Jean-Pierre Vernant

MITO & pensamento entre os Gregos

2ª edição

EDIÇÃO REVISTA E AUMENTADA

PAZ E TERRA

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 (lécito), 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 Haiganuch Sarian. — Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
Bibliografia.
1. Filosofia antiga 2. Mitologia grega I. Título.

CDD-292.08
90-0909 -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
Rua General Venâncio Flores, 305 – Sala 904
22441-090 – Rio de Janeiro – RJ
tel. (21) 2512-8744
que se reserva a propriedade desta tradução.

2002
impresso no Brasil/*Printed in Brazil*

Universidade Federal do Pará
Biblioteca Central

Índice

Prefácio à primeira edição brasileira 9
Prefácio à edição de 1985 11
Introdução 15
1. Estruturas do mito 25
– O mito hesiódico das raças. Ensaio de análise estrutural 27
– O mito hesiódico das raças. A propósito de uma tentativa de posição crítica 61
– Método estrutural e mito das raças 105
2. Aspectos míticos da memória e do tempo 133
– Aspectos míticos da memória 135
– O rio *Améles* e a *meléte thanátou* 167
3. A organização do espaço 187
– Héstia-Hermes. Sobre a expressão religiosa do espaço e do movimento entre os gregos 189
– Geometria e astronomia esférica na primeira cosmologia grega 243
– Estrutura geométrica e noções políticas na cosmologia de Anaximandro 259
– Espaço e organização política na Grécia antiga 285

4. O trabalho e o pensamento técnico 311
– Prometeu e a função técnica 313
– Trabalho e natureza na Grécia antiga 325
– Aspectos psicológicos do trabalho na Grécia antiga 349
– Observações sobre as formas e os limites do pensamento técnico entre os gregos 357
5. Do duplo à imagem 381
– Figuração do invisível e categoria psicológica do "duplo": o *kolossós* 383
– Da presentificação do invisível à imitação da aparência 399
6. A pessoa na religião 417
– Aspectos da pessoa na religião grega 419
7. Do mito à razão 439
– A formação do pensamento positivo na Grécia arcaica 441
– As origens da filosofia 475
Índice remissivo 486

Universidade Federal do Pará
Biblioteca Central

2

Aspectos míticos da memória e do tempo

Universidade Federal do Pará
Biblioteca Central

Aspectos míticos da memória[1]

Em um número do *Journal de Psychologie dedicado* à construção do tempo humano,[2] I. Meyerson ressaltava que a memória, enquanto se distingue do hábito, representa uma invenção difícil, a conquista progressiva pelo homem do seu passado individual, como a história constitui para o grupo social a conquista do seu passado coletivo. As condições nas quais essa descoberta pôde se produzir no decorrer da proto-história humana, as formas de que se revestiu a memória em sua origem são problemas que escapam à investigação científica. Ao contrário, o psicólogo que se interroga sobre as etapas e a linha do desenvolvimento histórico da memória dispõe de testemunhos que concernem à situação, à orientação e ao papel dessa função nas sociedades antigas. Os documentos que servem de base ao nosso estudo tratam da divinização da memória e da elaboração de uma vasta mitologia da reminiscência na Grécia arcaica. Trata-se de representações religiosas. Elas não são gratuitas. Acreditamos que concernem diretamente à história da memória. Nas diversas épocas e nas diversas culturas, há soli-

1. *Journal de Psychologie,* 1959, pp. 1-29.
2. I. Meyerson, "Le temps, la mémoire, l'histoire", *Journal de Psychologie,* 1956, p. 335.

dariedade entre as técnicas de rememoração praticadas, a organização interna da função, a sua situação no sistema do *eu* e a imagem que os homens conservam da memória.

Há no panteão grego uma divindade que tem o nome de uma função *Psicológica: Mnemosýne,* Memória. Sem dúvida, esse exemplo não é único. Os gregos colocam, entre os seus deuses, paixões e sentimentos, *Éros, Aidós, Phóbos,* atitudes mentais, *Pístis,* qualidades intelectuais, *Mêtis,* erros ou desvios do espírito, *Áte, Lýssa.*[3] Muitos fenômenos que nos parecem de ordem psicológica podem ser assim objeto de um culto. No quadro de um pensamento religioso, aparecem sob a forma de forças sagradas, ultrapassando o homem e o extravasando no mesmo momento em que ele sente a presença delas no seu âmago. No entanto, o caso de *Mnemosýne* parece ser especial. A memória é uma função muito elaborada que atinge grandes categorias psicológicas, como o tempo e o *eu.* Ela põe em jogo um conjunto de operações mentais complexas, e o seu domínio sobre elas pressupõe esforço, treinamento e exercício. O poder de rememoração é, nós o lembramos, uma conquista; a sacralização de *Mnemosýne* marca o preço que lhe é dado em uma civilização de tradição puramente oral como o foi a civilização grega, entre os séculos XII e VIII, antes da difusão da escrita.[4] É ainda preciso

---

3. O culto de *Eros* é grandemente atestado; quanto ao de *Aidós,* em Esparta e em Atenas, cf. Pausânias, 3.20,10 e I.17,1; Hesíodo, *Trabalhos,* 200; de *Phóbos,* em Esparta, cf. Plutarco, *Vida de Cleômeno,* 8 e 9; em Atenas, *Vida de Teseu,* 27; de *Pístis,* na Ática, cf. Farnell, *Cults of the greek states,* V, p. 481, n. 248. Divinização de *Mêtis* em Hesíodo, *Teogonia,* 358, 886 e ss.; de *Áte,* em Homero, *Ilíada,* IX, 503 e ss., X, 391, XIX, 85 e ss.; Apolodoro, *Biblioteca,* III, 12,3, e entre os trágicos, de *Lyssa,* Eurípedes, *Bacantes,* 880 e segs.

4. Como observa Louis Gernet ("Le temps dans les formes archaïques du droit", *Journal de Psychologie,* 1956, nº 3, p. 404), a instituição do *mnémon* — personagem que conserva a lembrança do passado em vista de uma decisão de justiça — repousa, enquanto não existe ainda a forma escrita, na confiança da memória individual de uma "recordação" viva. É somente mais tarde que o termo poderá designar magistrados destinados à conservação dos escritos. De resto, o papel do *mnémon* não é limitado ao plano jurídico. Louis Gernet assinala que ele é a transposição de uma prática religiosa. Na lenda, o *mnémon* figura como servidor de heróis: constantemente ele deve lembrar ao seu mestre, de memória, uma senha divina cujo esquecimento leva à morte (Plutarco, *Questões gregas,* 28). O *mnémon* pode ter também

definir essa memória que os gregos divinizaram. Em que domínio, por que caminho, sob que forma se exerce o poder de rememoração ao qual *Mnemosýne* preside? A que acontecimentos, a que realidade ele visa? Em que medida ele se orienta pelo conhecimento do passado e pela construção de uma perspectiva temporal? Não dispomos de outros documentos a não ser de narrativas míticas. Mas, pelas indicações que nos oferecem sobre *Mnemosýne,* das atividades que ela patrocina, dos seus atributos e poderes, esperamos atingir alguns traços dessa memória arcaica e reconhecer certos aspectos de seu funcionamento.

Deusa titã, irmã de Crono e de *Okeanós,* mãe das Musas[5] cujo coro ela conduz e com as quais, às vezes, se confunde, *Mnemosýne* preside, como se sabe, à função poética. É normal entre os gregos que essa função exija uma intervenção sobrenatural. A poesia constitui uma das formas típicas da possessão e do delírio divinos, o estado do "entusiasmo" no sentido etimológico. Possuído pelas Musas, o poeta é o intérprete de *Mnemosýne,* como o profeta, inspirado pelo deus, o é de Apolo.[6] Aliás, entre a adivinhação e a poesia oral tal como ela se exerce, na idade arcaica, nas confrarias de aedos, de cantores e músicos, há afinidades e mesmo interferências, que foram assinaladas várias vezes.[7] Aedo e adivinho têm em comum um mesmo dom de "vidência", privilégio que tiveram de pagar pelo preço dos seus olhos. Cegos para a luz, eles vêem o invisível. O deus que os inspira mostra-lhes, em uma espécie de revelação, as realidades que escapam ao olhar humano. Essa dupla visão age em particular sobre as partes do tempo inacessíveis às criaturas mortais: o que aconteceu outrora, o que ainda não é. O saber

---

uma função técnica (*Odisséia,* VIII, 163), político-religiosa (Plutarco, *Questões gregas,* 4), de organização do calendário religioso (Aristófanes, *Nuvens,* 615-26). A observação de L. Gernet é válida em todos os planos: "Pode-se perguntar se, no estado da forma escrita, a função da memória não está um pouco em regressão".

5. Hesíodo, *Teogonia,* 54 e ss., 135, 915 e ss.

6. Cf. Píndaro, fr. 32 da edição de Puech, IV, p. 213: Μαντεύεο, Μοῖσα, προφατεύσω δ' ἐγώ. "Pronuncia teus oráculos, ó Musa, e eu serei teu profeta"; cf. também Platão, *Ion,* 534 *e.*

7. Especialmente, F. M. Cornford, *Principium sapientiae. The origins of greek philosophical thought,* Londres, 1952, pp. 89 e ss.

ou a sabedoria, a *sophía*,[8] que *Mnemosýne* dispensa aos seus eleitos é uma "onisciência" de tipo divinatório. A mesma fórmula que define em Homero a arte do adivinho Calcas aplica-se, em Hesíodo, a *Mnemosýne*: ela sabe — e ela canta — "tudo o que foi, tudo o que é, tudo o que será".[9] Mas, ao contrário do adivinho que deve quase sempre responder às preocupações referentes ao futuro, a atividade do poeta orienta-se quase exclusivamente para o passado. Não o seu passado individual, e também nem o passado em geral como se se tratasse de um quadro vazio, independentemente dos acontecimentos que nele se desenrolam, mas o "tempo antigo", com o seu conteúdo e as suas qualidades próprias: a idade heróica ou, para além disso, a idade primordial, o tempo original.

O poeta tem uma experiência imediata dessas épocas passadas. Ele conhece o passado porque tem o poder de estar presente no passado. Lembrar-se, saber, ver, tantos termos que se equivalem. É um lugar-comum da tradição poética opor o tipo de conhecimento próprio ao homem simples — um saber por ouvir dizer, baseando-se no testemunho de outrem, em propósitos transmitidos — ao do aedo entregue à inspiração e que é, como o dos deuses, uma visão pessoal direta.[10] A memória transporta o poeta ao coração dos acontecimentos antigos, em seu tempo.[11] A organização temporal da sua narrativa não faz senão reproduzir a série dos acontecimentos, aos quais ele assiste de certo modo, na mesma ordem em que se sucedem a partir da sua origem.[12]

---

8. Sobre a poesia como *sophía*, cf. Jacqueline Duchemin, *Pindare poète et prophète*, Paris, 1955, pp. 23 e ss. O próprio poeta se designa pelo nome de σοφὸς ἀνήρ, de σοφιστής (*Ístmicas*, V, 28).

9. *Ilíada*, I, 70; Hesíodo, *Teogonia*, 32 e 28.

10. *Ilíada*, II, 484 e ss.; *Odisséia*, VIII, 491; Píndaro, *Peãs*, X e VI, 50-8, edição de Puech, IV, pp. 133 e 120; *Olímpicas*, II, 94 e ss.

11. Platão, *Ion*, 535 *bc*.

12. O poeta pede às Musas que tomem a narrativa a partir de um momento bem definido para acompanhar em seguida, tão fielmente quanto possível, a sucessão dos acontecimentos; cf. *Ilíada*, I, 6: "Começa do dia em que uma disputa de início separou o filho de Atreu e o divino Aquiles". Note-se também a fórmula: "E agora diz-me, ó Musa, quem foi o primeiro...", *Ilíada*, XI, 218, XIV, 508 etc.

Presença direta no passado, revelação imediata, dom divino, todos esses traços, que definem a inspiração pelas Musas, de modo algum excluem ao poeta a necessidade de uma dura preparação e como que de uma aprendizagem do seu estado de vidência. Também a improvisação durante o canto não exclui o recurso fiel a uma tradição poética conservada de geração em geração. Pelo contrário, as próprias regras da composição oral exigem que o cantor disponha não só de um esboço de temas e de narrações, mas de uma técnica de dicção formular que ele utiliza já pronta e comporta o emprego de expressões tradicionais, de combinações de palavras já fixadas, de receitas de versificação estabelecidas.[13] Não sabemos como o aprendiz de cantor se iniciava, nas confrarias de aedos, no domínio dessa língua poética.[14] Pode-se pensar que em seu treinamento dava-se muita importância aos exercícios mnemotécnicos, em particular à recitação de trechos bem longos repetidos de cor.[15] Encontra-se em Homero uma indicação nesse sentido. A invocação à Musa ou

---

13. Cf. A. Van Gennep, *La question d'Homère,* Paris, 1909, pp. 50 e ss.; Milman Parry, *L'épithète traditionnelle dans Homère,* e *Les formules et la métrique d'Homère,* Paris, 1928; A. Severyns, *Homère. Le poète et son oeuvre,* Bruxelas, 1946.

14. Os fatos célticos são mais bem conhecidos. O bardo gaulês, o *fili* irlandês devem passar por uma série de graus, sancionados por provas que incluem práticas de magia e de exercícios adivinhatórios. «Os estudos», escreve J. Vendryes, «duravam vários anos, durante os quais o aprendiz do poeta era iniciado no conhecimento das tradições históricas, genealógicas e topográficas do país, ao mesmo tempo que na prática dos metros e de todos os artifícios poéticos.» O ensino era feito pelo mestre em lugares de retiro e de silêncio. O aluno era treinado na arte da composição em quartos de teto baixo, sem janelas, em plena obscuridade. É pelo fato de compor no meio de trevas que um poeta se retrata a si mesmo: «As pálpebras baixadas como uma cortina para protegê-lo da luz do dia». J. Vendryes, *Choix d'études linguistiques et celtiques,* Paris, 1952, pp. 216 e ss.

15. M. Parry escreve: "Para ele (Homero), como para todos os aedos, versificar era recordar". E Fernand Robert observa: "O aedo é um recitante, e toda a sua linguagem poética recamada de fórmulas por vezes muito antigas pode ser considerada, do mesmo modo que o próprio metro, como uma técnica da memória" *(Homère,* Paris, 1950, p. 14). A respeito das relações entre recitação e improvisação, cf. Raphael Sealey, "From Phemios to Ion", *Revue des Études Grecques,* 70, 1957, pp. 312-52. Deve-se observar que, em Platão (*Ion,* 535 *b* e 536 *c),* o rapsodo Ion, puro recitante, é apresentado

às Musas, afora os casos em que ela se situa, como é natural, na abertura do canto, pode introduzir uma dessas intermináveis enumerações de nomes de homens, de regiões, de povos, aos quais se chama de Catálogos. No canto II da *Ilíada,* o Catálogo das naus apresenta assim um verdadeiro inventário do exército aqueu: nomes dos chefes, contingentes colocados sob as suas ordens, lugares de origem, número de navios de que dispõem. A lista estende-se por 265 versos. Ela se abre com a seguinte invocação: "E agora, dizei-me, ó Musas, habitantes do Olimpo — pois vós sois deusas: presentes em toda parte, vós sabeis tudo; quanto a nós, não ouvimos nem sequer um ruído, e não sabemos nada —, dizei-me quais eram os guias, os chefes dos Dânaos".[16] Ao Catálogo das naus sucede-se imediatamente o Catálogo dos melhores guerreiros e dos melhores cavalos aqueus, que se inicia com uma nova invocação às Musas, ao qual se segue quase logo o Catálogo do exército troiano. O conjunto forma mais ou menos a metade do canto II, ao todo perto de 400 versos, compostos quase exclusivamente de uma seqüência de nomes próprios, o que faz supor um verdadeiro treinamento da memória.

