senão a este saber prático, adquirido pela aprendizagem, e que constitui, para toda a atividade especializada, as regras do ofício.

Ao mesmo tempo que a *téchne* se liberta do mágico e do religioso, determina-se a idéia da função dos artesãos na cidade. Ao lado dos agricultores, dos guerreiros, dos magistrados civis e religiosos, o artesão forma uma categoria social particular cujo lugar e papel são fixados estritamente. Estranha ao domínio da política, como ao da religião, a atividade artesanal responde a um requisito de pura economia. O artesão está a serviço de outrem. Trabalhando para vender o produto que fabricou — em vista do dinheiro —, ele se situa no Estado ao nível da função econômica da troca.<sup>6</sup>

Advento de uma concepção racional da *téchne*, laicização dos ofícios, delimitação mais rigorosa da função artesanal: as condições parecem realizadas para a formação de um verdadeiro pensamento técnico. Por isso, em *Les origines de la technologie*, Espinas pensava poder situar acerca dos primórdios

4. Sobre a *Méhis* como inteligência prática na obra do controle artesanal ou das receitas mágicas, cf. H. Jeanmaire, "La naissance d'Athéna et la royauté magique de Zeus", *Revue Archéologique*, XLVIII, 1956, pp. 12-40.

5. Sobre a história da noção de *téchne*, cf. R. Schaefer, *Επιστήμη et Τέχνη, étude sur les notions de connaissance et d'art d'Homère à Platon*, Macon, 1930.

6. No século IV, Aristóteles faz da produção técnica uma parte da *μεταβατική*. Nesse sentido, ela aparece menos como fabricação ou transformação das coisas do que como um aspecto da função de troca. O trabalho do artesão reaparece na categoria da *μεταβολή*, da atividade assalariada (*Política*, I, 6 e 7).

do século V a mudança que marca a passagem de uma técnica ainda inconsciente de si mesma à tecnologia propriamente dita.<sup>7</sup> Ele via no movimento dos sofistas o primeiro esforço do pensamento técnico para se delinear e se afirmar: inicialmente, pela redação de uma série de manuais concernentes às *téchnai* particulares; em seguida, pela elaboração de uma espécie de filosofia técnica, de uma teoria geral da *téchne* humana, de seu sucesso, de seu poder. Na maioria dos sofistas, o saber revestiu-se da forma de receitas que se podem codificar e ensinar. O problema da ação, para eles, não concerne mais aos fins a reconhecer, aos valores a definir; ele se põe em termos de puros meios: quais as regras do sucesso, os processos de eficácia nos diversos domínios da vida? Todas as ciências, todas as normas práticas, a moral, a política, a religião serão assim encarradas, em uma perspectiva "instrumentalista", como técnicas de ação a serviço dos indivíduos ou das cidades.

Essa promoção do útil e da eficácia, que tomam na conduta humana o lugar dos antigos valores, produz-se em uma época e em uma sociedade que, no entanto, permanecem fechadas ao progresso técnico. Constatação paradoxal: o desapareço do técnico e a sua aparente exaltação entre os sofistas empareceram-se como o que P.-M. Schuhl pôde chamar um autêntico *blocage* (isto é, travagem a fundo) do pensamento técnico dos gregos.<sup>8</sup>

De fato, os gregos, que inventaram a filosofia, a ciência, a moral, a política, certas formas de arte, não foram inovadores no plano técnico. Seu instrumental e seus conhecimentos técnicos, imitados do oriente em época recuada, não se modificaram profundamente com novas descobertas. As inovações ou os aperfeiçoamentos que introduziram em certos domínios não excederam o quadro do sistema tecnológico que aparece já fixado na época clássica e que consiste na aplicação da força humana ou animal por meio de uma variedade de instrumen-

7. A. Espinas, *Les origines de la technologie*, Paris, 1897. Acerca da passagem, na Grécia, da técnica inconsciente à tecnologia, cf. especialmente pp. 6-7, e a n. l da p. 7.

8. P.-M. Schuhl, *Machinisme et philosophie*, Paris, 1947, p. XIII, e cap. 1.

tos, e não na utilização das forças da natureza por intermédio de máquinas motrizes.<sup>9</sup> De modo geral, a civilização material dos gregos não ultrapassou o estado definido, conforme os autores, como técnica do *organon*, eteotécnica, técnica de simples adaptação às coisas.<sup>10</sup>

A esse nível do pensamento técnico, não se encontra mais a concepção arcaica, cuja reminiscência se perpetua em certa passagem de Homero, de instrumentos animados e de trabalhos vivos.<sup>11</sup> Mas o utensílio, manejado pelo homem, aparece ainda como prolongamento de seus órgãos.<sup>12</sup> O *organon* transmite e amplifica a força humana, em lugar de agir pela virtude de sua estrutura interna, de produzir um efeito cujo mecanismo não é do mesmo tipo que o esforço do homem. O utensílio alia-se, no trabalho, ao ritmo peculiar do corpo: ele opera no tempo humano; não tem, enquanto instrumento, tempo próprio.<sup>13</sup> Se possui algum, é porque se trata, então, não de um utensílio artificial, mas de um instrumento natural, como o fogo, cuja força, a *dynamis*, se desenvolve em uma duração de tempo estranha e incompreensível para o homem. Vê-se o fogo a cozer no forno como o lavrador olha o trigo crescer. A duração da operação e o determinismo do processo operatório, ligados à força própria do fogo, e não a uma engenhosidade humana, são igualmente impenetráveis.

A estagnação técnica e a persistência de uma mentalidade pré-mecânica, precisamente quando o pensamento técnico parece organizar-se, constituem fenômenos tanto mais surpreen-

9. Cf. o artigo de R. J. Forbes, no vol. 11 de *A history of technology*, pp. 589 e ss. É a introdução do moinho d'água, por volta do século III d.C., que inaugura a nova era técnica da máquina motriz. Acerca das contribuições e das invenções dos gregos no domínio técnico, cf. I. Meyerson, *Essais*, Paris, 1936, pp. 246 e ss.

10. Técnica do *organon*: A. Espinas, *op. cit.*, pp. 75-156; era do utensílio: P.-M. Schuhl, *op. cit.*, p. VIII, eteotécnica: Lewis Mumford, *Technics and civilization*, Nova York, 1946; técnicas de adaptação do homem às coisas: A. Koyré, "Du monde de l'«à-peu-près» à l'univers de la précision", *Critique*, 1948, p. 61 I.

11. *Iliada*, XVIII, 373 e ss., e 417 e ss.; *Odisseia*, VIII, 555-63.

12. A. Espinas, *op. cit.*, pp. 45 e ss.

13. Cf. G. Friedmann, *Où va le travail humain*, Paris, 1950, p. 28.

dentes quanto é presumível terem os gregos disposto da instrumentagem intelectual que deveria permitir-lhes, nesse e em outros campos, progressos decisivos.

Diversos testemunhos mostram, na verdade, que eles puderam, bem cedo, abordar certos problemas técnicos ao nível da teoria, utilizando para isso os conhecimentos científicos da época. Desde o século VI que uma obra como o canal subterrâneo construído em Samos pelo *ἀρχιτέκτων* Eupalino de Mégara pressupõe o emprego de processos já difíceis de triangulação.<sup>14</sup> Há inúmeras razões para acreditar-se que não estamos diante de um caso isolado. O termo *ἀρχιτέκτων*, em Platão e Aristóteles, designa, por oposição ao operário ou ao artesão que executa o trabalho, o profissional que dirige os trabalhos do alto: sua atividade é de ordem intelectual, essencialmente matemática.<sup>15</sup> Possuindo os elementos de um saber teórico, ele pode transmiti-lo por um ensinamento de caráter racional, muito diferente da aprendizagem prática. Tal como em medicina o verdadeiro *ισιπός* distingue-se do prático comum por seu conhecimento da natureza e das causas gerais das doenças, o *ἀρχιτέκτων*, no âmbito de sua atividade — arquitetura e urbanismo, construção dos navios, engenhos de guerra, decorações e maquinarias teatrais —, apóia-se em uma *τέχνη* que se apresenta sob a forma de uma teoria mais ou menos sistemática.

Por outro lado, afora os homens de ofício, os não-profissionais foram levados, por ocasião de pesquisas matemáticas, a ocupar-se de questões mecânicas e a se interessar por estas em si mesmas. É, no século IV, o caso de Arquitas, ao qual se atribuída, entre outras, a invenção da roldana, do parafoso e a construção de um autômato voador.<sup>16</sup> É, no século III, o de Arquimedes. Engenheiro militar por necessidade e prático a

14. Heródoto, III, 60. Sobre o aqueduto de Samos, cf. *A history of technology*, vol. II, pp. 667-8, e A. Reynold, *Histoire des sciences exactes et naturelles dans l'antiquité gréco-romaine*, Paris, 1955, p. 186.

15. Platão, *Político*, 259 e. o *ἀρχιτέκτων*, opõe-se ao *ἐργαστικός*, e domina-o, porque traz à obra a contribuição de um conhecimento teórico, baseado no cálculo. Mesma oposição em Aristóteles, *Metafísica*, 981 b 30.

16. Autio-Gélio, *Noctes Atticae*, X, 12.

contragosto, se se creê na tradição, ele soube, no entanto, ao mesmo tempo que utilizava o cabresante e aperfeiçoava o emprego dos guindastes e das roldanas para içar grandes pesos, tratar das propriedades geométricas da espiral, elaborar a teoria do equilíbrio das forças na alavanca e na balança e definir a mecânica como a ciência que permite mover um dado peso com uma dada força. As investigações realizadas na Escócia dos Peripatéticos não deixavam tampouco as realidades técnicas fora de seu campo de pesquisa. As *Mechanica*, atribuídas a Aristóteles, procuravam fornecer a explicação racional dos efeitos produzidos pelas "máquinas simples" que constituem a base de todas as combinações mecânicas, e cujas propriedades, segundo o autor, derivam do círculo como de seu princípio comum. Esse esforço de elucidação teórica dos problemas que se põem em certos setores da atividade técnica conduziu, na escola alexandrina, aos trabalhos de Ctesíbio e de Filon, mais tarde aos de Herão. Esses homens chamados μηχανωτοιοί, construtores de máquinas, são engenheiros, inventores. Elaboraram a teoria dos diversos tipos de máquinas: sua fabricação, seu funcionamento, suas regras de emprego. Têm uma dúplici preocupação: sistematização racional, de caráter demonstrativo, apoiando-se nos "princípios";<sup>17</sup> clareza e precisão suficientes, nos pormenores de construção, que sirvam à prática dos ofícios interessádos.<sup>18</sup>

Como elementos técnicos, as suas máquinas comportam — além das cinco máquinas simples de que retomam, após Aristóteles, a teoria: a alavanca, a roldana, o guindaste, o parafuso, a cunha — um complexo de torneiras, a válvula, o cilindro e o pistão, a roda dentada e a engrenagem, o sifão. Essas

17. Herão, *Barouikos*, IV. O autor recorda um certo número de regras de método: uma proposição não pode contradizer outra anteriormente demonstrada; a pesquisa deve partir do que é evidente, e cuja causa é evidente; quem quiser progredir na descoberta das causas deve partir de um ou vários princípios físicos e referir-lhes todas as causas deve partir de um ou vários preceitos; de uma engenhosidade técnica notável, sobre a maneira de amar-  
18. O *Barouikos*, de Herão, oferece informações perfeitamente claras e raras blocos de pedra a fim de serem levantados pelos guindastes e sobre as condições de segurança para evitar acidentes.

máquinas põem em ação — à parte a gravidade dos corpos, pela qual se sabe calcular, desde Arquimedes, a distribuição sobre suportes e o equilíbrio de uma força dada graças ao número desejado de roldanas; de guindastes e de engrenagens — a torção dos cabos, a elasticidade de uma lâmina de metal, a compressão do ar e dos líquidos, as correntes, ascendentes e descendentes, de ar e de água aquecidas e arrefecidas, os efeitos dos vasos comunicantes e a aspiração pelo vazio, a força do vapor.

Essa habilidade técnica, articulada a uma pesquisa dos princípios gerais e das regras matemáticas, que possibilitam, quando possível, calcular a construção e o emprego dos engenhos, produziu uma série de invenções notáveis.<sup>19</sup> Entretanto, não atuou sobre o sistema tecnológico da Antiguidade para o transformar; não destruiu quadros da mentalidade pré-mecânica. Sem dúvida, impõe-se uma dupla constatação. Onde quer que as máquinas descritas pelos engenheiros sejam efetivamente de fins utilitários, empregam-se e concebem-se nos moldes de instrumentos que multiplicam a força humana, à qual recorrem, a despeito de sua complexidade, como ao único princípio motor. Quando elas fazem apelo a outras fontes de energia e quando, em vez de aumentar uma força determinada no coneço, funcionam desenvolvendo automaticamente o seu movimento próprio, trata-se, neste caso, de uma produção que se situa, de conformidade com uma tradição inteira de objetos maravilhosos, à margem do campo propriamente técnico.<sup>20</sup> São os *thaumatia*, construídos para provocar o assombro. Mas, a própria extravagância dos seus efeitos, causados por um dispositivo oculto, reduz-lhes sensivelmente o alcance. O seu valor e interesse firmam-se menos nos serviços que prestam do que na

19. Ctesíbio inventa a bomba de incêndio, o órgão hidráulico e centros maquinísticos de guerra. Aperfeiçoou o relógio de água. Herão conhece a prensa de parafuso; cf. A. G. Drachmann, "Ktesibios, Philon and Heron", *Acta historica scientiarum naturalium et medicinalium*, Bibliotheca Universitatis Havniensis, 1948, vol. IV.