Esses catálogos podem parecer fastidiosos. A predileção que Homero tem por eles, e, mais ainda, Hesíodo, mostra que representam um papel de primeira importância em sua poesia. É por meio deles que se fixa e se transmite o repertório dos conhecimentos que permite ao grupo social decifrar o seu "passado". Constituem os arquivos de uma sociedade sem escrita, arquivos puramente lendários, que não correspondem nem às exigências administrativas, nem a um desejo de glorificação real, nem a uma preocupação histórica.[17] Visam ordenar o mundo

---

também como um inspirado, possuído pela *mania* divina. A respeito do papel do ritmo como processo mnemotécnico nos meios de estilo oral, cf. Marcel Jousse, "Études de psychologie linguistique. Le style oral rythmique et mnémotechnique chez les verbo-moteurs", *Archives de philosophie,* 1924, caderno 4.

16. *Ilíada,* II, 484 e ss.

17. Mesmo se o gosto de Homero pelos inventários deve ser ligado, como o sugeriram, aos escribas dos tabletes micênicos, tratar-se-ia menos de um prolongamento do que de uma transposição; cf. T. B. L. Webster, "Homer and the mycenaean tablets", *Antiquity,* 29, 1955, pp. 10-4.

Universidade Federal do Pará
Biblioteca Central

dos heróis e dos deuses, estabelecer deles uma nomenclatura tão rigorosa e completa quanto possível. Nesses repertórios de nomes que estabelecem a lista dos agentes humanos e divinos, que definem a família, o país, a descendência, a hierarquia, as diversas tradições lendárias são codificadas, a matéria das narrativas míticas é organizada e classificada.

Esse cuidado de formulação exata e de enumeração completa confere à poesia antiga uma retidão quase ritual — mesmo quando ela visa de início ao divertimento, como é o caso em Homero. Heródoto poderá escrever que a multidão dos deuses gregos, antes anônima, encontrou-se distinguida, definida e nomeada nos poemas de Homero e de Hesíodo.[18] A esse ordenamento do mundo religioso está intimamente associado o esforço do poeta para determinar as "origens". Em Homero, trata-se apenas de fixar as genealogias dos homens e dos deuses, de definir a proveniência dos povos, das famílias reais, de formular a etimologia de certos nomes próprios e o *aition* de epítetos cultuais.[19] Em Hesíodo, essa pesquisa das origens toma um sentido propriamente religioso e confere à obra do poeta o caráter de uma mensagem sagrada. As filhas de *Mnemosýne,* ao lhe oferecerem o bastão da sabedoria, o *skêptron,* talhado em loureiro, ensinaram-lhe "a Verdade".[20] Elas lhe ensinaram o "belo canto" com o qual elas próprias encantam os ouvidos de Zeus, e que fala do começo de tudo. As Musas cantam, com efeito, começando pelo início — ἐξ ἀρχῆς — [21] o aparecimento do mundo, a gênese dos deuses, o nascimento da humanidade. O passado revelado desse modo é muito mais que o antecedente do presente: é a sua fonte. Ascendendo até ele, a rememoração não procura situar os acontecimentos em um quadro temporal, mas atingir o fundo do ser, descobrir o original, a realidade primordial da qual saiu o cosmo e que permite compreender o devir em seu conjunto.

---

18. Heródoto, II, 53.
19. Cf. H. Munro Chadwick e N. Kershaw Chadwick, *The growth of literature,* Cambridge, 1932, I, pp. 270 e ss.
20. *Teogonia,* 28.
21. *Ibidem,* 45 e 115.

Essa gênese do mundo, cujo decurso narram as Musas, comporta o que vem antes e depois, mas não se estende por uma duração homogênea, por um tempo único. Ritmando esse passado, não há uma *cronologia*, mas *genealogias*. O tempo está como que incluído nas relações de filiação. Cada geração, cada "raça", γένος, tem o seu próprio tempo, a sua "idade", cuja duração, fluxo e mesmo orientação podem diferir totalmente.[22] O passado estratifica-se em uma sucessão de "raças". Essas raças formam o "tempo antigo",[23] mas não deixam ainda de existir e, para algumas, de ter muito mais realidade que a vida presente e a raça atual dos seres humanos. Contemporâneas do tempo original, as realidades primordiais como *Gâia* e *Ouranós* permanecem o fundamento inabalável do mundo de hoje. As forças de desordem, os *Titãs*, gerados por *Ouranós*, e os monstros vencidos por *Zeus* continuam a viver e a se agitar na terra do além, na noite do mundo infernal.[24] Todas as antigas raças de homens que deram o seu nome aos tempos passados, na Idade do Ouro, sob o reinado de *Chrónos*, depois na Idade da Prata e do Bronze, enfim na Idade Heróica, estão ainda presentes, para quem sabe vê-las, gênios que esvoaçam pela superfície da terra, demônios subterrâneos, hóspedes da ilha dos Bem-aventurados, nos confins do Oceano.[25] Estão sempre presentes, e também sempre vivos, como o indicam os seus nomes,[26] aqueles que se sucederam a *Chrónos* e estabeleceram com o seu reinado a ordem do mundo, os Olímpicos. Desde o seu nascimento, vivem em um tempo que não conhece nem a velhice nem a morte. A vitalidade da sua raça estende-se e se estenderá por todas as idades, no arrebatamento de uma juventude inalterável.

---

22. A raça de ouro vive sempre jovem e morre de repente; a de prata permanece na infância durante cem anos e envelhece subitamente, ao atravessar o limiar da adolescência; a raça de ferro, antes de ser destruída, nascerá velha, com os cabelos brancos; *Trabalhos*, 109 e ss.; cf. p. 41.

23. Cf. *Teogonia*, 100, a expressão: κλέεα προτέρων ἀνθρώπων

24. *Ibidem*, 713 e ss., 868.

25. *Trabalhos*, 120 e ss., 140 e ss., 152 e ss., 168 e ss.

26. Os deuses formam o *genos* daqueles que sempre existem, αἰὲν ἐόντων.

Não se poderia então dizer que a evocação do "passado" faz reviver o que não mais existe e nos dá uma ilusão de existência. Em nenhum momento, a volta ao longo do tempo nos faz omitir as realidades atuais. É somente em relação ao mundo visível que, ao nos afastarmos do presente, distanciamo-nos; saímos do nosso universo humano, para descobrir, por trás dele, outras regiões do ser, outros níveis cósmicos, normalmente inacessíveis: embaixo, o mundo infernal e tudo o que o povoa, em cima, o mundo dos deuses olímpicos. O "passado" é parte integrante do cosmo; explorá-lo é descobrir o que se dissimula nas profundezas do ser. A História que canta *Mnemosýne* é um deciframento do invisível, uma geografia do sobrenatural.

Qual é então a função da memória? Não reconstrói o tempo: não o anula tampouco. Ao fazer cair a barreira que separa o presente do passado, lança uma ponte entre o mundo dos vivos e o do além ao qual retorna tudo o que deixou a luz do sol. Realiza para o passado uma "evocação" comparável ao que efetua para os mortos o ritual homérico da ἔκκλησις:[27] o apelo entre os vivos e a vinda à luz do dia, por um breve momento, de um defunto que volta do mundo infernal; comparável também à viagem que se mira em certas consultações oraculares: a descida de um ser vivo ao país dos mortos para aí aprender — para aí ver o que quer saber. O privilégio que *Mnemosýne* confere ao aedo é aquele de um contato com o outro mundo, a possibilidade de aí entrar e de voltar dele livremente. O passado aparece como uma dimensão do além.

Ao entregar a Hesíodo o segredo das origens, as Musas lhe revelam um mistério. A *anámnesis,* a reminiscência aparece já, em uma poesia de inspiração moral e religiosa, como que uma espécie de iniciação. O eleito que se beneficia dela se encontra também transformado. Ao mesmo tempo que se revela aos seus olhos a "verdade" do devir — estabelecimento definitivo da ordem cósmica e divina, desordem progressiva entre as criatu-

27. Homero, *Odisséia,* X, 515 e ss., e XI, 23 e ss.

ras mortais[28] —, a visão dos tempos antigos libera-o, em uma certa medida, dos males que oprimem a humanidade de hoje, a raça de ferro. A memória lhe traz como que uma transmutação da sua experiência temporal. Pelo contato que ela estabelece com as primeiras idades, o αἰών divino, o tempo primordial, ela permite escapar ao tempo da quinta raça, feito de cansaço, de miséria e de angústia.[29] *Mnemosýne,* aquela que faz recordar, é também em Hesíodo aquela que faz esquecer os males, a λησμοσύνη κακῶν.[30] A rememoração do passado tem como contrapartida necessária o "esquecimento" do tempo presente.

Não se admirará, pois, de encontrar, no oráculo de Lebadéia, onde se mimava no antro de Trofônio uma descida ao Hades, *Léthe,* Esquecimento, associada a *Mnemosýne* e formando com ela um par de forças religiosas complementares.[31] Antes de penetrar na boca do inferno, o consultante, já submetido aos ritos purificatórios, era conduzido para perto das duas fontes chamadas *Léthe* e *Mnemosýne.* Ao beber na primeira, ele esquecia tudo da sua vida humana e, semelhante a um morto, entrava no domínio da Noite. Pela água da segunda, ele devia guardar a memória de tudo o que havia visto e ouvido no outro mundo. À sua volta, ele não se limitava mais ao conhecimento do momento presente; o contato com o além lhe havia trazido a revelação do passado e do futuro.

Esquecimento é pois uma água de morte. Ninguém pode abordar o reino das sombras sem ter bebido nessa fonte, isto é, sem ter perdido a lembrança e a consciência. Ao contrário, Memória aparece como uma fonte de imortalidade, a ἀθάνατος πηγή da qual falam certas inscrições funerárias e que assegura

---

28. René Schaerer ("La représentation mythique de la chute et du mal", *Diogène,* 1955, 11, pp. 58 e ss.) percebeu que, na *Teogonia,* se o tempo dos deuses se encaminha no sentido da ordem e chega à estabilidade, o dos homens é orientado em sentido inverso e tende finalmente a oscilar para o lado da morte. Essa disparidade constitui um dos ensinamentos do poema.

29. *Trabalhos,* 176 e ss.

30. *Teogonia,* 55, 102 e ss.

31. Pausânias, IX, 39. Notemos que em Lebadéia o ritual tem todas as características de uma cerimônia de iniciação. Estamos a meio caminho entre a consultação oracular e a revelação misteriosa.

Universidade Federal do Pará
Biblioteca Central

ao demônio a sua sobrevivência até no além.[32] Precisamente porque a morte se define como o domínio do esquecimento, o Λήθης πεδίον,[33] aquele que no Hades guarda a memória transcende a condição mortal. Para ele não há oposição nem barreira entre a vida e a morte. Ele circula livremente de um mundo a outro. Nesse sentido, é semelhante a um personagem como o Etálida, filho de Hermes, ao qual seu pai deu "uma memória inalterável" a fim de torná-lo imortal: "Mesmo quando atravessou o Aqueronte, o esquecimento não submergiu a sua alma; e ainda que ele habite ora a morada das sombras, ora a da luz do sol, guarda sempre a lembrança do que viu".[34] Esse privilégio de não-morte tomará em um Etálida um significado especial cujo elo com a crença na metempsicose iremos ressaltar. Mas o mesmo privilégio pertence já, em uma tradição mais antiga, a todos aqueles cuja memória sabe discernir, para além do presente, o que está enterrado no mais profundo passado e amadurece em segredo para os tempos a vir. Assim são os adivinhos como Tirésias e Anfiarau.[35] No meio das sombras inconsistentes do Hades, permanecem animados e lúcidos, não tendo esquecido lá embaixo nada da sua permanência terrestre, como souberam adquirir aqui a memória dos tempos invisíveis que pertencem ao outro mundo.

A *Mnemosýne* do ritual de Lebadéia é ainda, em muitos pontos, parente da deusa que preside, em Hesíodo, à inspiração poética. Como a mãe das Musas, ela tem a função de "revelar o que foi e o que será". Mas, associada a *Léthe,* ela se reveste do aspecto de uma força infernal, agindo no limiar do além-túmulo. O além, cujo acesso ela oferece ao iniciado, identifica-se com o mundo dos mortos.[36]

---

32. Cf. Erwin Rohde, *Psyché,* trad. franc. por A. Reymond, Paris, 1953, p. 583.
33. Teógnis, 1216; Aristófanes, *As rãs,* 186.
34. Apolônio de Rodes, *Argonáuticas,* I, 643 e ss.
35. Tirésias: *Odisséia,* X, 493-5; Anfiarau: Sófocles, *Electra,* 841.
36. É porque, em Plutarco, a consultação de Trofônio será apresentada não como um oráculo comum, mas como um oráculo que proporciona a revelação do destino das almas após a morte. No antro, Timarco recebe, sob forma de imagens, o ensinamento das doutrinas escatológicas e dos mitos de reencarnação (*O demônio de Sócrates,* 590 e ss.).

Em uma série de documentos, de data, de origem e de alcance muito diversos, mas de orientação igualmente "mística", encontramos o par Memória-Esquecimento, desta vez no centro de uma doutrina de reencarnação das almas. No contexto desses mitos escatológicos, *Mnemosýne* transformou-se. Não é mais aquela que canta o passado primordial e a gênese do cosmo. Força da qual depende o destino das almas após a morte, ela está ligada daqui em diante à história mítica dos indivíduos, aos avatares das suas encarnações sucessivas. Do mesmo modo, não é mais o segredo das origens que ela oferece às criaturas mortais, mas o meio de atingir o fim do tempo, de colocar um termo no ciclo das gerações.

Essa mudança reflete toda uma ordem de preocupações e de exigências novas, estranhas à poesia de Homero e de Hesíodo. Corresponde a uma pesquisa sobre a salvação que, no decurso do pensamento que nos interessa, segue passo a passo com uma reflexão, mais ou menos elaborada filosoficamente, acerca dos problemas do Tempo e da Alma.

A transposição de *Mnemosýne* do plano da cosmologia ao da escatologia modifica todo o equilíbrio dos mitos de memórias; se conservam os temas e os símbolos antigos, transformam profundamente o seu sentido. As imagens que eram, na descrição tradicional, ligadas ao Hades — região desolada, morada gélida, reino das sombras, mundo do esquecimento — aplicam-se agora à vida terrestre concebida como um lugar de provação e de castigo.[37] O exílio da alma não é mais quando ela esvoaça sob a terra, ao deixar o homem sem vida, como fantasma sem força e sem consciência; mas, ao contrário, quando ela volta à terra para se juntar a um corpo. A alma é tanto mais "lúcida", tanto menos "esquecida" quanto mais pôde se liberar dessa união.[38] As águas da *Léthe* não acolhem mais, à entrada

37. Cf. R. Turcan, "La catabase orphique du papyrus de Bologne", *Revue de l'Histoire des Religions,* 150, 1956, nº 2, pp. 136-73. O autor observa o emprego de um termo como κρυερός que se aplica normalmente com relação ao Hades *(Trabalhos,* 153) para designar o mundo terrestre.

38. Cf. Píndaro, fr. 131: a alma — (a imagem do nosso ser, o nosso "duplo", αἰῶνος εἴδωλον) — dorme quando nossos membros agem, mas quando eles dormem ela nos faz ver o futuro; e Ésquilo, *Eumênides,* 104; no sono, a alma tem os olhos bem iluminados, a qual é recusado o dom de ver quando chega o dia; cf. também Cícero, *De divinatione,* I, 63, e *Tusculanas,* I, 29.

do Hades, os que ao passarem da vida para a morte vão esquecer no mundo infernal a luz do sol. Ela apaga, naqueles que, em sentido inverso, voltam à terra para uma nova encarnação, a lembrança do mundo e das realidades celestes às quais a alma se aparenta. A água do Esquecimento não é mais símbolo de morte, mas de retorno à vida, à existência no tempo. A alma que não tomou o cuidado de bebê-la, "cheia de esquecimento e de maldade",[39] é precipitada uma vez ainda sobre essa terra em que reina a lei inflexível do devir. Ela crê iniciar com o nascimento uma vida que terminará com a morte. Mas não há, no domínio do tempo, nem começo nem fim verdadeiros. A alma não faz senão recomeçar indefinidamente um mesmo ciclo de provações das quais, pelo fato de esquecer a cada vez as faces precedentes, ela não pode nunca atingir o fim, o τέλος, palavra que significa não somente, em um sentido temporal, o fim de um período, mas, em sentido religioso, a iniciação que consagra o acesso a uma forma de existência nova,[40] naquele que dessa maneira "cumpre" uma fase de sua vida.