20. Cf. A. Espinas, *op. cit.*, p. 86; A. De Rochas, *La science des philosophes et l'art des thaumaturges dans l'Antiquité*, Paris, 1882, p.-M. Schuhl, *op. cit.*, p. 8.

admiração e no prazer que suscitam no espectador. Em nenhum momento surge a idéia de que, por intermédio dessas espécies de máquinas, o homem possa dirigir as forças da natureza, transformá-la, tornar-se seu senhor e possuidor.

Para explicar os limites dentro dos quais, a despeito de sua riqueza inventiva, esse pensamento técnico ficou encerrado, tem-se insistido, justamente, nos entraves levantados ao seu desenvolvimento pelas estruturas econômico-sociais da Grécia, em particular a existência de uma mão-de-obra servil abundante e a ausência de mercado interior para a produção mercantil.<sup>21</sup> P.-M. Schuhl notou, por outro lado, na ideologia dessa sociedade de escravos, os traços que puderam travar, de antemão, a orientação do pensamento no sentido técnico: à ordem de valores que constituem a contemplação, a vida liberal e ociosa, o domínio do natural, a cultura grega opõe, como outros tantos termos negativos, as categorias menosprezadas do prático, do utilitário, do trabalho servil e do artificial. Mas, independentemente desses obstáculos, de certo modo exteriores, parece-nos que se podem encontrar, no próprio pensamento técnico e na forma particular de que se revestiu na Grécia, certas razões internas de sua limitação. Não há um pensamento técnico, inmutável, que apresente, tão depressa constituído, os caracteres que lhe vemos hoje e que se orientaria, como o nosso, em função de um dinamismo espontâneo, para o progresso. Cada sistema técnico tem seu pensamento próprio. A utilização de um instrumento de trabalho, a experimentação de uma técnica são atos intelectuais solidários de uma estrutura mental ao mesmo tempo que de um contexto social; não somente dependem da forma e do nível geral dos conhecimentos, como implicam uma ordem completa de representação: o que é aquele instrumento, seu modo de ação e a natureza dessa ação, sua relação com o objeto produzido e o agente produtor, sua posição no mundo natural e humano. Temos a tendência

21. Cf. I. Meyerson, *op. cit.*, P.-M. Schuhl, *op. cit.*; V. Chappot, "Sentiments des anciens sur le machinisme", *Revue des Etudes Anciennes*, 1938; R. J. Forbes, "The Ancients and the machine", *Archives Internationales d'Histoire des Sciences*, n. 8, 1949, pp. 919-33.

de projetar sobre o pensamento técnico do passado os traços que caracterizam o pensamento técnico da civilização industrial contemporânea. Supomos que, apenas desembaraçado do mágico e do religioso, o pensamento técnico deve necessariamente apoiar-se na ciência, tornando-se a sua aplicação prática. Incidindo sobre realidades naturais, e não mais sobrenaturais, não tem ele o mesmo objeto que a ciência? Na medida em que implica um conhecimento, representa, portanto, um saber de tipo científico. O conhecimento técnico seria, deste modo, ciência aplicada. Parece-nos ainda que, próximo da realidade, às voltas com as coisas e ansioso de eficácia, ele deva abrir-se à observação crítica, às tentativas e erros, à previsão, verificação e retificação. Parece-nos, de improviso, um pensamento experimental. Operando sobre objetos materiais, agindo sobre e no espaço, imaginamo-lo orientado, de preferência, para os esquemas mecânicos, com esse sentido do ajustamento das partes a todo e da sua solidariedade no movimento que caracteriza o espírito de engenhosidade prática. Julgamo-la, enfim, a procurar conscientemente transformar a natureza, a sobrepor-lhe um mundo humano de artifícios, suscetíveis de um aperfeiçoamento indefinido. Um pensamento técnico artificialista, mecânico, experimental, solidário da ciência, devotar-se-ia, efetivamente, pela sua lógica interna, à renovação e ao progresso. A estagnação não poderia explicar-se senão pelo jogo de obstáculos exteriores. Mas, na realidade, quer na prática corrente dos ofícios, quer mesmo ao nível da sua expressão teórica e da sua sistematização racional, o pensamento técnico da Antigüidade não se apresenta sob esse aspecto.

Não é nem pode ser ciência aplicada, tal como o entendemos. Conforme A. Koyré demonstrou, ela opera sobre realidades móveis do mundo terrestre, as quais constituem, aos olhos do grego, o domínio do *ponco mais ou menos*, ao qual nem se aplica a medida exata nem o cálculo preciso.<sup>22</sup> Compete-lhe, por conseguinte, um outro objeto e situa-se num plano diferente do da ciência. A ciência grega incide sobre essências imutáveis

22. A. Koyré, *Critique*, 1948, pp. 806-23.

veis ou sobre os movimentos regulares do céu; obedece a um ideal lógico de dedutibilidade, a partir de princípios cuja evidência se impõe ao espírito. Por carência de uma medida rigorosa do tempo, não quantificou o devir nem estabeleceu a conexão entre o matemático e o físico. Assim, como poderia a técnica fazer a aplicação de leis físicas inexistentes?

Em alguns setores limitados da atividade técnica, é freqüente o recurso às matemáticas e, por meio destas, como vimos, a possibilidade de abordar teoricamente certos problemas e de lhes dar uma solução racional e demonstrativa. Mas, precisamente, o raciocínio não ganha rigor senão com a condição de se acantonar no domínio da pura teoria. A preocupação da eficácia, o tomar em consideração pormenores propriamente técnicos, dependem de uma forma de pensamento diferente e de um outro nível: já não é a demonstração, mas o que o grego chama *ἐμπειρία*, experiência, que não é experimentação nem pensamento experimental, antes um saber prático obtido por *ταπεινός*. À medida que ela se aproxima cada vez mais do concreto físico, a teoria perde o seu rigor e deixa de ser ela mesma. Não se aplica e degrada-se nos fatos.

Vemos também o engenheiro Herão, quando raciocina ao nível da teoria, preocupar-se muito pouco com o ajustamento dos seus modelos mecânicos à realidade técnica; as soluções por ele apresentadas poderão ser inteiramente impraticáveis. No tratado do *Baroukos* põe o seguinte problema: como deslocar um peso de mil talentos com uma força de cinco? Os diversos sistemas de complexos de engrenagens propostos não levam em conta, no cálculo, nem as resistências nem as fricções, que, não sendo mensuráveis, são exteriores ao domínio da teoria. As respostas, válidas como esquemas de cálculo teórico, são praticamente irrealizáveis. Da maneira como são descritos, os complexos de engrenagens não poderiam funcionar. Se lhe fosse preciso construir de vez uma máquina suscetível de erguer os mil talentos com cinco, impunha-se ao engenheiro trazer à teoria as adaptações necessárias. Em outras passagens de sua obra, Herão saberá colocar-se no ponto de vista do homem prático e não descurar a experiência do ofício, bem

como as dificuldades que lhe são próprias. Nesse construtor de máquinas, encontraram-se os dois planos de pensamento: entre os dois é a charmeira que não existe.

Ao contrário, em um tratado como *Mechanica*, de Aristóteles, que marcou profundamente a escola dos engenheiros alexandrinos e em que Herão se inspirou ainda diretamente, a perspectiva é unilateral, de pura teoria. E esta teoria não é ciência aplicada. Na obra de Aristóteles, as questões mecânicas são menos tratadas por elas e em si mesmas do que em relação às dificuldades de ordem lógica a que dão origem. Aristóteles interessa-se tanto pelas combinações mecânicas como pelos fenômenos "paradoxais", dos quais é preciso que o filósofo dê a explicação. O pensamento não é técnico; se utiliza, em algumas partes da demonstração, o raciocínio matemático, ela permanece essencialmente de inspiração lógica e dialética. Pela sua forma, pelo seu vocabulário, pelo seu quadro conceitual, a teoria em que esse pensamento se exprime permanece curiosamente próxima da sofística. A *mechané* define-se aí, em um sentido ainda muito vizinho do de astúcia, de expediente, como a invenção engenhosa que permite sair-se de uma situação embaraçosa, de uma *aporía*, e ter vantagem sobre uma força da natureza adversária e superior. Tal combate de *téchne* contra a *physis* e os processos que asseguram à primeira a vitória sobre a segunda são concebidos à imagem e semelhança do torneio oratório, em que o sofista se esforça por fazer triunfar, contra o seu antagonista, uma causa difícil. A sofística havia elaborado o que se pode chamar uma dinâmica lógica. Pela sua prática dos *Δισσοί λόγοι*, dos discursos antitéticos, habituara os espíritos a considerar que, em qualquer assunto debatido, podem-se classificar em duas colunas os argumentos pró e os argumentos contra, dar o desconto, compará-los, medir-lhes a força relativa e o peso.<sup>23</sup> A *téchne* do sofista consiste no controle dos processos graças aos quais os argumentos mais débeis podem, nessa luta, equilibrar os mais fortes, suplantá-los,

23. Cf. E. Dupréel, *Les sophistes*, Neuchâtel 1948, pp. 38-45; J. de Romilly, *Histoire et raison chez Thucydide*, Paris, 1956, pp. 180-6.

dominá-los, κρεατέν. Na *Retórica*, Aristóteles definiu-a como a arte de transformar o mais frágil de dois argumentos no mais forte.<sup>24</sup> De modo análogo, delimita o âmbito da mecânica como aquele em que, para usarmos os seus termos, "o menor domina o maior",<sup>25</sup> como o conjunto de processos que permitem com uma pequena força equilibrar e mover os maiores pesos. Que por meio de uma alavanca a fraca força de um homem possa vencer uma massa pesada, muito maior, eis aí, em boa lógica, um fenômeno estranho, ἄτορον. Os instrumentos que operam essa verdadeira reversibilidade de poder significam qualquer coisa de extraordinário, θαυμαστόν. A teoria propõe-se aqui elucidar o mistério. Mostra que todos os processos mecânicos reconduzem ao jogo de cinco instrumentos simples, cujas propriedades derivam da natureza do círculo e da sua combinação. Essa demonstração, ao passo que edifica um sistema de mecânica racional, circunscreve também, em definitivo, o seu campo, fixando previamente os limites para além dos quais essa *techné* não deve aventurar-se. Assim como em geometria qualquer figura terá de ser construída com a régua e o compasso, toda máquina, em mecânica, para ser viável, deverá basear-se na combinação dos instrumentos simples.

A teoria dos cinco instrumentos descobre na natureza do círculo o princípio, *arché*, de todos os seus efeitos. Diante da admirável reversão de potência provocada pelas máquinas simples, tal como se apresenta em Aristóteles, seremos tentados a evocar o procedimento decisivo da arte sofística: a reviravolta contra o adversário do seu próprio argumento; quanto mais forte o argumento, mais desfavorável lhe é utilizado contra ele. Ora, no movimento do círculo, segundo Aristóteles, há uma ambigüidade que autoriza um retorno idêntico. Os pontos situados nas duas extremidades do seu diâmetro movem-se igualmente nas direções opostas, de modo que, se um círculo transmite sua rotação a um segundo que o troca em um ponto, este se-

24. Aristóteles, *Retórica*, II, 1402 a; cf. também Aristóteles, *Númens*, 112 c ss. (citado por J. de Romilly, *op. cit.*, p. 184).

25. ἴν' οἷς τὰ τε ἄτορονα κρεατέι τῶν μετρίων (*Mechanica*, 847 a 22).

gundo círculo mover-se-á, mas em sentido contrário; quanto mais rápido for o movimento do primeiro, mais veloz será o impulso do segundo, que voltará na direção inversa.<sup>26</sup> Essas analogias entre os dois domínios da argumentação dialética e da ação sobre a natureza, para nós tão estranhos um ao outro, não traduzem apenas uma simples comparação, um parentesco no vocabulário. Elas marcam o recurso, nos dois casos, às mesmas categorias mentais, a utilização de um mesmo sistema de conceitos. Ver-se-á a prova disto no caráter propriamente lógico e dialético do argumento de que se aproveita Aristóteles para demonstrar que o círculo constitui precisamente o princípio segundo o qual, nas máquinas, o pequeno e o fraco podem dominar o grande e o forte. É que o próprio círculo é uma realidade contraditória, o que há no mundo de mais surpreendente, a combinação na mesma natureza de vários opostos. Move-se em um sentido e em outro, é ao mesmo tempo côncavo e convexo, móvel e imóvel. Aristóteles acha, pois, normal e razoável que ele seja o princípio da inversão da potência: não admira, por isso, que o extraordinário resulte do mais extraordinário ainda.<sup>27</sup>

Por estranha que pareça, essa argumentação, não obstante, é muito significativa. Ela mostra como, à falta de uma física experimental, a reflexão técnica estava na impossibilidade de construir o seu próprio aparelho conceitual. Quando quis formular seus problemas, foi-lhe preciso recorrer ao mesmo tempo à matemática, aos quadros já elaborados, na dinâmica lógica, pela teoria do raciocínio, da discussão e da demonstração. Ela concebeu a ação sobre a natureza nas formas e segundo o modelo da ação sobre os homens. Viu nos instrumentos técnicos os meios de uma dominação das coisas, análoga àquela que o orador exerce na assembleia, graças ao seu controle da linguagem. É a *dynamis* da palavra e a força dos argumentos que ele

26. É essa prosperidade do círculo que os demíurgos utilizam, nota Aristóteles, quando, para produzir um θαυμαστόν, eles colocam nos templos séries de discos de ferro, rolando um sobre o outro em atrito duro, ficando alguns dissimulados aos olhos do público. (*Mechanica*, 848 a 30).