Arrastada no ciclo do devir, o κύκλος γενέσεως,[41] girando no "círculo da necessidade",[42] presa à "roda da fatalidade e do nascimento",[43] a vida daqueles cujas almas passam alternativa-

---

39. Platão, *Fedro*, 248 *c*.

40. Cf. G. Murray, *Four stages of greek religion*, Nova York, 1912, pp. 45-6; R. B. Onians, *The origins of european thought about the body, the mind, the soul, world, time and fate*[2], Cambridge, 1954, pp. 427 e ss.

41. Em seu comentário a Platão, *Timeu*, 42 c, Proclo fala de uma alma "conduzida à vida bem-aventurada, cessando as suas peregrinações na esfera do devir... vida que é libertação do ciclo e repouso longe do mal" (Otto Kern, *Orphicorum Fragmenta*[2], Berlim, 1963, fr. 229).

42. Diógenes Laércio, *Vida de Pitágoras*, VIII, 14: "Diz-se que a alma gira seguindo a roda cambiante da necessidade, κύκλον ἀνάγκης ἀμείβουσαν, às vezes unida a um animal, às vezes a um outro". Cf. Jane Harrison, *Prolegomena to the study of greek religion*, Cambridge (1903), p. 589, 4ª ed., 1957.

43. Simplício escreve (comentário a Aristóteles, *De Caelo*, II, 1, 284 a 14): "A alma é acorrentada à roda da necessidade e do nascimento, ἐν τῷ τῆς εἱμαρμένης τε καὶ γενέσεως τροχῷ, do qual é impossível escapar, segundo Orfeu, salvo se se tornarem favoráveis os deuses a quem Zeus confiou o poder de liberar desse ciclo, κύκλον τ' ἀλλῆξαι, e de dar o repouso longe do mal" (O. Kern, *op. cit.*, fr. 230). Os textos de Proclo e de Simplício são citados e comentados em Onians, *The origins, cit.*, p. 452, e W. K. G. Guthrie, *Orphée et la religion grecque*, trad. por Guillemin, Paris, 1956, p. 186.

mente de um corpo de homem ao de animal, ou de uma planta, realiza aqui na terra a imagem dos supliciados tradicionais dos Infernos: Sísifo, empurrando interminavelmente uma rocha que torna a cair sempre; Ocno, traçando uma corda de junco que uma jumenta rói a cada passo; as Danaides, esforçando-se em vão para encher um tonel furado com a água que escorre de uma peneira cheia de buracos — esta peneira da qual dirá Platão que é a alma desses infelizes, incapazes, por esquecimento, de não deixar escapar o seu conteúdo.[44]

Nas inscrições das lâminas de ouro que os defuntos carregavam a fim de guiá-los pelos meandros do além, *Lethe* figura, na encruzilhada dos caminhos, como a fonte da qual é proibido aproximar-se, na estrada da esquerda, se se quer definitivamente "evadir-se do triste ciclo de dores", escapar das reencarnações e de homem transformar-se em deus.[45] Os mesmos temas, as mesmas imagens encontram-se no mito platônico da República:[46] as almas sedentas devem evitar beber no rio da planície do *Léthe* uma água "que nenhum recipiente poderia reter", e que, ao lhes trazer o esquecimento, devolve-as à geração. Em Platão, esse esquecimento, que constitui para a alma o erro essencial, a sua própria enfermidade, não é nada mais que a ignorância. Nas águas do *Léthe* as almas perdem a lembrança das verdades eternas que elas puderam contemplar antes de voltar para a terra, e que a *anámnesis,* entregando-as à sua verdadeira natureza, permitir-lhes-á reencontrar.

Os mitos de memória são, desse modo, em Platão, integrados em uma teoria geral do conhecimento. Mas o elo que con-

---

44. Platão, *Górgias,* 493 c. Sabe-se que, em Platão, os infelizes que vão buscar água não estão ainda assimilados às "Danaides". Para ele, trata-se de não-iniciados, *amýetoi,* de não-acabados, *atélestoi.* É no *Axíochos* que se encontra a fórmula: Δαναίδων ὑδρεῖαι ἀτελεῖς (371 *e*).

45. Consulte-se o texto das lâminas publicado em H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (1903), Berlim 1 B 17-22, 7ª ed., 1956; O. Kern, *Orphicorum fragmenta*², Berlim, 1963, nº 32, pp. 104-9; cf. também G. Murray, "Critical appendix on the orphic tablets", *in* J. Harrison, *op. cit.,* pp. 659 e ss.; P.-M. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque* (1934), Paris, pp. 239 e ss., 2ª ed., 1949; Guthrie, *op. cit.,* pp. 193 e ss.

46. Platão, *República,* 613 *b* e ss.

Universidade Federal do Pará
Biblioteca Central

servam, até em sua filosofia, com a crença nas reencarnações, leva a supor que eles tiveram na origem uma relação mais direta com os avatares da alma no decurso das suas existências anteriores.[47] A confrontação de diversos textos que conservam o traço dessas lendas confirma essa hipótese.

Nas lâminas de Petélia e de Eleuterna, a alma que soube evitar a *Léthe* e tomar, pela sua direita, o bom caminho, encontra uma fonte que vem do lago de *Mnemosýne*. Proclamando a sua pureza e a sua origem celeste, ela pede aos guardiães para que aí sacie a sua sede: "Dai-me logo a água fresca que vem do lago de Memória. — E por si mesmos eles te darão a beber da fonte santa e, após isto, tu serás o mestre entre os outros heróis". No texto das lâminas encontradas em Túrio, a alma que toma o caminho da direita e que igualmente afirma ser pura e de raça celeste é saudada como aquela que "tendo sofrido o castigo", "tendo pago o preço das ações injustas",[48] evadiu-se do triste ciclo de dores: "tu serás deus e não mais mortal..., — de homem tu te tornaste deus...

Essa idéia de que a alma, para se elevar na escala dos seres e atingir finalmente a condição de herói e de deus,[49] deve, no decorrer da sua vida, purificar-se pela expiação, pagando o preço dos seus erros, nós a encontramos, sob uma forma mais explícita, em textos de Píndaro e de Empédocles: trata-se de "faltas antigas", do mal que a alma pôde cometer em outros tempos, em suas existências anteriores.[50] Segundo Píndaro, as

---

47. Cf. A. Cameron, *The pythagorean background of* the theory *of* recollection, Columbia University, Wisconsin, 1938.

48. Confronte-se essa idéia de que a alma pagou o preço da injustiça — ποινὰν δ' ἀνταπέτεισ(α) (= Diels, *F. V.S. 7*, I, p. 16, 23) — com a definição do justo segundo os pitagóricos: τὸ ἀντιπεπονθός — isto é: ἅ τις ἐποίησε, ταῦτ' ἀντιπαθεῖν; Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, 1132, *b* 21 e ss.; cf. Rohde, *op. cit.*, p. 397, n. 5.

49. Cf. Plutarco, *Vida de Rômulo*, 28, e *De defectu oraculorum, 414 b c*: as almas humanas elevam-se sucessivamente dos homens mortais aos heróis, em seguida dos heróis aos demônios, e finalmente, quando estão perfeitamente purificadas e consagradas, dos demônios aos deuses; cf. J. Harrison, *op. cit.*, p. 504.

50. A noção de "falta antiga" pode atuar em três planos que nem sempre se podem distinguir claramente: 1. o crime de um antepassado que continua

almas dos "que pagaram o resgate de uma antiga mancha"[51] originam, em sua última encarnação, ou reis, ou vencedores nos jogos, ou "sábios" — três tipos de "homens divinos" que serão honrados como heróis após a sua morte.[52] Para Empédocles, as almas que se tornaram impuras pelo sangue ou pelo perjúrio "vagueiam como os desterrados durante três vezes dez mil estações, longe dos Bem-aventurados, e tomam todas as formas das criaturas mortais ao nascerem pelo ciclo das idades..."[53] Ao termo desse périplo de expiação elas se encarnam nos homens que pelo seu saber e função tornam-se personagens "demônicas". "Ei-los, enfim, adivinhos, poetas, médicos e condutores de homens sobre a terra. Depois eles renascem ao nível dos deuses [...] partilham da morada dos outros imortais, livres das inquietudes humanas, escapando ao destino e à destruição."[54] Adivinho, poeta, médico, condutor de homens, o mago Empédocles é tudo isso junto. Desse modo, ele próprio se apresenta como θεῖος ἀνήρ, já liberto da condição mortal: "Eu estou para sempre livre da morte, deus imortal que todos veneram...".[55]

---

a pesar como uma maldição sobre toda uma linhagem; 2. o crime cometido em uma vida anterior por um indivíduo; 3. o crime cometido em relação aos deuses pela raça humana e cujo resgate cada homem deve pagar. O que faz a unidade desses diferentes casos é o tema central de um erro sacrílego, concebido como uma força contagiosa de mancha, que se transmite de geração em geração, e da qual é preciso libertar-se seja por ritos purificatórios, seja pela adoção de uma regra de vida.

51. O texto ποινὰν παλαιοῦ πένθεος (literalmente o preço do sangue, o resgate redimindo um antigo luto) parece aludir claramente ao assassinato cometido pelos Titãs sobre a pessoa de Dioniso-Zagreus e cujo preço os seres humanos devem pagar a Perséfone, mãe de Dioniso. Ter-se-ia assim o primeiro testemunho do mito de Dioniso despedaçado pelos Titãs, antepassados da raça humana; cf. H. J. Rose, "The ancient grief", *Mélanges G. Murray*, pp. 79 e ss.; "The grief of Persephone", *Harvard theological review, 36* (1943), pp. 247 e ss. *contra*, em particular, I. Linforth, *The arts of Orpheus*, Berkeley e Los Angeles, 1941, pp. 345-50.

52. Este fragmento de Píndaro é conhecido por intermédio de Platão, *Menão*, 81 *b*.

53. Empédocles, *Purificações*, fr. 115; trad. Battistini, *Trois contemporains. Héraclite, Parménide, Empédocle*, Paris, 1955.

54. *Ibidem*, fr. 146-7.

55. *Ibidem*, fr. 112, cf. Rohde, *op. cit.*, p. 412, n. 4, e P.-M. Schuhl, *op. cit.*, pp. 300 e ss.

Ao contrário daqueles que ele qualifica de "homens com um rápido destino",[56] porque a duração de uma vida limitada entre o nascimento e a morte marca para eles o tempo da existência humana, o sábio, depois de alcançar a inteligência do todo, sabe que na verdade não há para as criaturas mortais nem começo, nem fim, mas somente ciclos de metamorfoses.[57] Empédocles retém, por seu lado, a lembrança de todo esse passado que os outros esquecem em cada renascimento: "Errante, exilado da divina morada [...], já fui outrora um rapaz e uma moça, uma moita e um pássaro, um mudo peixe no mar".[58]

Essa recordação das vidas anteriores, com os seus erros e impurezas, só faz justificar as regras de vida ascética que asseguram, na doutrina das *Purificações,* a salvação da alma e a sua evasão para fora do ciclo dos nascimentos. O próprio esforço de memória é "purificação", disciplina de ascese. Constitui um verdadeiro exercício espiritual, cuja forma e significado podemos entrever em uma indicação do poema de Empédocles. Aquele que se proclama um deus entre os mortais presta homenagem à sabedoria excepcional de um dos seus predecessores, um homem cujo pensamento, em lugar de se limitar à sua existência presente, "abrange facilmente as coisas que estão em dez, em vinte vidas de homens".[59] Muito provavelmente essa alusão refere-se a Pitágoras, cuja lenda narrava a série de vidas anteriores.[60] Pitágoras, conforme a tradição, lembrava-se de ter vivido, durante a guerra de Tróia, com os traços de Euforbo, morto por Menelau. Na lista das suas encarnações figurava também o Etálida ao qual nos referimos, que conservava uma memória inalterável através da vida e da morte. Pretendia-se que a partir desse Etálida o dom de *anámnesis* se tinha transmitido a todos os membros da série até Pitágoras.[61] Essas narrativas de-

56. Empédocles, *Sobre a natureza,* fr. 2.
57. *Ibidem,* fr. 8, 9, 15, 17, 29.
58. *Purificações,* fr. 117.
59. *Ibidem,* fr. 129.
60. Cf. Rohde, *op. cit.,* p. 415, n. 2, e Louis Gernet, "Les origines de la philosophie". *Bulletin de l'Enseignemet Public du Maroc,* 1945, n 183, p. 8.
61. Cf. Rohde, *op. cit.,* p. 397 e, em apêndice, o *excursus* 9 a respeito dos nascimentos anteriores de Pitágoras, pp. 617-20.

vem ser relacionadas com os "exercícios de memória" obrigatórios na vida pitagórica.[62] A obrigação que tinham os membros da confraria de se lembrar a cada noite de todos os acontecimentos do dia passado não tem apenas o valor moral de um exame de consciência. O esforço de memória, prosseguido a partir do exemplo do fundador da seita até abranger a história da alma no decorrer de dez ou vinte vidas de homens, permitiria ensinar quem somos, conhecer a nossa *psyché,* este *dáimon* que veio encarnar-se em nós.[63] A *anámnesis* das vidas anteriores constitui, segundo a fórmula de Proclo, uma purificação da alma:[64] para retomar toda a trama das suas vidas passadas, deve liberar-se do corpo que o acorrenta à vida presente. Essa ascese rememorativa, Empédocles descreve-a como "uma tensão de todas as forças do espírito"[65] e Platão, de acordo com o que ele chama de "uma tradição de longa data", como uma concentração da alma que, partindo de todos os pontos do corpo, vem se contrair em si mesma e sobre si mesma, recolher-se pura e sem mistura, completamente separada do corpo ao qual ela estava agregada.[66] O pensamento de Empédocles e o de Platão não se situam no mesmo plano. Mas o que um prolonga diretamente e o que o outro transpõe ao nível da filosofia é uma mesma e muito antiga tradição de Magos, cuja lembrança se perpetuou através do pitagorismo. Como observou Louis Gernet, Empédocles serve-se, para designar o "espírito", do velho termo πραπίδες, de uma dessas palavras que exprimem ao mesmo tempo, sem os distinguir claramente, um órgão do corpo e uma atividade "psíquica";[67] πραπίδες é propriamente o diafragma, cuja "tensão" regula ou mesmo retém a respiração. Conhecem-se, de resto, os elos que unem, no pensamento grego arcaico, a alma e o

62. Cf. P.-M. Schuhl, *op. cit.,* p. 251; Louis Gernet, *loc. cit.,* p. 8.

63. Cf. A. Delatte, *Études sur la littérature pythagoricienne,* Paris, 1915, p. 67; P.-M. Schuhl, *op. cit.,* p. 251.

64. Proclo, comentário a Platão, *Timeu,* I, 124.4; citado em A. Delatte, *op. cit.,* p. 67.

65. Empédocles, *Purificações,* fr. 129.

66. Platão, *Fedão,* 65 *c,* 67 c, 70 *a;* cf. também *República,* IX, 572 *a* e ss.

67. Louis Gernet, *loc. cit.,* p. 8.

Universidade Federal do Pará
Biblioteca Central

sopro respiratório. As fórmulas de Platão sobre a alma, contraindo-se em si mesma a partir de todos os pontos do corpo, lembram a crença, partilhada pelos órficos segundo Aristóteles, de que a alma é dispersada através do corpo no qual ela é introduzida, trazida pelos ventos, durante a respiração.[68] Tensão das *prapídes,* reunião do sopro da *psyché:* os exercícios espirituais de rememoração puderam ser antigamente solidários de técnicas de controle do sopro respiratório que deviam permitir à alma concentrar-se a fim de se liberar do corpo e viajar no além. A lenda dos Magos lhes atribui precisamente poderes dessa espécie. A sua alma separa-se e se reintegra no seu corpo à vontade, deixando-o, às vezes por longos anos, estendido sem sopro e sem vida em uma espécie de sono catalético.[69] A alma volta dessas viagens ao outro mundo enriquecida por um saber profético. Em um Epimênides, essa ciência adivinhatória é inteiramente "retrospectiva":[70] ela atua sobre os erros antigos, que permaneceram desconhecidos, que ela revela e cuja impureza lava por intermédio dos ritos apropriados de purificação.