27. Καὶ τοῦτο εὐλόγως συμβέβηκεν. ἔκ μὲν γὰρ θαυμαστοτέρου συμβέβηκεν τὸ θαυμαστόν οὐδὲν ἄτορον, θαυμασιώτερον δὲ τὸ τάχα τὰ γίνεσθαι μετ' ἀλλήλων.

revira ou decuplica pelos seus processos de demonstração, e que faz triunfar no *agôn* judiciário. É ainda uma *dynamis* que o mecânico multiplica pelo artifício dos seus engenhos, para dominar uma força mais poderosa. Na mecânica não é tudo mecanizável. O dinamismo das forças naturais, que se pode ainda calcular sob forma de leis ao nível de uma ciência física, torna-se mais inteligível por essa transposição no plano de uma dialética, perita em pesar a força lógica dos argumentos.<sup>28</sup>

28. À semelhança do pensamento técnico, o pensamento histórico dos gregos é inbutário da lógica e da dialética. I. Meyerson escreve: "A sucessão dos fatos é lógica em Tucídides... O tempo de Tucídides não é cronológico: é, se se pode dizê-lo, um tempo lógico". E, lembrando a observação de J. de Romilly segundo a qual, em Tucídides, a narração de uma batalha é uma teoria e a vitória um raciocínio verificado, ele acrescenta: "O mundo de Tucídides é um mundo repensado, e sua história uma dialética de ação" ("Le temps, la mémoire, l'histoire", *Journal de Psychologie*, 1956, p. 340). Mesmo o pensamento médico, embora elaborado, não se despendeu inteiramente dos quadros que lhe impunham a discussão e a confrontação oral. L. Bourgey observa que a prática dos discursos médicos era geral, e que, por esse rodeio, a eloquência exercia a princípio uma espécie de soberania em medicina: "Não se tratava apenas de compor belos trechos de eloquência, mas era preciso enfrentar vitoriosamente os adversários: frequentemente após a apresentação de uma determinada tese, um outro médico tomava a palavra para sustentar a tese oposta, ou seja, o orador posto diretamente sobre o escabelo via-se obrigado a responder a uma série de questões precisas" (*Observation et expérience chez les médecins de la collection hippocratique*, Paris, 1953, pp. 114 e ss.). Bem entendido, essa primazia do discurso patenteia-se no pensamento dos médicos sofistas, onde encontra uma justificação na teoria segundo a qual o princípio das doenças é invisível à vista, e manifesta-se somente para o pensamento judicativo, *λογιστός*. A corrente médica empírica sustenta, ao contrário, que o verdadeiro critério da verdade médica consiste em abanhar diretamente pelos olhos, pois tudo o que existe deve poder ser visto e conhecido (cf. L. Bourgey, *op. cit.*, p. 117). Reconhece-se aqui a oposição, tradicional no pensamento grego, entre *φανερὸν* e *ἀόρατον*, coisas visíveis e coisas invisíveis — as primeiras dependentes diretamente da *empíria*, as segundas necessitando uma diligência do espírito diferente, que fosse de adivinhação inspirada ou de puro raciocínio (cf. P.-M. Schuhl, "Adela", *Annales de la Faculté des Lettres de Toulouse*, I, 1953, pp. 86-94; cf. L. Cernat, "Choses visibles et choses invisibles", *Revue Philosophique*, 1956, pp. 79-87). Ora, no *Baroukos*, Heráto sublinha que o princípio de todas as dificuldades nas questões mecânicas e da obscuridade que envolve a pesquisa das causas nessa ciência é consequente de não termos as forças que agem nos corpos graves nem a maneira por que se dividem. Pertencendo a força ao domínio do invisível, o *λογιστός*, o discurso raciocinador, exerce necessariamente sua autoridade sobre a mecânica.

De espírito muito diferente, os trabalhos mecânicos de Arquimedes prestam-se a observações semelhantes. Suas pesquisas teóricas referem-se exclusivamente à estática, isto é, sobre esses problemas de equilíbrio que é possível formular e demonstrar seguindo o método de exposição racional utilizado por Euclides nos *Elementos*. "É de se espantar", escreve Arnold Reymond, "que Arquimedes, após ter inventado ou aperfeiçoado tantas máquinas balísticas, não tentasse em nada estudar a teoria correspondente." E ele acrescenta: "Essa abstenção explica-se, pensamos nós, pelas dificuldades lógicas levantadas pela noção de movimento".<sup>29</sup> Os argumentos de Zenão de Eléia teriam, por conseguinte, impedido Arquimedes de procurar estabelecer os fundamentos de uma dinâmica racional. Os tratados de balística, que os engenheiros alexandrinos nos deixaram, contêm ainda outras indicações precisas. Por várias vezes, Filon insiste na impossibilidade de conduzir esse tipo de investigação por meio de puro raciocínio e demonstração rigorosa.<sup>30</sup> Para obter as máquinas de arremesso eficazes, no alcance desejado, foi preciso recorrer à experiência, aumentar num lado, suprimir em outro. Como o nota justamente P.-M. Schuhl, mesmo a fórmula que permite ao engenheiro adaptar as proporções de seus engenhos em função do peso do projétil e do alcance do tiro, fórmula de que Diels nos dá a expressão matemática, não foi obtida por demonstração teórica, mas da maneira totalmente empírica por tateamentos e retificações sucessivas.<sup>31</sup> Na *Vida de Marcelo*, Plutarco presta homenagem a Arquimedes por não ter querido deixar nada escrito sobre a construção dessas máquinas que, no entanto, tinham feito mais pelo seu renome do que o resto de sua obra. Não se deveria ver na atitude de Arquimedes simples preconceito de aristocrata, recusando-se a aviltar sua ciência ao aplicá-la a trabalhos servis. É que, aos seus olhos, à medida que uma pesquisa dá lugar à *empíria* e não é de todo racional, jamais pode,

29. A. Reymond, *op. cit.*, p. 204.

30. Filon, *Mecânica*, IV, 3. Não é possível compreender tudo, nessas matérias, *λόγῳ* καὶ μεθόδῳ.

31. P.-M. Schuhl, *op. cit.*, p. 16.

exatamente por isto, falar-se a seu respeito de uma verdadeira ciência.

O pensamento grego não pôde preencher essa distância entre uma ciência, que se inspirava de um ideal lógico, e uma *empíria*, reduzida aos tratamentos da observação. É por isso que, mesmo entre os engenheiros alexandrinos que, ao contrário de Aristóteles e de Arquimedes, prendiam-se em seus tratados às realizações técnicas, verifica-se, mais que uma ciência articulada, um compromisso entre a teoria e a experiência, mal articuladas uma à outra e cujas exigências finalmente se opõem.<sup>32</sup> No domínio da mecânica, a teoria permanece fiel à orientação lógica de Aristóteles: os cinco instrumentos simples formam, em Herão, um sistema coerente, encerrado em si mesmo, que exclui a inovação e o progresso. A solução de todos os problemas mecânicos consiste em calcular a maneira pela qual se pode, por meio desses instrumentos, equilibrar forças designadas previamente, das quais uma é a força humana, a outra um peso por maior que seja. A própria racionalidade do sistema pressupõe sua limitação e seu acabamento. Ao contrário, quando se sai do domínio mecânico, como na balística ou nas máquinas pneumáticas, a força da *physis*, na qual se apóia, já não é mensurável. Os princípios de explicação que a teoria propõe, muito gerais e de ordem quantitativa, não se ajustam senão grosseiramente aos pormenores técnicos de construção: nem as máquinas, nem as forças que elas põem em ação, nem os efeitos produzidos são calculados. A máquina, portanto, dirige superiormente as forças físicas que escapam ao controle rigoroso da razão; permite desviá-las momentaneamente do seu caminho natural, originando assim um fenômeno surpreendente, excepcional, mas de alcance reduzido. É este aspecto extra-

ordinário que aparece ainda em primeiro plano nas máquinas pneumáticas de um Filon. Tal como um prestidigitador revela o segredo de seus estratagemas, Filon entrega ao público, em seu tratado, a chave dos mais belos *tháumata*, tradicionais ou de sua invenção.<sup>33</sup>

No *mechanopoiois*, o personagem do deminurgo arcaico, parente do mágico, ornado do prestígio um pouco inquietante dos poderes excepcionais que lhe confere a sua *mêtis*, transpõe-se na figura do engenheiro, às voltas com a natureza, e que pode, por seus sábios artifícios, constrangê-la a produzir maravilhas. Porque as forças da *physis*, com as quais ele joga e de que expõe o manejo, escondem uma *dynamis*, potência de vida rebelde à análise lógica, ele se situa em um plano tão estranho à ciência racional do puro teórico como a cega rotina do homem de ofício. O domínio em que se exercem a sua ação e as suas pesquisas comporta, aos olhos dos gregos, um elemento demônico, no sentido em que Aristóteles, querendo marcar a presença da *physis* de uma forma irracional de mudança, escreve que o *phystikôn* é *daimonion*. Plutarco, tendo notado o efeito produzido sobre os espectadores pelas máquinas de guerra construídas por Arquimedes, e que faziam de Siracusa em combate uma espécie de gigantesco Briareu em que o engenheiro, semelhante à *psyché* do monstro, animava todos os movimentos, acrescenta que elas apareceram com o fruto de um saber menos humano do que demônico.<sup>34</sup> A expressão convém, sem dúvida, tanto melhor que Arquimedes era incapaz de dar à sua arte de construir máquinas a forma de uma ciência inteiramente racional.

Assim, quando escapa ao quadro estreito em que a encerram as exigências lógicas da teoria e ela se orienta no sentido

32. A. G. Drachmann indica justamente o ecletismo das considerações teóricas nos *Pneumáticos* de Herão. Em Herão, as máquinas não servem melhor para a ilustração do jogo das leis naturais do que as leis naturais, salvo raras exceções, para a explicação do funcionamento dos instrumentos. A teoria dá princípios de explicação válidos para o conjunto. Não há noção de leis físicas precisas, nem a de um aparelho experimental para as verificar. Em vez de um tratado de física aplicada, temos um repertório de engenhosidades técnicas (*op. cit.*, p. 161).

33. O estado de espírito de Herão, a esse respeito, já é diferente. Ao contrário de Filon, ele só menciona uma única vez (em I, 9) os méritos de logro de sua construção. Mais do que ao seu caráter "maravilhoso", ele é sensível ao engenhoso que denota a máquina, ao seu aspecto de solução de um problema técnico, sem referência à sua utilidade eventual; cf. A. G. Drachmann, *op. cit.*, p. 161.

34. Plutarco, *Vida de Marcelo*, 17.

das invenções novas, a pesquisa técnica grega encontra-se perante o irracional. Ao mesmo tempo que lhe é necessário, em suas operações, a parte da *empeiria*, é ela confrontada, em suas obras, com uma natureza animada e viva à qual ela não pode pretender impor inteiramente sua lei. Eis por que a máquina do engenheiro conserva o caráter de um sucesso excepcional, que não é suscetível de uma aplicação generalizada. Entre o pensamento lógico, de que se desliga facilmente, e a arte do taumaturgo, com a qual ela propende a se confundir em suas mais audaciosas invenções, a reflexão técnica não chega a se definir claramente. Ela não é um pensamento experimental. Mesmo quando utiliza arranjos mecânicos, permanece ligada a uma concepção dinamista da realidade sobre a qual atua. Ela não concede aos seus artificios o poder indefinido de transformar a natureza. O engenho não tem senão o valor limitado de um expediente; é um laço armado até os pontos em que a natureza se deixa prender. A máquina está longe ainda do modelo universal das estruturas físicas.

Da teoria técnica à prática dos ofícios, os aspectos de estagnação acentuam-se ainda mais. Os artesãos não nos deixaram, acerca de seu trabalho, testemunhos diretos. Mas os escritores da Antiguidade são concordes em reconhecer aqui o tipo particular da atividade rotineira.<sup>35</sup> A *téchne* artesanal não é um verdadeiro saber.<sup>36</sup> O artesão não tem a inteligência de seu método, não compreende o que faz. Contenta-se em aplicar servilmente as receitas que lhe são ensinadas durante a sua aprendizagem.<sup>37</sup> Sua *téchne* repousa na fidelidade a uma tradição que não é de ordem científica, mas fora da qual toda inovação o entregaria

35. Cf. A. Koyré, *loc. cit.*, pp. 627-8.

36. Quando muito uma *dóxa*. Ela não participa do conhecimento senão pelo que ele reserva ao cálculo, à medida, ao peso; cf. Platão, *Filebo*, 55 e; *Theaeteto*, 176 c. O termo *τέχνη* que, na origem, aplica-se tanto ao conhecimento científico como à experiência do artesão poderá, depois de Platão, opor-se à ciência verdadeira: *ἐπιστήμη*.