Entre o êxtase rememorador de Epimênides e a *anámnesis* das vidas anteriores do pitagorismo, o parentesco será tanto mais evidente porquanto a figura do adivinho purificador já se singulariza em sua vida pessoal por uma disciplina de asceta. A

---

68. *Ibidem,* p. 8; cf. Aristóteles, De anima, A 5, 410 *b* 28 a comparar com De Spiritu, 482 *a* 33 e ss.; Jâmblico, *apud* Estobeu, I, XLIX, 32, t. I, p. 366, w; Porfírio, *Carta a Marcela,* 10; Diógenes Laércio, VIII, 28-32. Note-se o paralelismo entre as fórmulas *do Fedão* e as de Diógenes Laércio que reproduz, segundo Alexandre Polyhistor, as "Memórias pitagóricas". O autor, depois de ter escrito que as veias, as artérias e os nervos são os elos da alma, acrescenta: "Quando a alma toma força e repousa concentrada em si mesma, são os seus discursos e as suas operações que se tornam os seus elos". A alma é concebida como um πνεῦμα que pode circular nos canais das artérias, das veias e dos nervos. Quando ela se recolhe, em lugar de estar unida ao corpo, ela é encerrada em seus próprios discursos, esses λόγοι mencionados mais acima como sopros ἀνέμοι. Cf. A.-J. Festugière, "Les mémoires pythagoriques cités par Alexandre Polyhistor", *Revue des Études Grecques,* 1945, pp. 1-65; "L'âme et la musique", *Transaction and proceedings of the American Philological Association,* 1954, 85, p. 73.

69. Cf. Rohde, *op. cit.,* pp. 335 e ss.; P.-M. Schuhl, pp. 244 e ss.

70. Aristóteles, *Retórica,* III, 17,10.

passagem das técnicas xamanísticas cultivadas pelos magos aos exercícios espirituais de memória opera-se, em um meio de seita preocupada com a salvação, quando a velha idéia de uma circulação entre os mortos e os vivos se define sob a forma nova de uma teoria da palingenesia. Essa doutrina, que centraliza a *anámnesis* na história individual das almas, confere ao esforço de rememoração um alcance moral e metafísico que ele não tinha antes. Ao encontrar a lembrança de toda a série das suas existências anteriores e dos erros que cometeu, o homem pode conseguir pagar inteiramente o preço das suas injustiças e com isso encerrar o ciclo do seu destino individual. A vida presente torna-se então o último elo que permite à cadeia das encarnações fechar-se definitivamente sobre si mesma. Depois de ter expiado tudo, a alma regressando à sua pureza original pode enfim evadir-se do ciclo dos nascimentos, sair da geração e da morte, para ascender a essa forma de existência imutável e permanente que é o apanágio dos deuses.

No pitagorismo, a *anámnesis* realiza plenamente o que em Hesíodo estava apenas esboçado: a iniciação a um estado novo, a transformação radical da experiência temporal. Ao tempo fugaz e intangível, feito de uma sucessão indefinida de ciclos que sempre recomeçam, a rememoração das vidas anteriores traz enfim o seu termo, o seu τέλος. Ela o substitui por um tempo reconquistado em sua totalidade, um ciclo inteiramente acabado e realizado. Assim esclarece-se a fórmula enigmática do médico Alcmeão de Crótona, chegado aos pitagóricos: "Os homens morrem porque não são capazes de juntar o começo ao fim".[71] Ao permitir que o fim se junte ao começo, o exercício de memória torna-se conquista da salvação, libertação com respeito ao devir e à morte. Em compensação, Esquecimento está intimamente ligado ao tempo humano, esse tempo da condição mortal cujo fluxo "que jamais se detém" é sinônimo "de

71. Aristóteles, *Problemata,* 916 *a* 33; cf. A. Rostagni, *Il verbo di Pitagora,* Turim, 1924, pp. 96-9, 132-42, 153 e ss., e Louis Gernet, *loc. cit.*, p. 8. L. Gernet chamou a nossa atenção para uma interessante observação de Aristóteles, *Física,* IV, 218 *b* 24-6. Aristóteles explica à sua maneira, isto é, com uma perspectiva racionalista, o fenômeno de retenção ou de abolição

inexorável necessidade". Conta-se que o pitagórico Parão, ao ouvir pronunciar em Olímpia o elogio do Tempo "no qual se aprende e no qual se recorda", perguntou se não era no tempo, pelo contrário, que se faz o esquecimento e proclamou o tempo rei da ignorância.[72] A situação central concedida à memória nos mitos escatológicos traduz assim uma atitude de repulsa com relação à existência temporal. Se a memória é exaltada, ela o é como força que realiza a saída do tempo e a volta ao divino. Uma observação permitirá ressaltar o elo que une a valorização da *anámnesis* e o desenvolvimento de uma reflexão crítica e negativa referente ao tempo. É no mesmo ambiente de seitas onde se origina a crença na metempsicose que aparece paralelamente ao interesse pela memória, no sentido de uma rememoração das vidas anteriores, todo um trabalho de elaboração doutrinal, de forma mais ou menos mítica, tendo por objeto o tempo, considerado como noção cardinal.[73] Em Ferecides, que passava por ter sido o mestre de Pitágoras, por ter, pela primeira vez, afirmado a imortalidade da alma e formulado a teoria da reencarnação, o tempo, *Chrónos*, é divinizado e situado como a própria origem do cosmo.[74] Da sua semente nascem os dois elementos antitéticos dos quais se constituiu o universo. Ser vivo e noção abstrata, *Chrónos* representa, pois, no início das coisas, o papel de um princípio de unidade que transcende todos os contrários. Encontra-se *Chrónos* nas teo-

---

do tempo que se produz, no oráculo de Sardes, quando os consultantes deitam-se para dormir ao lado de tumbas de heróis: parece-lhes que entre o momento em que se deitam, para a incubação, e aquele em que despertam não passou o tempo; "eles ligam, συνάπτουσι, com efeito, o instante que precede ao instante seguinte e tornam-nos um só, ἓν ποιοῦσιν". Para uma interpretação puramente fisiológica do texto de Alcmeão, cf. Ch. Mugier, "Alcméon et les cycles physiologiques de Platon", *Revue des Études Grecques*, 1958, pp. 42-50. A mesma interpretação já havia sido proposta por A. Cameron, *op. cit.*, pp. 39 e 58. Parece-nos que a fórmula de Alcmeão deve ser confrontada, pelo contrário, com a de Platão, *Timeu, 90 bc.*

72. Aristóteles, *Física*, IV, 13, 222, *b* 17; cf. P.-M. Schuhl, *op. cit.*, p. 251.

73. Utilizamos aqui muito diretamente as indicações fornecidas por Louis Gernet, em um curso inédito sobre o orfismo, dado na École Pratique des Hautes Études (Paris), em fevereiro de 1957.

74. H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*[7], I, p. 47,2.

gonias órficas onde ele assume uma função análoga:[75] monstro polimorfo, ele gera o ovo cósmico que, ao se abrir em dois, dá origem ao céu e à terra e faz aparecer *Phánes,* o primeiro nascido dos deuses, divindade hermafrodita na qual se anula a oposição do macho e da fêmea.[76]

É preciso não se equivocar sobre o alcance dessa divinização de *Chrónos* e sobre a nova importância dada ao tempo nesse tipo de teogonia. O que é sacralizado é o tempo que não envelhece, o tempo imortal e imperecível, cantado nos poemas órficos sob o nome de *Chrónos agéraos.* Semelhante a uma outra figura mítica, o rio *Okeanós,* que contém todo o universo com o seu curso infatigável,[77] *Chrónos* tem o aspecto de uma serpente enrolada em círculo sobre si mesma, de um ciclo que, envolvendo e ligando o mundo, faz do cosmo, a despeito das aparências de multiplicidades e de mudança, uma esfera única e eterna.[78] A imagem divinizada do tempo trai pois uma aspiração para a unidade e perenidade do Todo comparável àquela que se exprime, em um outro plano, na filosofia de Parmênides e em sua crítica do devir. Sob a sua forma divina, *Chrónos* aparece, na qualidade princípio de unidade e de permanência, como a negação radical do tempo humano, cuja qualidade afetiva é, ao contrário, a de uma força de instabilidade e de destruição presidindo, como Parão o proclamava, ao esquecimento e à morte.

O desenvolvimento de uma mitologia de *Chrónos,* ao lado da de *Mnemosýne,* parece-nos assim corresponder a um período de dificuldades e de inquietudes relativo à representação do

---

75. Cf. Guthrie, *op. cit.,* pp. 94, 100 e ss.; P.-M. Schuhl, *op. cit.,* pp. 232 e ss.

76. A respeito da androginia como símbolo de unidade primordial, cf. Marie Delcourt, *Hermaphrodite. Mythes et rites de la bisexualité dans l'antiquité classique,* Paris, 1958, pp. 105 e ss.

77. Cf. Ésquilo, *Prometeu,* 137 e ss.; a ser confrontado com Hesíodo, *Teogonia,* 790; Homero, *Ilíada,* XIV, 200; Porfírio, escólio à *Ilíada,* XVIII, 490.

78. Essas relações entre *Okeanós e Chronos* estão bem indicadas em Onians, *The origins, cit.,* pp. 250 e ss. — Deve-se confrontar Ésquilo, *Prometeu,* 137 e ss., com Eurípides, fr. 594, edição de Nauck, com Plutarco, *Platonicae Quaestiones,* VIII, 4.

Universidade Federal do Paraná
Biblioteca Central

tempo. O tempo torna-se objeto de preocupações doutrinais e assume a forma de um problema quando um domínio da experiência temporal revela-se incompatível com a concepção antiga de um devir cíclico aplicando-se ao conjunto da realidade e regulando ao mesmo tempo os fatos temporários, a periodicidade das festas, a sucessão das gerações: o tempo cósmico, o tempo religioso, o tempo dos homens. Essa crise se produz no mundo grego, por volta do século VII, no momento em que se exprime, com o nascimento da poesia lírica, uma nova imagem do homem.[79] O abandono do ideal heróico, o advento de valores diretamente ligados à vida afetiva do indivíduo e submetidos a todas as vicissitudes da existência humana: prazeres, emoções, amor, beleza, juventude, têm por corolário uma experiência do tempo que não se enquadra mais no modelo de um devir circular. Na concepção arcaica, acentuava-se a sucessão de gerações humanas, que se renovavam umas nas outras pela circulação incessante entre mortos e vivos:[80] o tempo dos homens parecia, então, integrar-se na organização cíclica do cosmo. Quando o indivíduo se volta para sua própria vida emocional e, entregue ao momento presente, com o que ele comporta de prazer e de dor, situa, no tempo que passa, os valores aos quais está desde então ligado, ele próprio se sente levado em um fluxo móvel, cambiante, irreversível. Dominado pela fatalidade da morte que orienta todo o seu curso, o tempo no qual se desenrola a sua existência aparece-lhe como uma

---

79. Cf. Bruno Snell, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europaischen Denkens bei den Griechen*[3], Hamburgo, 1955. A propósito da poesia lírica e da imagem do homem que se exprime, o autor julga que pode falar de um "surgimento do indivíduo"; cf. também P.-M. Schuhl, *op. cit.*, p. 160.

80. Na célebre passagem de Homero, *Ilíada*, VI, 146 e ss., sobre a vida humana, o pessimismo aparece no quadro de uma concepção ainda cíclica: "Tal como as gerações das folhas, assim são as dos homens. As folhas, algumas o vento espalha pela terra, mas, a selva luxuriante produz outras, e chega a estação da primavera; do mesmo modo as gerações dos homens: uma nasce, outra termina...". O mesmo tema retomado por Simônides e Mimnermo reveste-se de um tom diferente porque tem por centro não mais a seqüência das gerações, mas o que implica, para cada indivíduo, a fuga inexorável do tempo.

força de destruição, arruinando irremediavelmente tudo o que a seus olhos significa o preço da vida. A tomada de consciência mais clara, pela poesia lírica, de um tempo humano esvaindo-se sem retorno ao longo de uma linha irreversível, revela a idéia de uma ordem inteiramente cíclica, de um renovamento periódico e regular do universo.[81]

Em conseqüência, nas seitas filosófico-religiosas, o pensamento parece desviar-se em uma direção dupla: de um lado, uma atitude fortemente negativa com relação a esse tempo da existência humana, onde se vê um mal do qual é preciso livrar-se; de outro lado, um esforço, a fim de purificar a existência divina de tudo o que a liga a uma forma qualquer de temporalidade, mesmo cíclica. O "sempre" que define a vida dos deuses, e que se exprime na noção do Αἰών divino, cessa de evocar o perpétuo recomeçar daquilo que se restaura incessantemente ao retornar a si, para significar a permanência em uma identidade eternamente imóvel.[82] A imagem do círculo, símbolo da ordem temporal, toma então um significado ambíguo e pode, conforme o caso, recobrir-se de valores afetivos diretamente opostos. De um certo modo, o κύκλος permanece modelo de perfeição; e a alma que, pela *anámnesis* das suas vidas anteriores, soube "unir o fim ao começo", torna-se semelhante aos astros, os quais seu próprio percurso circular, imagem móvel da eternidade imóvel, preserva para sempre da destruição. Contudo, ao fechar o seu ciclo, a alma não procura um recomeçar sem fim, como os outros astros, mas evadir-se definitivamente, sair do tempo para sempre.[83] O κύκλος sobre o qual se

81. Ao lado do tempo da poesia lírica, é preciso ressalvar também o tempo trágico. V. Goldschmidt escreve: "O tempo trágico é linear; tudo o que se passa nele compromete o futuro, e o que nele se acaba, em desespero ou em felicidade, usurpa a eternidade..." ("Le problème de la tragédie d'après Platon", *Revue des Études Grecques*, 61, p. 58). Sobre o problema geral, das relações entre imagem cíclica e imagem linear do tempo entre os gregos, cf. Ch. Mugler, *Deux thèmes de la cosmologie grecque: Devenir cyclique et pluralité des mondes*, Paris, 1953.

82. Cf. E. Benveniste, "Expression indo-européenne de l'éternité", *Bulletin de la Sociéte de Linguistique*, 38, fasc. I, pp. 103-13.

83. Cf. Rohde, *op. cit.*, p. 339, n. 2.

projeta a nova imagem do tempo torna-se o triste ciclo de necessidade e de sofrimento, a roda cruel dos nascimentos à qual se quer escapar e que figura, nas cenas infernais, como que um instrumento simbólico de tortura e de castigo.[84]

Essas dissonâncias na representação do tempo e a inquietude que suscitam, em certos meios, levam a uma melhor compreensão do significado e da importância dos exercícios de memória. O esforço de rememoração preconizado e exaltado no mito não traduz o despertar de um interesse pelo passado nem uma tentativa de exploração do tempo humano. Da sucessão temporal, tal como o indivíduo a apreende no desenrolar da sua vida afetiva, tal como ele a evoca sob a forma da nostalgia e do pesar, a *anámnesis* só se preocupa em evadir-se. Ela procura transformar esse tempo da vida individual — tempo sofrido, incoerente, irreversível — em um ciclo reconstruído em sua totalidade. Ela tenta reintegrar o tempo humano na periodicidade cósmica e na eternidade divina.[85]

Uma orientação análoga da memória se manifesta nas relações da *anámnesis* com a noção de alma individual. Vimos que no pitagorismo a reminiscência das vidas anteriores pode parecer como um meio de conhecer-se a si mesmo, não no sentido um pouco banal que o oráculo de Delfos dava à fórmula: não pretender igualar-se aos deuses, mas dando à máxima um novo realce: saber qual é a nossa alma, reconhecer pela multiplicidade das suas encarnações sucessivas a unidade e a continuidade da sua história.[86] Contudo, essa *psychê,* cujos avatares constituem, para cada homem, a trama do seu destino individual, apresenta-se sob a forma de um *dáimon,* de um ser sobrenatural, que leva em nós uma existência independente. Se ela se opõe des-

---

84. Cf. J. Harrison, *op, cit.,* pp. 599 e ss.; Guthrie, *op. cit.,* pp. 208 e ss.; Onians, *op. cit.,* p. 452.

85. Devemos nos lembrar da tradição pitagórica segundo a qual a Mônada e a Década, como princípios de unidade e de totalidade que presidem à organização do cosmo, eram identificadas a *Mnéme* e a *Mnemosýne; Theologoumena arithmeticae,* 81, 15; Porfírio, *Vida de Pitágoras,* 31; cf. A. Cameron, *op. cit.,* p. 52; Fr. Cumont, "Um mythe pythagoricien, chez Posidonius et Philon", *Revue de Philologie,* 43, 1919, pp. 78-85.