37. Aprendizagem puramente prática de caráter ainda secreto, que o artesão transmite ao seu filho, ou ao filho de um amigo, e que é totalmente diferente de um ensinamento técnico; cf. Platão, *Protagoras*, 328 a e 323 d; Xenofonte, *Ekonomico*, XV, 11.

desarmado às contingências do acaso. A experiência não pode ensinar-lhe nada, pois, na situação em que é colocado — entre o conhecimento racional de um lado e a *tyché*, o acaso, de outro —, não há, para ele, nem teoria nem fatos suscetíveis de verificar esta teoria: não há experiência no sentido próprio. Pelas regras estritas às quais sua arte o submete, ele limita, às também adaptar-se, graças a uma espécie de faro adquirido na própria prática da profissão, ao que a matéria em que influi admite sempre mais ou menos de imprevisível e de duvidoso.<sup>38</sup> O tempo da operação técnica não é uma realidade estável, unificada, homogênea, sobre a qual o conhecimento faria presa; é um tempo agido, o tempo da oportunidade a aproveitar, do *kairós*, esse ponto em que a ação humana vem encontrar um processo natural que se desenvolve ao ritmo de sua duração própria. O artesão, para intervir com seu instrumento de trabalho, deve apreciar e esperar o momento em que a situação está madura, saber sujeitar-se inteiramente à ocasião. Jamais deve desistir de sua tarefa, diz Platão, sob pena de deixar passar o *kairós*, de ver a obra gorada.<sup>39</sup> o golpe de vista que o controle técnico do artesão pressupõe só faz sublinhar sua sujeição relativamente a um *kairós* que ele é incapaz de dominar pela inteligência.<sup>40</sup>

Laicizando-se, as técnicas não foram promovidas à classe de aplicação da ciência; constituíram-se em um sistema de receitas tradicionais e de habilidades práticas, cuja eficácia nada tem de natural, mas que não se prestam nem à reflexão crítica nem à inovação.

Poder-se-á perguntar até se, ao tornar-se positivo, o pensamento técnico não se degradou de uma certa maneira. Ele não se aproximou do conhecimento racional. Ao contrário, ele pa-

38. Aristóteles, *Política*, 1258 b 36. *Ética a Nicômaco*, II, 1104 a 9.

39. Platão, *Repubblica*, II, 370 b e 374 c.

40. O sofista, cujo ensino concerne à práxis, a conduta geral da vida, e não à *poesia*, a fabricação, poderá pretender discernir a ocasião e ensinar a arte da sua utilização; ele apresenta-se como o mestre do *kairós*; o artesão como o seu escravo.

rece ter perdido o dinamismo e a audácia que lhe pertenciam, nas épocas mais antigas, quando se não apagara ainda completamente a lembrança das suas relações com o saber mágico. A vida técnica bem parece ter conhecido, no século VII, na Grécia da Ásia, um surto que anunciava ricos desenvolvimentos, mas que foi travado, na Grécia continental, desde o dia em que essa vida se cristalizou nas formas impostas pela organização política da cidade. A personagem do demurgo, em Homero, goza de um prestígio social superior ao do artesão da época clássica.<sup>41</sup> Essa depreciação do estatuto artesanal, confirmada pela evolução do vocabulário,<sup>42</sup> corresponde a uma transformação na natureza e na função da própria atividade técnica. Agrupados em confrarias, comparáveis a certas *géné* religiosas, os demurgos são, originariamente, itinerantes chamados ao serviço de uma clientela nobre. Fabricam objetos de luxo, obras preciosas do tipo dos *agálmata*, acerca dos quais Louis Gernet mostrou que acarretavam uma noção ainda mítica do valor.<sup>43</sup> Pela escolha da matéria, pela beleza formal e a perfeição do trabalho, a obra do demurgo representa, para aquele que a encomendou, uma prova de riqueza, de poderio e de triunfo. Mais do que objeto utilitário ou bem mercantil, é antes um símbolo de valor pessoal, de superioridade social. As confrarias de demurgos, ciosas, como a dos adivinhos ou dos aedos, da sua ciência e dos seus segredos, comprometem a sua reputação em uma luta em que cada qual se esforçará por realizar a obra mais prestigiosa. Essa *Éris*, que é mais espírito agonístico do que concorrência comercial, orienta uma parte da atividade téc-

41. Cf. A. Aymard, "L'idée de travail dans la Grèce archaïque", *Journal de Psychologie*, 1948, pp. 29-45.

42. Em um curso professado na École Pratique des Hautes Études, Louis Gernet ressaltava que o emprego do termo *χειρῶν*, que retém, na designação do artesão, a idéia de uma mestria, não sobreviveu à metade do século V. A palavra *χειρῶν* não conserva senão raramente, na época clássica, um sentido favorável. Ela tende, cada vez mais, a fixar-se em uma noção de ofício subalterno e desprezível. Encontra-se naturalmente associado ao de *βκνωτός*, que evoca o emprego da força puramente física, na sua forma mais rude; cf. Platão, *República*, 405 a e 490 c; Aristóteles, *Política*, 1277 b.

43. L. Gernet, "La notion mythique de la valeur en Grèce", *Journal de Psychologie*, 1948, pp. 415-62.

nica em direção à produção de obras extraordinárias, propícias ao espanto e à admiração.<sup>44</sup> Bastante próxima da do taumaturgo, a psicologia do demurgo antigo ficou marcada por essa procura da obra excepcional, da façanha que dá a vitória na prova técnica.

Na época clássica, o estado de espírito é todo diferente. Em primeiro lugar, a cidade condena o luxo e prega, até no traje, um ideal de austeridade severidade.<sup>45</sup> Em nome da igualdade cívica, ela reprova as manifestações ostentatórias, os gastos suntuários, privilégio das famílias aristocráticas. Por outro lado, na nova ordem social, o artesão é relegado ao escalão que corresponde à sua função no Estado, confinado nos limites de sua subalteridade. O seu negócio não é mais o de fascinar com obras maravilhosas, mas o de trazer à água, mediante salário, as mercadorias de uso corrente. A sua função parece menos *demúrgica* ou *potética*, no sentido próprio, do que de comércio e de troca.<sup>46</sup> Oferece aos seus concidadãos as utilidades de que carecem. Não se lhe exigem mais assombros, nem novidades, mas que cumpra corretamente a sua missão, aplicando as regras de seu ofício.

Nessas condições, não admira que o espírito de astúcia e de engenho inventiva, essa *mêtis* plena de recursos, que presidia outrora à inteligência técnica, parecesse desertar da oficina do ferreiro e da tenda do sapateiro.<sup>47</sup> Ao tempo da cidade, a

44. A *Éris* subsiste, na época da Cidade, nas artes que têm um caráter estético e ao mesmo tempo utilitário, como a decoração dos vasos de luxo, na cerâmica.

45. Cf. Tucídides, I, 5, 3 e 4.

46. Cf. p. 228, n. 6.

47. H. Jeanmaire demonstrou em que é que o retrato de *Éros*, em Platão (*Banquete*, 203 d), permitia precisar a forma de inteligência que caracteriza a *mêtis* (*loc. cit.*, pp. 24 e 25). *Éros* herda de seu pai *Póros*, filho de *Mêtis*, o espírito de iniciativa, a inteligência fértil em invenções. "Excelente caçador, sempre ocupado em qualquer assunto, curioso de invenções, cheio de possibilidades, que tem a sua filosofia de vida, feiticeiro maligno, mágico e sofista." Mas a *Mêtis* será ainda, para Platão, uma "virtude artesanal"? Não o parece. No mesmo texto (203 d), Platão opõe precisamente a espécie dos homens chamados "demoníacos", porque habitados por demônios como *Éros* e com acesso, por isso, ao conhecimento das coisas divinas, aqueles cujo saber se relaciona com uma ciência especial ou uma profissão manual, e que não são mais do que artesãos.