86. Cf. Delatte, *op.* ct., p. 69; P.-M. Schuhl, *op. cit.,* p. 251.

de então à vida do corpo, se ela é tanto mais pura quanto mais se separar dele, a *psyché* não se confunde no entanto com a vida psíquica. Empédocles distingue claramente as sensações, o pensamento, a razão mesma — todas as formas da consciência humana — do *dáimon* que reside em nosso interior.[87] A individualização desse *dáimon* unida a um ser humano particular que descobre nele o seu próprio destino não modifica o seu caráter de força misteriosa, estranha ao homem, de realidade presente no seio de toda a natureza, no vento, nos animais, nas plantas, bem como no homem.

A reminiscência das encarnações que o *dáimon* da nossa alma conheceu outrora lança assim uma ponte entre a nossa existência de homem e o resto do universo; ela confere à antiga imagem de um mundo repleto de almas e de sopros, de um parentesco e de uma circulação incessante entre todos os seres da natureza, o valor de uma experiência que o indivíduo é capaz de viver em seu nível. Vê-se em que sentido e com que reservas pode-se reconhecer nos exercícios de memória o esforço do indivíduo para se conhecer por sua *psyché*. Não se trata de uma pessoa apreender-se a si mesma em seu passado particular, de se encontrar na continuidade de uma vida interior que a diferencia de todas as outras criaturas; trata-se de situar-se no quadro de uma ordem geral, de restabelecer sobre todos os planos a continuidade entre si mesma e o mundo, ligando sistematicamente a vida presente ao conjunto dos tempos, a existência humana à natureza inteira, o destino do indivíduo à totalidade do ser, a parte ao todo.

O resultado da análise desses testemunhos sobre a divinização da memória é que o valor eminente concedido a essa função, a importância do papel que lhe é atribuído, não conduziram a um esforço de exploração do passado nem à construção de uma arquitetura do tempo. Onde a memória é objeto de veneração, exalta-se nela ou a fonte do saber em geral, da onisciência, ou o instrumento de uma liberação em relação ao tempo. Em nenhum lugar ela aparece ligada à elaboração de

87. Cf. Rohde, *op. cit.*, pp. 413 e ss.; Rostagni, *op. cit.*, pp. 100 e ss.

Universidade Federal do Pará
Biblioteca Central

uma perspectiva propriamente temporal. Não se relaciona também a nenhuma categoria do eu. Memória totalmente impessoal, a *Mnemosýne* que preside à inspiração poética não concerne ao passado do indivíduo; quanto àquela que, nos meios de seitas, corresponde à necessidade nova de uma salvação individual, ela não é também orientada para o conhecimento de si mesmo, no sentido em que nós o entendemos, mas para uma ascese purificadora que transfigura o indivíduo e o eleva ao nível dos deuses.

Saída do tempo, união com a divindade: encontramos estes dois traços da memória mítica na teoria platônica da *anámnesis*. Em Platão, o relembrar não concerne mais ao passado primordial nem às vidas anteriores; tem como objeto as verdades cujo conjunto constitui o real. *Mnemosýne,* força sobrenatural, interiorizou-se para tornar-se no homem a própria faculdade de conhecer. Outrora instrumento de ascese mística, o esforço de rememoração vem agora confundir-se com a pesquisa do verdadeiro.[88] Essa identificação tem a sua contrapartida: para Platão, saber não é outra coisa senão lembrar-se, isto é, escapar ao tempo da vida presente, fugir para longe da terra, voltar à pátria divina da nossa alma, reunir-se a um "mundo das Idéias" que se opõe ao mundo terrestre como este além com o qual *Mnemosýne* estabelecia a comunicação.

Na teoria de Platão, o pensamento mítico perpetua-se do mesmo modo que se transforma. A *antímnesis* não tem aí a função de reconstruir e de ordenar o passado; não implica uma cronologia dos acontecimentos, revela o Ser imutável e eterno.[89] A memória não é "pensamento do tempo", é evasão para

88. L. Robin mostrou com clareza que a teoria da *anámnesis* corresponde, em Platão, a problemas novos, propriamente filosóficos; cf. "Sur la doctrine de la réminiscence", *Revue des Études Grecques,* 32, 1919, pp. 451-61.

89. Se é bem verdade que a *anámnesis* se produz no tempo (Cf. L. Robin, *op. cit.*, p. 259, e *Banquete,* 208 *a*) ela tem também como objeto uma realidade de ordem intemporal, e cuja contemplação foi dada à alma fora do tempo da vida humana *(Menão, 86 ab; Fedão,* 72 *e,* 75 *b* e ss., 76 *a).* Da sucessão dos acontecimentos que constituem a nossa vida presente, pode haver uma *mnéme,* mas não se trata mais de um conhecimento verdadeiro *(República,* VII, 516 *cd; Górgias, 501 a).* Ver, contudo, *Filebo,* 34 *b,* onde

fora dele. Não visa elaborar uma história individual onde se afirmaria a unicidade do *eu;* ela quer realizar a união da alma com o divino.

A persistência, no platonismo, da perspectiva mítica com relação à memória constitui um fenômeno tanto mais surpreendente porquanto Platão transformou profundamente a concepção da *psyché* humana e aproximou a alma do "homem interior".[90] A alma não figura mais em nós como um ser espiritual estranho, ela é o nosso ser espiritual. A alma de Sócrates é o próprio Sócrates, o indivíduo Sócrates cujo retrato Platão traça em sua singularidade.[91] Entretanto, a *psyché é* outra coisa ainda. De um lado, ela não se confunde inteiramente com o nosso ser interior, uma vez que também pode encarnar-se em um outro homem ou no corpo de um animal; por outro lado, não é verdadeiramente ela própria senão depois da nossa morte, quando não existimos mais, ou nesses curtos momentos — antegozo da morte —, em que cortou os seus elos com as nossas funções orgânicas e sensíveis e em que se tornou puro pensamento. Para retomar a fórmula notável de Maurice Halbwachs, a *psyché* não é em Platão a vida nem as funções psíquicas, ela é o seu decalque, do mesmo modo que em Homero ela era o decalque do corpo.[92] Esse "duplo espiritual" que se desprende, após a sua morte, do homem interior, e lhe sobrevive, permanece, para Platão e para os pitagóricos e Empédocles, como um *dáimon,*[93] um princípio divino cuja função é ligar diretamente nosso destino individual à ordem cósmica. Cada alma imortal

---

mnéme e *anámnesis* parecem opor-se antes como o virtual ao atual, e *Leis,* V, 732 *b*, que dão à *anámnesis* um significado mais psicológico que ontológico.

90. *República,* 589 *a; Alcibíades,* 130 *c;* cf. Goldschmidt, *La religion de Platon,* Paris, 1949, p. 68. Trad. brasileira, *A religião de Platão,* por Ieda e Oswaldo Porchat Pereira, DIFEL, São Paulo, 1963.

91. *Fedão,* 115 *c* e ss.

92. Maurice Halbwachs, "La représentation de l'âme chez les Grecs. Le double corporel et le double spirituel", *Revue de Métaphysique et de Morale,* 1930, pp. 493-535.

93. *Timeu,* 90 *a* e 90 *c*.

Universidade Federal do Pará
Biblioteca Central

está, com efeito, ligada a um astro, ao qual o Demiurgo o atribuiu, e para o qual ela volta quando se purificou pela reminiscência.[94]

A alma define bem, em cada indivíduo, o que ele verdadeiramente é. Mas, ao mesmo tempo, o número de almas, igual ao dos astros, permanece sempre o mesmo, sem aumentar nem diminuir nunca, a despeito do renovamento incessante das gerações humanas.[95] Em uma passagem do *Fedão,* Platão justifica esta fixidez do número das almas por um argumento que esclarece, em seu sistema, o equilíbrio entre alma, tempo e memória.[96] Se, ao nascer, cada indivíduo trouxesse consigo uma alma nova em lugar de fazer renascer, para um novo ciclo, a alma de um morto, não haveria outro tempo, para os homens, a não ser esse tempo linear que, sem retorno, vai do nascimento à morte e que, exprimindo para Platão a pura desordem, leva ao caos.[97] Ao contrário, um número fixo de almas — como há na natureza um número fixo de astros, na cidade um número fixo de lares [98] — implica para a vida humana um percurso circular que permite integrá-la na ordem de um tempo cíclico, cobrindo a natureza, a sociedade, a existência individual.

A memória platônica perdeu o seu aspecto mítico: a *anámnesis* não reconduz mais do além a lembrança das vidas anteriores. Mas conserva, em suas relações com a categoria do tempo e a noção de alma, uma função análoga àquela que era exaltada no mito. Não procura fazer do passado, como tal, um objeto de conhecimento. Não visa organizar a experiência temporal; quer ultrapassá-la. Ela se faz o instrumento de uma luta

---

94. *Timeu,* 41 *d-e; Fedro,* 248 *a-c* e 249 *a.*

95. *República,* 611 *a; Timeu,* 41 *d.*

96. *Fedão,* 72 *ab.*

97. Os vivos, escreve Platão, provêm dos mortos assim como os mortos dos vivos. Se não houvesse essa perpétua compensação circular e "se, ao contrário, a geração seguisse uma linha reta indo de um dos opostos somente para o outro oposto (isto é, indo exclusivamente no sentido da vida para a morte), se ela não se voltasse em seguida para o primeiro fazendo o retorno", o mundo se encaminharia para o caos e para a morte: *Fedão,* 72 *bc.*

98. *Leis,* 737 *c* e ss.; 740 *c* e ss.; cf. V. Goldschmidt, *op. cit.,* pp. 117-8.

contra o tempo humano, que se descobre como um fluxo, como o domínio heracliteano do πάντα ῥέει. Ela lhe opõe a conquista, pela *anámnesis,* de um saber suscetível de transformar a existência humana ligando-a à ordem cósmica e à imutabilidade divina. No momento em que se afirma a preocupação da salvação individual, o homem procura esse caminho em sua integração com o todo. O que ele espera da memória não é a consciência do seu passado, mas o meio de escapar ao tempo e de reunir-se à divindade.

Da nossa análise dos mitos de memória e do que resta deles no início da filosofia grega, uma conclusão se impõe: não há elo necessário entre o desenvolvimento da memória e os progressos da consciência do passado. A memória é anterior à consciência do passado e ao interesse pelo passado como tal. Percebe-se na aurora da civilização grega como que uma espécie de embriaguez diante da força da memória — mas trata-se de uma memória orientada de modo diferente da nossa, e que corresponde a outros fins.

Essa imagem da memória que os mitos refletem, essa função que eles lhe destinam não são gratuitas. Estão ligadas, como já vimos, às técnicas de rememoração muito particulares, praticadas no interior de grupos fechados para fins que lhes são próprios: nas confrarias de aedos, fazem parte da aprendizagem da inspiração poética e da "vidência" que ela proporciona; nos meios de magos, preparam uma conquista de êxtase divinatório; nas seitas religiosas ou filosóficas, inserem-se nos exercícios espirituais de purificação e de salvação. Afora o quadro institucional e o contexto mental de que são solidárias, essas condutas de rememoração perdem o seu significado e tornam-se sem objetivo. Elas não se situam mais em nossa organização atual da memória, função dirigida para o conhecimento do passado individual do homem.

É grande a distância que vai dessas formas arcaicas da memória até a memória de hoje. Para percorrê-la não é suficiente que desapareçam as antigas técnicas de rememoração, é preciso que se elaborem os instrumentos mentais que permitem um conhecimento preciso do passado, uma estrita localização crono-

lógica, um ordenamento rigoroso do tempo. Por não ter forjado esses novos instrumentos, a civilização grega não concederá mais à memória, no momento em que a tiver despojado das suas virtudes míticas, senão uma situação subalterna. Na mesma medida em que se definirão as relações da memória com o tempo e o passado, essa função perderá o prestígio com que se tinha aureolado na origem.[99] Em Aristóteles, por exemplo, a memória, μνήμη, e a reminiscência, ἀνάμνησις, são diferenciadas, sendo a primeira o simples poder de conservação do passado e a segunda, a sua revocação voluntária efetiva.[100] Mas, uma e outra aparecem necessariamente ligadas ao passado; são condicionadas por um lapso de tempo; implicam uma distância temporal, a distinção de um anterior e de um posterior.[101] Em conseqüência, segundo Aristóteles, é o mesmo órgão pelo qual nós nos lembramos e pelo qual percebemos o tempo.[102] A memória só pertence pois à faculdade de pensar "por acidente"; é à faculdade sensível que ela se liga, o que explica que além do homem uma multidão de outros animais possuem a *mnéme*.[103]

---

99. Na falta de documentos, só podemos colocar o problema da situação da mnemotecnia no ensinamento de Hípias. Deve-se reconhecer, no entanto, um elo entre o método mnemotécnico do sofista e o seu ideal enciclopédico de polimatia, a sua pretensão ao saber universal (cf. Platão, *Hípias menor*, 368 b e ss.). Estaríamos desde então tentados a ver na mnemotecnia de Hípias como que a transposição e a laicização do poder de onisciência ligada tradicionalmente a *Mnemosýne*. A onisciência que a divindade concedia ao aedo sob a forma de uma visão inspirada, Hípias envaidece-se por possuí-la e por proporcioná-la aos seus alunos, graças às técnicas de rememoração que têm desde então um caráter puramente positivo e que podem ser objeto de ensinamento (cf. *Hípias maior*, 285 d). No mais, Hípias não faz senão seguir o caminho aberto, antes dele, por um poeta. Com efeito, é no poeta lírico Simônides que os gregos indicavam a origem da *téchne mnemoniké (Suda, Lexikón: Simônides;* Longino, *Retórica*, I, 2, 201; Cícero, *De finibus*, II, 32). Deve-se notar, em Simônides, dois traços suscetíveis de esclarecer essa laicização das técnicas de memória e o momento em que ela se produz: 1) Simônides teria aperfeiçoado o alfabeto e inventado letras novas permitindo uma melhor anotação escrita; 2) foi o primeiro a ser pago pelos seus poemas, praticando a poesia como uma profissão remunerada.

100. Aristóteles, *Da memória e da reminiscência, 449 b* 6 e 451 *a* 20.

101. *Ibidem*, 449 *b* 14; *b* 27; 450 *a* 20; 451 *a* 29; 452 *b* 8 e segs.

102. 449 *b* 29.

103. 450 *a* 13 e ss.

Não tendo mais o Ser como objeto, mas as determinações do tempo, a memória encontra-se desse modo decaída da situação que ocupava no cume da hierarquia das faculdades. Nada mais é senão um πάθος da alma que, pela sua união com o corpo, é mergulhado no fluxo temporal. Entre o entendimento — νόησις — e a percepção do tempo há uma incompatibilidade radical que cerceia a memória da parte intelectual da alma e a conduz ao nível da sua parte sensível.