*mêis* inspira a outros personagens os seus truques, as suas manhas, os seus expedientes: ao sofista, jamais escasso de argumento, sempre com resposta para tudo, e que por vezes, como Górgias, finge de taumaturgo e se mostra como mago da palavra;<sup>48</sup> ao engenheiro também, tal qual Filon, que readquire do demijurgo a tradição dos *tháumata*. Quanto ao artesão comum, ao *χρησιτέλης*, trabalhador manual que não tem, como o *δραστήριον*, vagar para se exercitar nas matemáticas, só lhe resta, a partir de então, a rotina do ofício.

No próprio seio da sua atividade profissional, o essencial furta-se à sua competência; as regras de sua *téchne* dizem respeito aos processos de fabricação, à *poiesis*; a obra, *poiema*, em vista da qual ele trabalha, ultrapassa-o; aos olhos do grego, ela é, efetivamente, estranha ao domínio propriamente técnico. Tratando-se de casas, calçados, flautas ou escudos, ela satisfaz uma necessidade natural definida. Não aparece, no sentido lato do termo, como um artifício.<sup>49</sup> É um *éidos*, uma Forma, dada previamente ao jeito de uma realidade natural. O artesão não a inventou; não pode modificá-la; não possui mesmo, como arte-são, qualidades para a conhecer: a ciência da forma do objeto fabricado pertence não ao produtor, mas a quem a usa.<sup>50</sup> Superior ao operário e à sua *téchne*, a Forma orienta e dirige o trabalho que a realiza; atribui-lhe o seu termo, fixa os seus limites, define o seu quadro e os seus meios. No labor da sua arte, como em toda a produção natural, é a causa final que determina e guia o conjunto do processo produtor. A causa eficaz — o artesão, os seus utensílios de trabalho, a sua *téchne* — não é senão o instrumento graças ao qual uma Forma pre-existente modela a matéria.

Ao nível das tarefas artesanais, mais ainda do que entre os engenheiros, o pensamento grego permaneceu penetrado de imagens naturalistas e de concepções dinâmicas. O artesão não é, como em Descartes, um mecânico cuja obra nada pode con-

48. Cf. Górgias, *Elogio de Helena*, 32 e ss.

49. Cf. pp. 213 e ss.

50. Platão, *República*, 601 c; Aristóteles, *Política*, 1282 a 17.

ter além daquilo que nela pôs, devendo toda a perfeição que adorna formalmente o engenho reencontrar-se eminentemente na inteligência do obreiro que o concebeu. (O artesão é, para os Antigos, um homem que ordena uma matéria, opaca ao espírito, nela encarnando uma Forma, superior ao seu espírito.) A obra possui mais perfeição do que o obreiro; o homem é menor do que a sua tarefa. Assim, sobrepujado pela própria obra que fabrica, o artesão não comanda a natureza; subjuga-se às exigências da Forma. Não lhe é preciso, no seu trabalho, nem espírito de iniciativa, nem reflexão. A sua função e a sua virtude, dirá Aristóteles, é obedecer.<sup>51</sup>

As nossas observações tinham como ponto de partida a constatação de um fato que se mostrava paradoxal: a travagem a fundo do pensamento técnico dos gregos no momento em que, através da reflexão dos sofistas sobre a *téchne*, se afigurava tomar forma, libertar-se, afirmar-se nas suas linhas essenciais. Todavia, nos diversos níveis em que pudemos surpreendê-lo, revelou-se muito diferente do pensamento técnico de hoje, diversamente delineado e orientado. Ele não tem ainda os caracteres que definem, aos nossos olhos, a inteligência técnica e que fundamentam o seu dinamismo. Não se articula, ou articula-se mal, à ciência. Ignora o pensamento experimental. Por não ter elaborado as noções de lei natural, de mecanismo físico e de artifício técnico, não dispõe do quadro conceitual que asseguraria o seu progresso. De resto, é tão-somente nas obras dos engenheiros alexandrinos, especialmente em Herão, que se torna claro o interesse pelos instrumentos ou máquinas consideradas como tais, e que a sua construção é encarada em uma perspectiva realmente técnica. Anteriormente, a teoria obedece a outras preocupações; ela fica integrada no pensamento matemático e lógico.

Entre os sofistas, em particular, não se poderia falar de um pensamento técnico. O seu ensino ignora as atividades artesanais;

51. A direção pertence a quem possui *φρόνησις*; o artesão, privado dela, é compelido à obediência: Aristóteles, *Política*, 1277 b 29.

380

não concerne aos meios de agir sobre a matéria.<sup>52</sup> O seu domínio é a práxis, que eles opõem precisamente à *poiesis* do arte-são.<sup>53</sup> É para a conduta geral da vida, a atividade política, as relações humanas, que propõem, substituindo a cegueira do acaso ou as luzes sobrenaturais do oráculo, preceitos humanos, positivos, racionais. É decerto verdade que pretendem regular e codificar a ação, ensinar técnicas de sucesso. Contudo, para o grego do século V, o agir não é fabricar objetos nem transformar a natureza: é ter ascendente sobre os homens, vencê-los e dominá-los. No quadro da Cidade, o instrumento necessário da ação, aquele cujo controle leva ao poder sobre outrem, é a palavra. A reflexão dos sofistas sobre a *téchne* humana, sobre os meios de alargar a sua potência, de aperfeiçoar os seus utensílios, não conduziu a um pensamento nem a uma filosofia técnicas; ao contrário, conduziu à retórica; constituiu a dialética e a lógica.

A estagnação técnica entre os gregos empareceira com a ausência de um verdadeiro pensamento técnico. A largada do progresso técnico presume, paralelamente às transformações da ordem política, social e econômica, a elaboração de novas estruturas mentais. Quando aparecer sem bloqueio, o pensamento técnico, de fato, constituir-se-á. Construindo máquinas, ele forjará a sua própria instrumentagem intelectual.

---

52. Mesmo em um homem como Hípias, que parece ser o representante de um ideal de polimata, o ensino não devia ocupar-se de ofícios artesanais. Embora se vangloriasse de ter fabricado com suas mãos tudo aquilo que usava, incluindo vestuário e calçado, ele proclamava a sua *autárquia*, a sua auto-suficiência, à feição dos Cínicos, mais do que o seu interesse pelas questões técnicas.

53. Cf. Platão, *Cármides*, 163 b-d; E. Dupréel, *op. cit.*, p. 133.