Em Aristóteles, nada mais lembra a *Mnemosýne* mítica nem os exercícios de rememoração destinados a liberar do tempo e a abrir o caminho para a imortalidade. A memória aparece agora incluída no tempo, mas em um tempo que permanece, ainda para Aristóteles, rebelde à inteligibilidade. Função do tempo, a memória não pode mais pretender revelar o ser e o verdadeiro; mas não pode também assegurar, no que diz respeito ao passado, um verdadeiro conhecimento; não é tanto a fonte de um saber autêntico quanto a marca da nossa imperfeição: reflete as insuficiências da condição mortal, a nossa incapacidade em ser inteligência pura.

Universidade Federal do Pará
Biblioteca Central

O rio *"Améles"* e a *"meléte thanátou"*[1]

A República termina com a evocação de uma paisagem infernal: no fim da sua viagem ao além, o panfílio Er descobre a planície onde, por causa de um calor sufocante, as almas acampam em uma última etapa, antes de serem enviadas à terra para uma nova encarnação. O quadro concorda com toda uma tradição da qual Platão se inspira muito diretamente: ele não inventou nem a planície árida de Esquecimento, *Léthe,* nem as almas sedentas, nem a água fresca que corre de uma fonte com poderes sobrenaturais. Contudo, o nome de *Améles,* que Platão deu ao rio subterrâneo, onde as almas vêm beber e onde elas perdem toda recordação, não se encontra, ao nosso conhecimento, em nenhuma outra descrição do mundo dos mortos anterior à *República.* Qual é o significado exato deste termo? Como se justifica a sua presença na narrativa platônica? Qual é o elo que liga o rio *Améles* da *República* à fonte de Esquecimento, que figura na literatura mística,[2] e que a alma deve saber evitar a fim de beber no lago de Memória a água que, libertando-a da roda dos nascimentos, concede-lhe a graça de

1. *Revue Philosophique,* 1960, pp. 163-79.
2. Cf. H. Diels-W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*[7], t. I, pp. 15 e ss.

uma imortalidade bem-aventurada em companhia dos heróis e dos deuses?

Ao traduzir *Améles* por *sans-souci* (sem preocupação), Léon Robin parece admitir entre *améleia e léthe* apenas uma relação, em suma, bastante pobre: se o esquecimento submerge as almas que beberam desmesuradamente no rio *Ameles, é* porque nelas toda "inquietação" desapareceu.[3] A partir de então, contentes com a sua vida terrestre, à vontade na prisão do corpo onde foram jogadas, elas não desejam nada no além e se satisfazem com uma ignorância de que não têm mais consciência. No quadro do pensamento platônico em que devemos situá-la, a *améleia* se definiria, desse modo, como o contrário dessa inquietação espiritual, dessa perturbação da alma que o filósofo, à imitação de Sócrates, tem a missão de suscitar.

Não é certo, no entanto, que o sentido do termo seja bem esse. Pode-se perguntar se a relação entre a planície do *Léthe* e o rio *Améles* não é mais direta e, ainda a esse respeito, se Platão não inovou, tanto quanto recolheu e transpôs, uma tradição que associava muito estreitamente os temas da *meléte* e da *améleia* aos mitos de Memória e de Esquecimento.[4]

Pausânias nos dá os nomes que teriam tido, segundo a mais antiga tradição, as Musas do Helicão, no tempo em que ainda eram três. Eram denominadas: *Meléte, Mnéme, Aoidé* — Exercício, Memória e Canto.[5] Conhecem-se o patronato que *Mnemosýne,* mãe das Musas, exerceu sobre a função poética e a situação tida nas confrarias de aedos pelos exercícios de memória preparando esta "visão inspirada" que exige, na poesia oral, uma forma de composição que une a recitação à improvi-

---

3. "Inquietação moral", escreve Léon Robin, "ou inquietação intelectual que provoca a reminiscência, impressão de deficiência que origina o amor." Cf. Platão, *Obras completas,* "Bibliothèque de la Pléiade", Paris, 1940, I, p. I 376.

4. Sobre esses mitos, cf. P.-M. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque*[2] pp. 241 e ss.; e cf. pp. 51-78.

5. Pausânias, IX, 29, 2-3. Agradecemos a M. Detienne, que chamou a nossa atenção para este texto de Pausânias. Cf. B. A. Van Groningen, "Les trois Muses de l'Hélicon",*L'Antiquité Classique,* 1948, pp. 287-96.

sação.[6] Não nos admiremos, pois, de ver associadas ao canto, na denominação das Musas, a memória e uma *meléte* em que devemos reconhecer a prática de um exercício mental, de uma disciplina de memória necessária à aprendizagem da técnica poética. Encontramos essa *meléte* sempre ligada ao culto das Musas,[7] nas confrarias do tipo da seita pitagórica, em que se elabora o pensamento filosófico. Nesse novo meio, ela adquiriu um valor mais amplo: não está limitada à conquista de um saber particular, mas forma a excelência humana em geral, a *areté*. Assumiu um dúplice caráter: no plano individual é *uma áskesis* que confere a salvação pela purificação da alma; no plano da cidade, *uma paidéia* que forma a juventude na virtude e prepara os mais dignos ao exercício de uma soberania conforme à justiça. Essa orientação dupla aproxima, por um lado, a "disciplina" filosófica da regra de vida religiosa preconizada nas seitas místicas, que só se preocupam com a salvação individual e ignoram o domínio político,[8] e, por outro, a adestragem coletiva, baseada essencialmente nas provas e nos exercícios militares, αἱ τῶν πολεμικῶν μελέται,[9] que, nas sociedades guerreiras da Grécia, constituíram um primeiro sistema de educação, visando selecionar os jovens em vista da sua habilitação ao poder.[10] O que caracteriza, no entanto, a *meléte* filosófica é que à observância ritual e ao exercício militar ela substitui um treinamento propriamente intelectual, uma adestragem mental que acentua antes de tudo, como no caso da *meléte* poética, uma disciplina de memória. Virtude viril, a *meléte* filosófica, como a *meléte* guerreira, implica uma energia intensa, atenção

6. Cf. pp. 109 e ss.

7. Cf. P. Boyancé, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, Paris, 1936.

8. Entre o pensamento religioso das seitas e a reflexão filosófica há uma notável analogia de temas. Mas há uma diferença essencial: a "sabedoria" do filósofo pretende regular a ordem na cidade, enquanto todo cuidado de organização política permanece estranho ao espírito das seitas.

9. Tucídides, II, 39; Platão, *Leis*, IX, 865 *a*.

10. Na *paidéia* lacedemônica, escreve Tucídides, o ἀνδρεῖον é obtido, entre os νέοι, por uma ἐπιπόνῳ ἀσκήσει, uma πόνων μελέτῃ (*ibidem*).

constante, *epiméleia,* duro esforço, *pónos.*[11] Em uma representação da *areté* que se tornou tradicional e cujo eco se encontra no mito de Héracles na encruzilhada do Vício e da Virtude, ela se opõe ao afrouxamento, à falta de treinamento, *améleia e ameletesía,* à preguiça, *argía,* à moleza, *malakía,* ao prazer, *hedoné.*[12] Mas exercícios e disciplina concernem à alma e à inteligência, e não ao corpo. Mais precisamente, para retomar as próprias expressões de Jâmblico ao definir a *áskesis* pitagórica, trata-se de uma γυμνασία καὶ ἐπιμέλεια μνήμης, de um exercício e de um treinamento da memória.[13] Por duas vezes, Jâmblico ressalta o eminente valor de que se reveste, aos olhos dos pitagóricos, o esforço de rememoração para a conquista da sabedoria. Em uma primeira vez, ele apresenta a *anámnesis* das vidas anteriores, cuja lenda atribuía o poder a Pitágoras, como a fonte e o princípio do seu ensinamento.[14] Pouco depois, ele lembra que os pitagóricos tinham a obrigação de reter tudo na memória, de não se esquecer de nada do que tinham aprendido, visto e ouvido, e ele dá ao exame cotidiano da consciência, que era de regra na seita, a importância de um exercício mnemônico.[15]

A respeito desse exame de consciência, os *Versos dourados* fornecem interessantes precisões: não se deve ceder à noite, à doçura do sono, mas, antes de dormir, enumerar todas as ações realizadas durante o dia, a começar pela primeira e percorrendo-as todas até o fim.[16] Empresa difícil, para a qual o discípulo é incitado nestes termos: "Ταῦτα πόνει, ταῦτα ἐκμελέτα..., é pre-

---

11. Sobre a oposição, em um conceito da virtude fortemente marcada pelo espírito militar, entre a *améleia* por um lado, e a *melete* associada à *epiméleia,* por outro lado, cf. Xenofonte, *Econômico,* especialmente XII, 6 e ss.; XX, 3 e ss.

12. Cf. Charles Picard, "Nouvelles remarques sur l'apologue dit de Prodicos", *Revue Archéologique,* XLII, 1953, pp. 10-41. *Améleia é* associada *à malachia* em Tucídides, I, 122, 4; à *argia,* em Platão, *República,* 421 d.

13. Jâmblico, *Vida de Pitágoras,* 164.

14. *Ibidem,* 63.

15. *Ibidem,* 164 e 165.

16. Μηδ' ὕπνον μαλακοῖσιν ἐπ' ὄμμασι προδέξασθαι πρὶν τῶν ἡμερινῶν ἔργων τρὶς ἕκαστον ἐπελθεῖν: versos 40-1, ed. P. C. Van der Horst, Leyde, 1932.

Universidade Federal do Paraná
Biblioteca Central

ciso que faças este esforço, que cumpras este exercício". O texto continua: "É preciso que o ames, e ele te conduzirá pelos caminhos da divina virtude...;[17] tu não esperarás mais o inesperável e nada te será ocultado, μήτε τι λήθειν".

Em seu comentário, Hiérocles observa que o poeta nos exorta a conduzir o exame sobre todos os atos do dia, mesmo os mais modestos, indo, por ordem, dos primeiros aos últimos, sem omitir nenhum intermediário: é que, diz ele, essa *anámnesis* dos acontecimentos da vida quotidiana constitui um exercício destinado a trazer à memória as nossas vidas anteriores, uma μελέτη τῆς τῶν προβεβιωμένων ἀναπολήσεως. Continuando a sua glosa, Hiérocles faz repousar a ἄσκησις τῆς ἀρετῆς dos pitagóricos sobre três forças, *dynámeis,* da alma: o *pónos, a meléte, o eros* — a *meléte* sendo definida como uma disciplina imposta à parte racional da alma, aquela cuja função *é noein.* Em seu diálogo sobre a *Educação das crianças,* Plutarco também é levado a insistir sobre a importância da *meléte,* associada ao *pónos* na *paidéia.*[18] Esta passagem tem valor polêmico: Plutarco combate aqueles que, na *areté,* concedem mais à natureza do que ao estudo e ao exercício: eles imaginam que um mau temperamento não pode ser adestrado por uma μελέτη ὀρθὴ πρός ἀρετήν; no que eles se enganam completamente: a *améleia* arruina a melhor alma do mesmo modo que a melhor terra e o corpo mais robusto; mas a *epiméleia* e o *ponos* são coisas profundas e produtoras; graças a eles, o que era contrário à natureza acaba por vencer o que era conforme à natureza: "Mesmo as coisas fáceis abandonam aqueles que não se exercitam, enquanto as difíceis são obtidas por força de cuidados aplicados".[19] É a banalidade do texto de Plutarco que o torna interessante. Plutarco desenvolve um lugar-comum que se relaciona ao tema discutido com muita freqüência acerca das respectivas vantagens da

---

17. Τῆς θείης ἀρετῆς ἴχνια; cf. Proclo, *Hino às musas,* 6-7: as musas ensinavam-nos a sermos diligentes a fim de reencontrarmos o vestígio, ἴχνος, na vaga profunda do esquecimento, ὑπὲρ βαθυχεύμονα λήθην.

18. Plutarco, *Sobre a educação das crianças,* 2 *a-e.*

19. Καὶ τὰ μὲν ῥᾴδια τοὺς ἀμελοῦντας φεύγει, τὰ δὲ χαλεπὰ ταῖς ἐπιμελείαις ἁλίσκεται.

natureza e do estudo. Ora, sobre esse problema, muito cedo se delineia uma linha de demarcação que opõe os filósofos aos meios tradicionais de poesia. Os poetas — não somente Píndaro, mas também Homero — acentuam os dons pessoais e a inspiração em detrimento da aprendizagem e do estudo. Ao contrário, um Epicarmo, cujos laços com a poesia pitagórica são conhecidos, sustenta o ponto de vista oposto em uma sentença de que o texto de Plutarco aparece como um comentário: ἁ δὲ μελέτα φύσιος ἀγαθᾶς πλέονα δωρεῖται φίλοις — o exercício oferece mais do que uma boa natureza.[20] Esse elogio da *meléte* e dos seus frutos combina, em Epicarmo, com uma exaltação do *pónos,* uma vigilância contra os perigos da moleza, *malakía,* e dos seus prazeres.[21]

Parecerá muito mais legítimo pensar aqui em temas de inspiração pitagórica, pois, em Plutarco, o diálogo prossegue em um parágrafo cujo equivalente exato encontra-se no discurso de Pitágoras dedicado à juventude tal como Jâmblico o transmite. Todos os bens, escreve Plutarco, são instáveis e inconstantes para o homem; somente a *paidéia con*stitui uma aquisição definitiva que permanece em nós "imortal e divina", pois o espírito apenas fortifica-se ao envelhecer e o tempo que destrói e dispersa todas as coisas acrescenta o saber à velhice.[22] A mesma oposição entre bens fixos e bens fugazes encontra-se em Jâmblico: fazendo o elogio da *paidéia* diante dos *néoi,* Pitágoras teria comparado os bens corporais e a *epiméleia* do corpo aos maus amigos que nos abandonam na primeira oportunidade; ao contrário, os frutos da *paidéia* duram até a morte e concedem mesmo a alguns uma glória eterna, para além da morte. Enquanto os outros bens, para serem transmitidos, devem ser abandonados na mesma ocasião por quem os possui, a *paidéia* não se esgota ao se transferir; ela é, de todas as coisas humanas, a única que pode ser adquirida e conservada definitivamente: κτήσασθαι.[23]

---

20. H. Diels, *op. cit.*, t. I, p. 203, 10.
21. *Idem, ibidem*, t. I, p. 203, 18-21 e p. 204, 16 e ss.
22. Plutarco, *Sobre a educação das crianças*, 5 *d.*
23. Jâmblico, *Vida de Pitágoras*, 42-3.

Universidade Federal do Paraí
Biblioteca Central

Que esse tema de um bem suscetível de ser entesourado, a despeito do fluxo destruidor do tempo, esteja ligado ao conceito que faz do esforço de memória a base da disciplina intelectual, nós o vemos em Plutarco, que conclui essa parte da sua exposição apresentando a memória como o celeiro, ταμιεῖον, da *paidéia,* e indicando que se se faz de *Mnemosýne* a mãe das Musas é porque nada há no mundo que seja como ela capaz de γεννᾶν καὶ τρέφειν, produzir e nutrir.[24] Essa imagem de uma Memória, inesgotável celeiro de sabedoria, que desafia a ação do tempo e onde a alma busca o seu alimento de imortalidade, nós a imaginaríamos originada da fantasia de Plutarco se não a encontrássemos em Empédocles em um contexto que evoca diretamente os temas Platônicos da *anámnesis,* da *léthe* e da *améleia.* "Bem-aventurados", proclama Empédocles, "quem adquiriu, ἐκτήσατο, a riqueza de *prapídes* divinas".[25] *Ólbios, Plôutos, Ektésato,* estes termos associados à idéia do divino não podiam deixar de evocar, no espírito de um grego, a figura do Zeus que tem o triplo epíteto de *Ktésios, Plóusios* e *Ólbios*[26] e que, precisamente no celeiro, está sentado no trono[27] sob a forma de um recipiente, ἀγγεῖον, de uma pequena ânfora, παδίσκος, sempre repleta de *ambrosía,* licor de imortalidade.[28] Símbolo de saúde e de abundância inalteráveis, o pequeno vaso de *Zeus Ktésios* vela sobre os bens domésticos e conserva todas as riquezas da casa intactas. Ora, esse vasto "tesouro" de *prapídes,* um homem divino tê-lo-ia possuído, segundo Empédocles, e os Antigos puderam reconhecer nele Pitágoras e o seu poder de conservar na memória, sem nada perder, a lembrança de todos os acontecimentos das suas vidas anteriores: "Este homem, diz-nos com

---

24. Plutarco, *op. cit.*, 9 c.

25. Ὄλβιος ὃς θείων πραπίδων ἐκτήσατο πλοῦτον. H. Diels, *op. cit.*, t. I, p. 365, 5 e ss.

26. Cf. Farnell, *Cults of the greek states,* Oxford, 1986, I, p. 55.

27. Harpocrátion, s.v. κτησίου Διός, citando Hipérides e Menandro (pp. 184-5, Dindorf): κτησίον Δία ἐν τοῖς ταμιείοις ἱδρύοντο.

28. Ateneu, 473 *b:* καδίσκος ἀγγεῖον δ' ἐστὶν ἐν ᾧ κτησίους Δίας ἐγκαθιδρύουσιν...

efeito Empédocles, quando distendia todas as suas *prapídes,*[29] distinguia facilmente cada uma das coisas que pertencem a dez e mesmo a vinte vidas humanas".

A exemplo de Louis Gernet,[30] insistimos no fato de que esse texto de Empédocles deixa transparecer as práticas e as crenças antigas, texto de que se serve, para designar a inteligência, do termo arcaico de *prapídes,* que originalmente significa diafragma. No emprego de uma fórmula como "dissensão do diafragma", acreditamos reconhecer a lembrança de uma disciplina de tipo ioga, sem dúvida apoiada em uma técnica de controle do sopro respiratório; explicar-se-ia assim o estranho privilégio, que a lenda atribui aos Magos, de se poder libertar sua *psyché* à vontade, de deixar o corpo jazer sem sopro e sem vida em um sono catalético que leva a uma viagem ao além, de onde ela traz o conhecimento do passado, como a alma de Epimênides. Sob a influência das preocupações e das idéias novas que surgem nas confrarias filosóficas, essa disciplina de êxtase ter-se-ia transformado em um treinamento espiritual, uma *meléte* unindo estreitamente o esforço de rememoração desenvolvido tanto quanto possível nas vidas anteriores, a purificação da alma e a sua separação do corpo, a evasão do fluxo temporal pelo acesso a uma verdade perfeitamente estável. É de fato um treinamento desse tipo que Platão evoca, no *Fedão,* antes de expor a sua teoria de *anámnesis,* quando define a filosofia de acordo com o que ele denomina uma tradição muito antiga, como uma *meléte thanátou,*[31] uma disciplina ou um exercício de morte, que consiste em purificar a alma, concentrando-a, recolhendo-a em si mesma a partir de todos os pontos do corpo, de modo que assim reunida e isolada ela possa desligar-se do corpo e evadir-se.[32] Purificação, concentração, separação da

29. H. Diels, *op. cit.*, t. I, p. 364, 4: 'Οππότε γὰρ πάσηισιν ὀρέξαιτο πραπίδεσσιν. Cf. Jâmblico, *Vida de Pitágoras,* 67, e Diógenes Laércio, VIII, 54.

30. Louis Gernet, "Les origines de la philosophie", *Bulletin de l'Enseignement Public au Maroc,* 1945, n. 183, p. 8; cf p. 66.

31. *Fedão,* 67 *e* e 81 *a.*

32. *Ibidem,* 67 *c;* cf. também 65 *c,* 70 *a,* 81 *e* e *c,* 83 *a.* É o mesmo exercício de "concentração", no sentido próprio, que encontramos em Porfírio, *Carta a Marcela,* 10: "Se tu te exercitares em entrar em ti mesma, reunindo,

Universidade Federal do Pará
Biblioteca Central

alma: tantos termos que significam, também para Platão, rememoração, *anámnesis. A meléte thanátou* conserva o caráter de uma *meléte mnémes,* como o comprova o texto do *Fedro* em que Platão, deplorando a invenção da escrita, indica que, substituindo-se ao esforço próprio da rememoração a confiança nas impressões exteriores ao espírito, ela permitirá que o esquecimento se introduza na alma por *ameletesía mnémes,* por ausência de exercício da memória.[33] Ademais, é desse modo que Proclo interpreta a *améleia* em seu comentário: "A alma que bebeu desmesuradamente no rio *Améles* esquece tudo das suas vidas anteriores; pois, enamorando-se do devir, deixa de evocar os princípios imutáveis e esquece-os δι' ἀμελετησίαν, καὶ ἀργίαν". E acrescenta: "Com efeito, temos necessidade de um exercício que nos renove incessantemente a memória daquilo que conhecemos, δεῖ γὰρ τῆς μελέτης ἀνανεούσης ἡμῖν ἀεὶ τὴν μνήμην ὧν ἔγνωμεν.[34] Está claro que, na perspectiva de Platão, esse exercício de morte é, na verdade, uma disciplina de imortalidade: ao se libertar de um corpo ao qual Platão aplica as mesmas imagens de fluxo e de corrente que ao devir,[35] a alma emerge do rio do tempo para conquistar uma existência imutável e permanente, próxima do divino tanto quanto é permitido ao homem. Nesse sentido, a *anámnesis* platônica, por meio de exercícios de memória do pitagorismo, prolonga o velho tema mítico de *Mnemosýne,* fonte de vida inesgotável, fonte de imortalidade. E quando Platão imagina, na planície de *Léthe,* um *rio Améles* "cuja água nenhum recipiente pode reter, ἀγγεῖον οὐδὲν τὸ ὕδωρ στέγειν", ele permanece fiel à interpretação dada aos mitos de memória e de esquecimento nos círculos filosóficos da Magna Grécia.

---

fora do corpo, todos os membros espirituais dispersos e reduzidos em uma multidão de parcelas cortadas em uma unidade que desfrutasse até então de toda a amplidão da sua força" (trad. Festugière). O texto grego diz: εἰ μελετῴης εἰς σεαυτὴν ἀναβαίνειν, συλλέγουσα ἀπὸ τοῦ σώματος πάντα τὰ διασκεδασθέντα μέλη... cf. também Porfírio, *Sententiae,* 34.

33. *Fedro,* 275 *a;* cf. também *Teeteto,* 153 *b.*

34. Proclo, comentário a Platão, *República,* p. 349, ed. W. Kroll.

35. Cf. Harold W. Miller, "Flux of body in Plato's Timaeus", *Transactions and proceedings of the American Philological Association,* LXXXVIII, 1957, pp. 103-13.

Com efeito, se nada pode reter essa água, feita para escorrer sempre, ela foge, φεύγει, abandona todos os recipientes nos quais é despejada, como se dissipa neles essa *epiméleia* do corpo — isto é, *essa améleia* da alma — que o sábio opunha à aquisição definitiva obtida pela *meléte mnémes* na qual repousa a sua *paidéia*. Por certo, em Platão, o rio *Améles* adquiriu um significado propriamente metafísico: além do relaxamento de uma alma que se abandona livremente ao prazer em vez de impor-se à dura disciplina de memória, o rio simboliza nele, como o observa Proclo, o fluxo e o refluxo sem fim do devir, que nenhum recipiente, nenhum ser pode reter, terrível escoamento, τὴν δεινὴν ἐκροὴν.[36] Contudo, já o pitagórico Parão, conforme o testemunho de Aristóteles, havia associado intimamente a *léthe* ao tempo e, censurando aqueles que fazem de *Chrónos* uma divindade muito sábia, ele o havia proclamado, pelo contrário, como a fonte de toda a ignorância.[37]

Mas talvez se possam acentuar melhor as origens da imagem mítica do rio *Améles*. Esta água que nenhum recipiente pode reter lembra os *amyétoi* do *Górgias*, cujos recipientes perfurados não podem também reter a água que escorre à medida que se enchem.[38] Estes recipientes crivados de buracos são, diz-nos Sócrates, as almas desses infelizes que, por esquecimento e por falta de fé, *pístis*, não podem reter nada. E ele acrescenta que, conforme o autor do mito, itálico ou sículo, os *píthoi* designam a parte da alma em que estão os desejos, porque ela é dócil e crédula, *pithanón e peistikón*. Essa fábula, segundo a intenção de Sócrates, deve dissuadir Cálicles do seu erro, proclamando que o que faz o preço da vida é o escoar incessante, o fluxo abundante dos prazeres. Vida terrível, *deinón*, responde Sócrates, e que deveria ser antes chamada morte. E

36. Proclo, *ibidem*, p. 122; cf . também p. 51: é evidente que a planície de *Léthe* significa a geração, τὴν γένεσιν, e o rio de Esquecimento πᾶσαν τὴν ῥύσιν τῶν ἐνύλων καὶ τὸ ῥόθιον κύτος ἡμῶν que fazem, continuamente, nossas almas transbordarem de esquecimento em relação às realidades sempre imutáveis.

37. Aristóteles, *Física*, D, 13, 222 *b* 17 (H. Diels, *op. cit.*, t. I, p. 217, 10 e segs.); cf. P.-M. Schuhl, *op. cit.*, p. 251.

38. *Górgias*, 493 *a* e ss.

Universidade Federal do Pará
Biblioteca Central

para ilustrar o mesmo tema dos dois gêneros de vida, dois *bioi,* entre os quais o homem deve saber escolher o único que é digno da sua confiança, lembra uma outra comparação que procede, diz ele, do mesmo *gymnásion* que o precedente: o sábio é semelhante a um homem que possui tonéis em bom estado repletos de coisas necessárias à vida, e alguns cheios de líquidos raros e preciosos, difíceis de se encontrar, mesmo mediante muitos esforços;[39] uma vez repletos, esses tonéis permanecem sempre cheios. O insensato, este imoderado que os autores do mito denominavam *amýetos,* só disporia para esses líquidos de tonéis apodrecidos e arrebentados que ele deveria encher incessantemente sob pena dos piores sofrimentos.

A alusão à vida que é talvez a morte, o jogo de palavras *sôma-sêma* orientam-nos em uma direção que as precisões geográficas fornecidas por Platão confirmam: Itália, Sicília. Poder-se-ia pensar que se tratasse de uma narração pitagórica a respeito dos dois *bíoi,* em relação com o tema dos bens fugazes e dos bens fixos. Entretanto, vários pormenores do texto de Platão sugerem uma referência mais precisa a Empédocles. De início, a oposição entre *Peithó e Pístis,* relacionadas a duas partes diferentes da alma. *Peithó* pertence à parte da alma em que estão os desejos que o autor do mito representa como um *píthos. Pístis* pertence a uma outra parte da alma, simbolizada dessa vez por um crivo, *kóskinon,* cujos furos deixam que tudo escape por falta de memória, por esquecimento, *léthe,* e também por ausência de fé, *apistía.* É preciso, pois, reconhecer entre *Peithó,* condenada, e *Pístis,* recomendada, uma diferença de valor e de plano. Força ambígua, que pode se voltar tanto para um sentido quanto para outro,[40] *Peithó,* associada a *Hedoné* e a *Póthos,* simboliza a sedução do prazer, e, especialmente, sem dúvida, do prazer físico.[41] *Pístis* representa uma confiança de

39. *Ibidem,* 493 *e:* μετὰ πολλῶν πόνων καί χαλεπῶν.

40. Cf. 493 *a:* ἀναπείθεσθαι καὶ μεταπίπτειν ἄνω κάτω.

41. Cf. *Aphrodite-Peithó;* sobre a ambigüidade de *Peithó* e as suas relações com *Pístis,* cf. M. Untersteiner, *I sofisti,* 1948; traduzido em inglês com o título *The sophists,* Oxford, 1954, pp. 102 e ss.; cf. também A. Setti, "La memoria e il canto. Saggio di Poetica arcaica greca", *Studi italiani di filologia*

outro tipo, a fé em uma divindade superior, cujas revelações e ensinamentos o homem deve aceitar e seguir. Aliás, as fórmulas que têm um duplo sentido, das quais Platão se serve, referem-se a um vocabulário de mistérios: uma palavra como *amyétoi* designa ao mesmo tempo o que é não-fechado, não-cercado, e os não-iniciados que não sabem "reter", *stégein, o* segredo.

Ora, a mesma oposição *Peithó-Pístis* encontra-se em Empédocles. Em seu tratado *Sobre* a *natureza,* ele apresenta o seu ensino como a revelação feita ao seu discípulo Pausânias de um segredo do tipo mistérico que lhe permitirá refrear o vento e trazer a alma de um morto do reino das trevas. O poema inicia-se com o tema da *Pístis:* o entendimento e o destino dos homens estão estreitamente limitados, a sua vida é ignorância e desgraça; a quem dar a sua confiança? Os homens deixam-se "persuadir", πεισθέντες, pela vontade dos seus desejos; eles são sacudidos de todos os lados.[42] Pausânias não deve dar a sua *Pístis* frivolamente.[43] É dizer que ele deve recusá-la? Absolutamente, mas ele deve buscar mais alto, em direção ao que é superior ao homem, ao que tem sobre ele poder e autoridade, *krátos.* Pois, recusar a sua confiança, *apisteîn,* a algo mais alto que si mesmo — isto é, a uma inspiração ou a um ensinamento divinos — é próprio dos "maus", *kakói.*[44] Pausânias deverá, pois, escutar os *pistómata,* as provas dignas de fé, da Musa de Empédocles;[45] enfim, última recomendação, ele deverá guardar segredo do ensinamento assim revelado, "retê-lo", στέγειν, no âmago do seu coração silencioso.[46]

---

classica, n.s., XXX, 2, 1958, pp. 129-71; e, sobretudo, o artigo muito sugestivo de A. Rostagni, "Un nuovo capitolo nella storia della retorica e della sofistica", *Studi italiani di filologia classica, n.s.,* II, 1922, pp. 148-201.

42. H. Diels, *op. cit., t.* I, p. 309, S.

43. *Ibidem,* t. I, p. 310, 9 e ss.: γυίων πίστιν ἔρυκε.

44. *Ibidem, t.* I, p. 311, 6: ἀλλὰ κακοῖς μὲν κάρτα μέλει κρατέουσιν ἀπιστεῖν. Segundo Clemente de Alexandria, Στρωματεῖς, V, 18, o costume dos maus, segundo Empédocles, é querer κρατεῖν τῶν ἀληθῶν διὰ τοῦ ἀπιστεῖν. Querer comandar quem nos domina, recusar a sua *Pístis* a quem detém a verdade: tal é, para a alma ruim, o retorno ἄνω κάτω do *Górgias.*

45. *Ibidem,* t. I, p. 311, 7.

46. *Ibidem,* t. I, 311, 13: στεγάσαι φρενὸς ἔλλοτος εἴσω.

Universidade Federal do Pará
Biblioteca Central

Um outro fragmento que pertence ao fim do poema esclarece o significado dessas discordâncias, muito numerosas e muito precisas para serem tomadas como casuais. Nele, Empédocles trata de Pausânias, situado na encruzilhada de dois *bíoi,* um dos quais ele deve escolher. Se buscar essas miríades de coisas vis às quais os homens concedem comumente a sua confiança,[47] muito depressa, então, com o passar do tempo, elas o abandonarão,[48] pois desejam, ποθέοντα, reunir-se à sua própria espécie. Ao contrário, se, com as πραπίδες bem comprimidas, ele fixar solidamente os ensinamentos que recebeu, se se deixar iniciar, ἐποπτεύσῃς, pelos santos exercícios, καθαρῆισι μελέτῃσιν,[49] então esses bens estarão sempre presentes, e mesmo a partir deles poderá adquirir muitos outros,[50] pois eles crescem por si mesmos, cada um de acordo com a sua natureza.

As *prapídes* bem comprimidas e os santos exercícios lembram, em *As purificações,* as *prapídes* distendidas de Pitágoras e os exercícios que lhe permitem rememorar todo o pormenor das suas vidas anteriores. Ora, pareceu-nos que por trás do texto das *Purificações* desenhava-se, como símbolo de um tesouro de inalterável sabedoria, a imagem de *Zeus Ktésios* sob a forma do recipiente, da pequena ânfora que retém o precioso licor de imortalidade. Ao bem-aventurado, que soube adquirir uma virtude de iniciado comparável à incorruptível *ambrosía,* opor-se-iam assim, em Empédocles, os homens que só se preocupam com bens corporais, estes bens que os atravessam sem neles se fixarem, que os abandonam logo para se reunirem aos elementos semelhantes, a água indo para a água, o fogo ao fogo, o ar ao ar. E se o sábio, que "retém" no fundo do seu coração um ensinamento que é fonte de vida eterna, evoca a imagem de *Zeus Ktésios,* em contrapartida, os homens da *epiméleia* do corpo, ligados aos bens que sem cessar escorrem através deles como um rio, sugerirão aquela imagem do *pithos* furado

47. *Ibidem, t.* I p. 353 I-2, a aproximar de t. I, p. 309, 2.
48. *Ibidem, t.* I: p. 353: 3: ἦ σ' ἄφαρ ἐκλείψουσι περιπλομένοιο χρόνοιο.
49. *Ibidem, t.* I, p. 352, 20-1.
50. *Ibidem, t.* I, p. 352, 22-3: δι' αἰῶνος παρέσονται, ἄλλα τε πόλλ' ἀπὸ τῶνδ' ἐκτήσεαι. αὐτὰ γὰρ αὔξει...

muito mais facilmente, pois se trata de um objeto já imbuído de um significado religioso, simbolizando, no culto funerário, uma existência ceifada pela morte antes de ter podido completar-se, e, nos meios de mistérios, os infortunados que não conheceram a iniciação.[51]

Teria Empédocles desenvolvido esse mito na forma em que encontramos em Platão? Teria ele comparado explicitamente a alma dos incontinentes aos tonéis rompidos e associado essa imagem à de um rio infernal cuja água, que nenhum recipiente pode reter, traz aos que dela bebem o esquecimento da sua antiga natureza, a queda no *kýklos genéseos* e a encarnação em um corpo? O problema é evidentemente insolúvel. Deve-se, contudo, ressaltar uma última e notável convergência.[52] Em Empédocles, a queda dos *dáimones* precipita-os no fundo de uma caverna tenebrosa,[53] no campo de *Áte,* que se opõe ao seu lugar de origem, o campo de *Alétheia,* como em Platão a planície de *Léthe* opõe-se à planície de *Alétheia.*[54] *Áte, Léthe,* duas realidades que se recobrem facilmente, para a imaginação mítica: têm a mesma origem, ambas descendentes de Noite, *Nýx;*[55] o mesmo parentesco com a Obscuridade, *Skótos:* ambas expri-

---

51. Cf. Jane Harrison, *Prolegomena to the study of Greek religion,* Cambridge (1903), pp. 613-23, 4ª ed., 1957; Ch. Picard, "L'éleusinisme et la disgrâce des Danaydes", *Revue de l'Histoire des Religions,* 1929, pp. 57-9.

52. Que Proclo já observa em seu comentário do *Timeu* (39 *b*), quando escreve: Platão denomina rio do *Léthe* o conjunto da natureza em que há geração, na qual reside o esquecimento e, segundo Empédocles, o campo de *Ate.*

53. Note-se que a paisagem infernal tal como Plutarco, em *Sobre a demora da vingança divina,* descreve a Tespésio após a sua volta do Hades é diferente da paisagem da *República. Lethe* não aparece nela sob a forma de um rio nem de uma planície: é uma caverna profunda, semelhante aos antros de Dioniso. Esta caverna simboliza o mundo úmido da geração, a doçura e a suave fraqueza do prazer. Diante dela, a alma de Tespésio sente a sua força abandoná-la, enquanto nascem nela a lembrança do corpo e o desejo da geração. É pois *Hedoné* que está presente na caverna sombria de *Léthe.* Ora, em um outro texto, Plutarco ressalta que *Hedoné* foi precipitada sobre a terra em companhia de *Áte (Sobre os oráculos da Pítia,* 397).

54. Cf. M. Detienne, "La notion mythique d'Alètheia". *Revue des Études Grecques,* t. LXXVIII, 1960, pp. 27-35. Sobre *Léthe, Alétheia,* em Platão, cf. Proclo, comentário a Platão, *República,* II, p. 346, 19, ed. W. Kroll.

55. Hesíodo, *Teogonia,* 227 e 230.

Universidade Federal do Pará
Biblioteca Central

mem a nuvem sombria que se abate sobre o espírito humano, envolve-o repentinamente com trevas, esconde-lhe o caminho reto da verdade e da justiça e arrasta-o para a sua perdição.[56] Tanto quanto Esquecimento e Espírito de erro, elas são o Desvio criminoso, ἁμάρτημα, e também a mancha, o castigo, a morte que dele resultam.[57] Em *As purificações,* a alma, errando em exílio no campo de *Áte,* é um *dáimon* que, por desvio criminoso, ἁμαρτήσας, carregou-se de uma mancha terrível: ele fez correr o sangue ou prestou um falso juramento.[58] Nos dois casos, o significado da "falta" é o mesmo: uma discórdia, *Nêikos,* levantou-se no mundo dos deuses, que só deve conhecer amizade pura. Os que cederam a *Nêikos,* momentaneamente votados ao ódio, são precipitados nesse campo de *Áte* em que todos os elementos se odeiam uns aos outros;[59] o próprio Empédocles, se é obrigado a errar longe dos deuses, é por se ter deixado persuadir pela louca Discórdia.[60]

Esse texto se esclarece quando o comparamos com a *Teogonia de* Hesíodo.[61] Com efeito, na descendência de *Nýx* figuram como filhos *de Éris Stygeré,* ao lado de *Léthe* e de *Áte,* de um lado Morticínios e Disputas, *Néikea,* e de outro lado *Hórkos,* Juramento, o maior flagelo dos homens. No fim da *Teogonia, Hórkos* aparece como a água do rio infernal *Stýx, stygeré theós,* divindade odiosa aos Imortais.[62] Essa água que desce de uma rocha escarpada e corre através da noite é "o grande juramento dos deuses", ao qual recorrem, a despeito do horror que ela lhes inspira, cada vez que surgem entre eles um conflito e uma discórdia, ἔρις καὶ νεῖκος. Eles buscam, então, para decidir a sua

---

56. Cf., por exemplo, Píndaro, *Olímpicas,* VII, 82 e ss.: "entretanto, às vezes, avança insensivelmente a nuvem do Esquecimento e desvia do espírito o caminho reto".

57. Sobre *Ate* e *Hamártema,* cf. Louis Gernet, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce,* Paris, 1917, pp. 310-30.

58. H. Diels, *op. cit., t.* I, p. 357, 15 e ss.

59. *Ibidem,* p. 358, 6: στυγέουσι δὲ πάντες.

60. *Ibidem,* p. 358, 8: νείκει μαινομένωι ςὲ πίσυνος.

61. Hesíodo, *Teogonia,* 226 e ss.

62. *Ibidem,* 775 e ss.

disputa, a água do *Stýx,* e aquele que comete um perjúrio no momento em que, conforme o rito, derrama sobre a terra a água de juramento, cai logo, sem respiração, e permanece assim deitado por um longo ano. Os seus lábios não recebem mais o alimento de imortalidade, a *ambrosía* e o *néctar;* ele jaz sem respiração e sem voz; um entorpecimento cruel o envolve.[63] Terminada essa prova, uma outra ainda mais dura o espera: fica afastado durante nove longos anos da sociedade dos deuses; é apenas ao fim desse ciclo que ele pode retomar, enfim, o seu lugar entre os Imortais. O fato de os *dáimones* vaguearem pelo campo de *Áte,* depois que cometeram perjúrio após uma discórdia, aparece, assim, em Empédocles como a transposição de um tema mítico em que a água do *Stýx,* fonte de entorpecimento e de exílio para os deuses culpados de falso juramento, ocupava uma situação central.

Pode-se com razão supor que Platão se tenha lembrado da água *do Stýx,* a propósito do rio *Améles,* pois que na *República,*[64] logo depois de terem bebido a água do rio, as almas adormecem em um *coma* semelhante ao que envolve de obscuridade os deuses da *Teogonia* que cometeram erro: apesar de trovões e terremotos, não despertarão durante a viagem que as arrasta para a geração, como estrelas cadentes. E mais ainda. Depois de Heródoto, Pausânias descreveu uma água que ele viu nas montanhas agrestes da Arcádia e que os gregos denominam água do *Stýx.*[65] Ela corre entre o Feneós e o Nônacris, do alto de um imenso rochedo a pique, antes de unir-se ao rio Crátis. É uma água de morte: nenhum ser vivo, nem homem nem animal, pode beber dela impunemente. Tal é a sua força de destruição que ela quebra e perfura todos os recipientes feitos por mão humana — quer sejam de vidro, de cristal, de pedra ou de terracota —, corrompe e dissolve os de metal. Ela atinge o próprio ouro, incorruptível, no entanto, como o são os deuses. Somente o casco de um cavalo pode vencer essa força de ruína

63. *Ibidem,* 795 e ss.: κεῖται νήυτμος, ἀνάπνευστος, ... κακόν δ'ἐπὶ κῶμα καλύπτει.

64. *República,* 621 *b.*

65. Pausânias, VIII, 17, 6 e 18.

Universidade Federal do Pará
Biblioteca Central

e reter a água derramada, sem dúvida porque o próprio casco do cavalo aparenta-se ao domínio nefasto do impuro.[66]

Na proximidade do *Stýx* encontra-se uma gruta em que, de acordo com a lenda, as filhas de Proito enterraram-se quando foram possuídas pelo delírio furioso da *manía;* foi aí que Melampo veio buscá-las a fim de curá-las da sua impureza pelas purificações de caráter secreto que ele lhes administrará em um local denominado *Lousói,* os Banhos, no santuário de Ártemis *Hemerásia,* a que pacifica. Há, precisamente, um pouco mais adiante, uma outra fonte de água fresca junto da qual cresce um plátano e que Pausânias associa explicitamente à primeira, opondo-as como o bem ao mal, o remédio ao sofrimento.[67] O que se tornou furioso por um cão enraivecido — e, de modo mais geral, aquele que está tomado do delírio da *Lýssa, isto* é, do acesso de loucura frenética consegue a sua cura ao beber essa água. Por isso, essa fonte é denominada Ἄλυσσος, que afasta a loucura.

O museu de antigüidades que a Arcádia constitui na época de Pausânias oferece-nos, assim, se não a origem do mito das duas fontes de Vida e de Morte, pelo menos uma das suas versões menos modificadas, muito próxima ainda das realidades cultuais. Porém, para que o *Stýx,* rio infernal imbuído de uma força de impureza que leva à destruição todas as coisas da terra, tenha podido tornar-se o rio *Améles,* símbolo para a alma de uma existência enterrada no corpo e no fluxo temporal, era preciso que o trabalho de transposição, cujo resultado vemos em Platão, tivesse sido há muito tempo empreendido nas confrarias religiosas e nas seitas filosóficas.

O tema do *Stýx* prestava-se, aliás, a esse renovamento mítico: rio infernal, ele tinha o seu lugar marcado com precedência nas narrativas escatológicas que descreviam o périplo das almas depois da morte: rio de impureza contrastando com uma fonte de virtudes catárticas, correspondia às preocupações maiores

66. Cf. a representação mítica de *Êmpousa,* monstro infernal: ela tem um pé de bronze, o outro é um casco eqüino.

67. Pausânias, VIII, 19, 2-3.

das seitas religiosas, à sua familiaridade com a impureza, à sua sede de purificação. Entretanto, no quadro do pensamento místico, o tema lendário das duas fontes devia ser modificado profundamente de modo a traduzir essa busca da salvação que se tornara o próprio objeto da vida religiosa nas seitas. É a existência terrestre que aparece, a partir de então, com uma impureza, como a morte da alma à vida bem-aventurada que ela partilhava, na origem, com os deuses; de modo recíproco, a água da Vida, ao purificar do mal, não concede mais vigor e saúde sobre a terra, ela abre à alma o acesso à verdadeira vida, para além da morte. Por esse retorno de perspectiva, a vida recobre-se dos valores míticos ligados à morte, a morte daqueles que eram atribuídos à vida. Ao mesmo tempo, as duas fontes opostas de Memória e de Esquecimento tomam, nos textos místicos, o lugar que ocupavam na Arcádia, segundo Pausânias, o rio *Stýx* e a fonte *Ályssos*. Com efeito, para os mitos de reencarnação, a impureza que proporciona a água de morte, com a queda em uma nova existência corporal, é o esquecimento das vidas anteriores e a ignorância do destino da alma; a purificação que a água da vida consagra é a memória infalível do iniciado, concernente às coisas do além, essa sabedoria que vai permitir a sua evasão definitiva do ciclo do devir. Assim, pelo mito, encontrava-se aberto o caminho no qual ia orientar-se a reflexão filosófica. Se *Léthe* significa volta à geração, se a Vida impura é aquela do devir, é porque o próprio fluxo temporal é uma força de ruína semelhante ao *Stýx* arcádico, a irremediável força de destruição que aniquila todas as coisas aqui da terra, o monstruoso fluir que nada pode reter.[68] A *meléte mnémes,* o exercício de memória, pode tomar então, nas confrarias filosó-

68. Em uma longa passagem do diálogo *Sobre o "E" de Delfos,* diretamente inspirado nos textos de Epicarmo, que opõem a permanência do divino à mudança incessante que se efetua no homem (fr. 1 e 2), Plutarco, retomando as próprias fórmulas da *República*, escreve, a respeito do tempo "...Ρέον ἀεὶ καὶ μὴ στέγον, ὥσπερ ἀγγεῖον φθορᾶς καὶ γενέσεως". O tempo identifica-se inteiramente ao *píthos* furado das Danaides. Plutarco acrescenta que a existência imutável chama-se Apolo; o fluxo do devir, Pluto. O primeiro está acompanhado das Musas e de *Mnemosýne,* o segundo, de *Léthe* e de *Siopé,* Silêncio (392 e ss.).

ficas, o duplo significado de uma busca intelectual visando ao mais completo saber[69] e de uma disciplina de salvação proporcionando a vitória sobre o tempo e sobre a morte.

Nas últimas linhas da *República,* Platão se felicita pelo fato de que *o mýthos* de Er, o panfílio, não tenha perecido. Os que têm fé nele terão possibilidade de serem igualmente salvos: poderão atravessar o rio *Améles* sem que a sua alma "se torne impura". Com essa observação, Platão, meio sério, meio zombeteiro, cumpre, ao fim do diálogo, a sua própria dívida com relação aos temas lendários que ele transpôs e que conservam um incomparável valor de sugestão de seu enraizamento no passado religioso da Grécia. Certamente, para ele, a filosofia destronou o mito e tomou o seu lugar; mas, se ela é válida, é também porque soube salvar essa "verdade" que o mito exprimia à sua maneira.

---

69. Heráclito reprova a sabedoria de Pitágoras por ser uma ἱστορία, uma πολυμάθεια (fr. 129). Proclo (comentário ao *Timeu,* 38 B) estabelece um paralelo entre a *anámnesis* das vidas Anteriores dos pitagóricos, pela qual a alma encontra o seu acabamento (τέλος), e a ἱστορία dos sacerdotes egípcios que conservam escrupulosamente, como remédio ao esquecimento produzido pelo tempo, a lembrança de tudo o que pertence ao passado do seu povo bem como dos outros povos. Essas pesquisas, acrescenta Proclo, imitam a permanência dos princípios imutáveis da natureza e assemelham-se ao ordenamento do Todo.

A existência de um saber completo, total (encontrar a lembrança de *cada um* dos acontecimentos do dia, de *cada uma* das coisas que compõem dez ou vinte vidas de homem), lembra, no ritual religioso, a obrigação de não se omitir *nada.*